ضوابط الاصول عربی
اصول
مولف سید ابراهیم قزوینی
چاپ سنگی تهران در ۱۲۷۵
اهدائی حاج شیخ محمد رضا قاسمی اردیبهشت ۱۳۴۱

ج زرکوب

هو اعلى من العلوم
عند ارباب العلوم ان علم الاصول الفقه
من اهم العلوم العلمية واعمها عائدة ونفعا واكمل المعا
الحقة لدى اهل التحقيق واتمها فهما وجمعا ولعمري انه بمنزلة
الماء الجاري على جنان العلوم وجنانها وبمكان الروح
الساري في اصول المعرفة واغصانها
لا يكاد يتم علم من العلوم
الابه ولا اشكال
من المسائل
ينتهي
الى
التحقيق
الا
بما

يمهد فيه والعلماء
شكر الله مساعيهم سلفهم وخلفهم قد بذلوا جهدهم
فيه واتعبوا جدهم وكدهم اليه وقد صنفوا فيه صحفا ونشروا فيه زبرا ولما كان
العلوم تتزايد يوما فيوما بتلاحق الافكار آنا فانا فقد تكاثرت رسائله وتكاملت مسائله الى ان تمت
النهاذات والكمالات الى مشايخنا اهل هذه الازمان وسندها في هذه الايام المعروف بشريف العلماء تغمده الله
بغفرانه واسكنه بحبوحة قدس جنانه ومما كان كانه سبيكة من هذا الفن لا يأتي عليه مسئلة من مسائله الا وكان يكرامها
الا انه بزيادة اهتمامه بالتدريس وازدحام اهل العلم عليه فيما لم يتفق له تدوين ما في الخواطر على الدفاتر الا في النادر ولكن العلماء من
تلامذته قد كتبوا في تقريره والفوا في تحريره ما اشتهر في الافاق وانتشر في البلاد وكان من اكملها بجمع المطالب واجمعها باشتمال المقاصد
من كان من افضل تلامذته وهو مشرف بجبارة افادته المشتهر في الافاق المنتهي اليه الرياسة والتدريس في هذا الزمان المولى الموالي
سيدنا الاستاد السيد ابرهيم القزويني موطنا الحائري مسكنا اعلى الله تعالى مقامه وسماه بالضوابط فانه قد اثبت فيه جميع افاداته مما صدر
منه في الدرس ومباحثاته كان لم يشذ منها شئ واضاف اليه زيادات مما خطر بخاطره وهو في الحقيقة لسان بيان لعلم الاصول وترجمان
لكتبه لا سيما القوانين والفصول ولما اشار الاشارة الى اقل تلامذته ترواحقر منها بحضرته وفاز باستفاضة افادته احسن الحاج الى الحج عفو ربه
الغني عبد الحسين ابن ابرهيم الرازي في زيادة ها وفيها اهاه بطبع حنث بانطباعه في دار الطباع ليتنفع به العلماء العاملين وذخرا وذخيرة ليوم
فاقتني يوم الدين امر الغلام تمت حواشي المصنف في كتاب ضوابط الاصول بالحاق حواشيه في نتائج الاصول
لا يكاد يخفى على اولي الاذهان السليمة والافهام المستقيمة ان كتاب نتايج الافكار هذا ايضا مصنف شريف ومؤلف منيف كان مع ايجازه مجمع مهمات علم الاصول
التي سابق اليها العلماء الفحول باحسن اشارة واوفى بفرائد وفوائد مبتكرة لم تبادر اليها من احد من الاصول باتقن عبارة وهو ايضا من مصنفات الامام الهمام المولى
الفقيه النبيل التمام شمس الظلام قدوة الانام من الخاص والعام سليل الكرام عمدة العلماء الاعلام كهف الارامل والايتام حجة الاسلام في بلاد الايام
الساير في ضوابط مسائل الحلال والحرام الغائر في اسرار دلائل الاحكام خائض حياض المسالك وحائش رياض المدارك كشاف معضلات التحقيق
ومفتاح مقفلات التدقيق مهذب شرايع الاسلام بموجز بيان الكافي وممهد قواعد الاحكام بمختصر تبيان الوافي محيي مراسم الفقه
بتنقيح التدريس ومجلي حقايق العلم بايضاح الناموس تخلص كل بحر بنبيه وكفاية من لا يحضره الفقيه مصباح مسالك الهداية
والارشاد ومقباس مناهج غاية المراد وسيلة ذخيرة المعاد وذريعة يوم التناد بيادي لمناد الذي منه تهذيب
القوانين المحكمة وتحرير الاشارات المبهمة معتبر وسائل الشيعة ونهاية منية الشريعة الشريعة منه حدائق
الدين بلمعة من بحار انواره منية معارج اليقين بزبدة من نتايج ابكار افكاره واضح معالم الفروع
والاصول جامع المقاصد العلية باحكام المحصول بحر الادب والكرم وفخر
العرب والعجم قطب فلك العلم والسيادة ونقطة
دائرة الحلم والسماحة

ح الفيوضات ومنبع الافاضات فاتح صحيفة السداد والرشاد
فضل الفضلاء السابقين واللاحقين شمس الفقهاء والمجتهدين
ابراهيم القزويني موطنا الحائري مسكنا قدس الله سره العالي ثم لما كان
الكل ان صار امحط انظار الفضلاء لما حواه من نتايج افكار
البحر الموج تراخت المراكب البديدة اذا انبلج طمس نور الكواكب فكان

و
الاستاد
الفقيه
المؤيد
العلماء
مع اختصار

خاتمة رتبة الفقاهة والاجتهاد اعلم العلماء المتقدمين والمتاخرين
السند الحجة المعتمد سيدنا الاستاد ومن عليه في الامور اعتماد العباد السيد
المزبور بالغا اقصى مرتبة التحرير والبيان سائرا بين سائر المصنفات
حاويا للفظ الكاشف عن الحقيقة وللب الناسخ لجميع المؤلفات والكتب حيث
وسهولة استنساخه واكثاره في غاية القلة ونهاية الندرة بحيث لم يكد

يكفي ابدي الكتاب
لكفايته مع ما به من الجهد في
تكثير كتابته وكان في انطباعه احتمال شيئا
وكفاية الناس في اخذه وانتفاعه وكان كانه متن لهذا الشرح
ونتايج افكار لتعديل اطناب هذا الجرح احببت ان ادرج في هوامش
هذا الكتاب بنحو ما يتعلق منه بذلك الباب ملتمسا من الناظرين
اليه طلب العفو والغفران للامر والمباشر
انه العافي في يوم الحساب

فهرست ما في المجلد الاول ويشتمل على ثمان وثمانين ضابطة منها اربع وعشرون ضابطة في المقدمة وفي الباب الاول في الفصل

تتمة فهرست المجلد الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدينا بترتيب عوائد موائد الايادي الى غاية معارج الافهام وارشدنا بتهذيب فرائد فوائد المبادي الى غاية مناهج الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل فصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المامول ونهاية المسئول باحكام دلائل الاحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام واله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام **وبعد** فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه اني بعد ما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصولية ومباني الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول لجابة لمسئول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين في ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على فرائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يدم لضبطها مد بيد انه كان للبسط بعض الهمم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقايقه والبلوغ الى معالي حقايقه سنح ببالي الفاتر انا شمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستانف العمل لا كسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتاليف مختصر يحتوي كل اصل منه على ما لا يحتوي عليه ابواب الفصول محترزا عن الايجاز المخل والاطناب الممل مبالغا في الاختصار مدد جامعة من المطالب الابكار ما لم ينل اليها ايدي اولي الابصار وسميته بنتايج الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتني عليه الشيء واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشتركا بينها لفظا الفقه الجامع القريب المناسبة ولعدم صحة السلب والتبادر الذي لا اصل فيه كونه وضعا اشتراكا تعيينيا لاصالة التاخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذي هو اعم من العلم من وجه ومن جعله بمعنى العلم لعله زعم ترادفهما لكن العرف باباه نتايج

وضع الواضع

كتاب ضوابط الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد واله الطاهرين **وبعد** فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم ان جبين قرائة كتاب معالم الدين على بعض اساتيدي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كتبت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة في باب منتشرة غير منظومة في كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله العزيزة في هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله تعالى محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لي في يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وبيان من المسائل اللغوية **فاعلم** ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتني عليه الشيء وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظاهر والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظي بين الكل او مجاز او مشترك معنوي او حقيقة في بعض ومجاز في اخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع قريب او لا يكون شيء منهما او يكون احدهما دون الاخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر معتد به فهو مشترك معنوي لان الغالب في امثال ذلك الاشتراك المعنوي واما ان لا يكون مستعملا في القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والاخر حقيقة وان كان الثاني تعين الاشتراك اللفظي اذ لا جامع قريبا حتى يكون اشتراكا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا او كونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد تسليم امكان المجاز بلا حقيقة ووقوعه كون الاشتراك اللفظي اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع قريب فقط فان كان مستعملا في القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوي لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظي اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اي عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع بينهما حتى يكون مشتركا معنويا ولا يمكن المصير الى الاشتراك اللفظي لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر اذا تبين ذلك **فاعلم** ان ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الاربعة المذكورة لما ذكر وبعد صحة السلب والتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعينيا لاصالة تاخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم والحق تغايرهما والنسبة بينهما عموم من وجه يتصادقان في العالم الفطن الذي له فهم وعالم ويصدق الاول فقط على العامي الفطن الذي له تسيم اللغة حيث كان بين المعنيين فهم لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر فهو له عالم لا فهم فان قلت كما نص اهل اللغة بكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على النقلين من وجه كلفظ الغناء فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب والعلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغناء صوت مطرب مع الترجيع قلنا سلمنا ورود النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون الناص منهم بذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان العمل بقول اللغوي انما هو لاجل حصول الوصف وحيث رجعنا الى العرف ورايناهم ان بناءهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين ظننا بان اللفظ في اللغة حيث كان بين المعنيين المنقولين عموم

وضع الواضع

الفقه

موضوع

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق لا التصور والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومات وهو اصطلاحا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم المراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى المعروف ونفسي وهو المفهوم الحاصل من اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي لنا الاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى فلو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح لما قيد بالشرعية والفرعية الا ان يجعل الافعال اعم من الاعتقاد على بعد فلعل الاول فيقطع مضافا الى ان من الادلة الكتاب فيتحد الدليل والمدلول

موضوع لهذا المعنى فقط بحيث لا يخل بهذا الظن ولا يضعفه نصهم على خلافه فضلا عن حصول الظن على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح اهل الميزان كذا قال بعض الافاضل واورد عليه ان ما ذكرت من كون العلم حقيقة في التصديق المتبادر منافي لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى التصديق والتصور واما تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم كما يمكن كون التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فلا مرجح للعمل بالتبادر وطرح التقسيم ويمكن ان يجاب عنه اولا بان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية فيقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي بشهادة صحة السلب عن التصور فيصح ان يقال انه ليس بعالم وثالثا ان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم هنا على كون العلم مجازا في التصور والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على اسناد شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام الملقى والمراد هنا الاخير والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة ام غيرها كالشجرة فانه تعالى عرفنا ان الله تعالى تكلم مع موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه يرد النقض على الاشعري بانه تعالى لو كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ايضا كليما له تعالى ايضا وليس كذلك اذ ظهر بذلك فالمراد بالحكم في التعريف ان كان المعنى الاصطلاحي لزم اولا استدراك قيد الشرعية والفرعية الا ان يتوقف للاعتقادات ايضا الافعال على تكلف كما يقال ان الافعال الباطنية فيستدرك الشرعية فقط ويكون توضيحيا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا اتحاد الدليل والمدلول لان من الادلة الكتاب وهو نفس الكلام الموجه هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد ابحاث الاول استدلالا النفسي فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق بافعال المكلفين وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع من المكلف والانشاء ان الطلب امر نسبي يحتاج الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه لزم كون المطلوب عندهم قديما وهو باطل جدا للزوم وجود التكليف بدون المكلف وهو سفه على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك تعارضه بما اذا كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين او ناسيا او نائما فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا ويجوزه الاشاعرة اباه غير مسموع وان قالوا بعدم بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي هو طلب الترك كذلك وانكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى امرا وناهيا مع انه امرونا بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله تعالى يامركم الخ وينهى عن الفحشاء والمنكر والحق ان الايرادين الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك بل غيره من المعاني لان ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسب الجزئية كما اختاره بعضهم وجعل احترازا عن موضوعات الاحكام نفسه اولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان الفقيه اذا اعتقد بالانشاءات من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الخبرية معتقد من خطاب اقيموا الصلوة وجوب الصلوة وهو الفقه قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاء ان ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كما نص فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما صرفة وهي الجزئيات للكليات المتعلقة للتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان عن الفقه واما الثالث فمن شان الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان معرفة الموضوع انما هي من باب المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام والمبادي قد يذكر في العلوم وقد يذكر في غيرها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا خروجه ولكن يلزم على ذلك احد المحذورين لان المعرفة في قولك معرفة الموضوع من المبادي ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قايل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق كما هو الظاهر منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع هو هذا فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذي هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهب من كون القائل خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات الشرعية التي هي ليست من الفقه على مذهب وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات فقيه انه ان اريد من التصديقات المتعلقة للاحكام تصديقات نفس الفقه فيرد عليه اعتراضات الاول ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذ من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه هي نفس التصديقات الملحوظة والالزام ان لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان الثاني انه يلزم ان يكون مستمدا عن ادلتها فان لانه ظاهر في الرجوع الى العلم المذكور في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه الثالث انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليست من شانها ان تؤخذ من الشارع بل الذي من شانه ذلك هو متعلقات تصديقه اي المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة الاول ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته الثاني انه يلزم ان يكون مستمدا عن ادلتها فاسد لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر فيفيد ان علم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من

فتدبر

في التصور

انهم

مذا على مذهبنا وعلى مذهب الاشعري يرد ابحاث الاول الترديد بين المذكورين ايضا وان الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف فيحتاج الى الطالب والمطلوب منه وكون المطلوب منه قديما باطل يلزم وجود التكليف بلا مكلف وهو سفه في مثل الصبي والناسي ونحوهما فان قال ببقاء التكليف كان تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ولا يصغى الى تجويزه اياه او بارتفاعه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث بل الثاني ان الامر والنهي هو الطلب بقول مخصوص فلو كان كلامه نفسيا لزم ان لا يكون الله سبحانه امرا وناهيا وهو باطل بالضرورة ونص الكتاب بل الوجهان الاخيران واردان على من قال بالكلام النفسي وان لم يقل بان المراد من الحكم في التعريف هذا المعنى وان كان النسب الجزئية احترازا عن الموضوعات ففيه خروج الانشائية كاقيموا الصلوة وتوهم ان الفقه هو النسب الخبرية الحاصلة من تلك مندفع بان لازمه عدم كون التصديق بالانشائية فقها وهو نفس الفقه ثم وخروج كل الموضوعات صرفة ومستنبطة لغوية وشرعية مع كون الاخيرة من العرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها ولو قيل ان معرفة الموضوع من باب المبادي لقلنا ان المراد منها المعرفة ان كان تصور الموضوع استدرك قيد الاحكام لان المراد بالعلم التصديق

مراده بالعلم في تعريف الفقه المصطلح الاحكام الشرعية المستنبطة

فقط والاحكام فقط

العلم بها انما هو الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدينا بترتيب عوائد موائد الايادي الى نهاية معارج الافهام وارشدنا بتهذيب فرائد فوائد المبادي الى غاية مناهج الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل فصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المامول ونهاية المسئول باحكام دلائل الاحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه اني بعد ما انتخبته مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصولية ومباني الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول اجابة لمسئول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين في ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على فرائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يدع لضبطها مد بيد انه كان للبسط بعض الملم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقائقه والبلوغ الى مغالق حقائقه سنح بي الى ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستانف العمل لا كسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتاليف مختصر يحتوي كل اصل منه على ما لا يحتوي عليه ابواب الفصول محترزا عن الايجاز المخل والاطناب الممل مبالغا في الاختصار مدرجا فيه من المطالب الابكار ما لم تنل اليها ايدي اولي الابصار وسميته بنتائج الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول اما المقدمة ففي تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتني عليه الشيء واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشتركا بينها لفظا لفقد الجامع القريب والمناسبة ولعدم صحة السلب والتبادر الذي الاصل فيه كونه وضعيا اشتراكا بعينها لاصالة التاخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذي هو اعم من العلم من وجه ومن جعله بمعنى العلم لعله دعم ترادفهما لكن العرف يا باه

وضع الواضع

كتاب ضوابط الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم ابن محمد باقر كتاب معالم الدين على بعض اساتيدي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كتبت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة في باب منتشرة غير منظومة في كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله العزيزة في هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله تعالى محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لي في يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول اما المقدمة ففي تعريف العلم وبيان المسائل اللغوية فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية معرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتني عليه الشيء وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظاهر والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظي بين الكل او مجاز او مشترك معنوي او حقيقة في بعض ومجاز في اخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع قريب او لا يكون شيء منهما او يكون احدهما دون الاخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر معتد به فهو مشترك معنوي لان الغالب في امثال ذلك الاشتراك المعنوي واما ان لا يكون مستعملا في القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والاخر حقيقة وان كان الثاني تعين الاشتراك اللفظي اذ لا جامع قريبا حتى يكون اشتراكا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا او كونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد تسليم امكان المجاز بلا حقيقة ووقوعه كون الاشتراك اللفظي اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع فقط فان كان مستعملا في القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوي لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظي اذ المفروض لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اي عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع بينهما حتى يكون مشتركا معنويا ولا يمكن المصير الى الاشتراك اللفظي لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر اذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعدم صحة السلب والتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعينيا لاصالة تاخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه والفقه لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا وقوله لا يفقهون قولا ولا تفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم والحق تغايرهما والنسبة بينهما عموم من وجه متصادقان في العالم الفطن في له فهم وعالم ويصدق الاول فقط على العامي الفطن فيقال له فهيم حيث كان بين المعنيين فهيم لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر فيقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة بكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على النقلين من جهة كلفظ الغناء فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب والعلماء عملوا بهما وجعلوا بينهما وقالوا ان الغناء صوت مطرب مع الترجيع قلنا سلمنا وورود النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون منهم لذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان العمل بقول اللغوي انما هو لاجل حصول الوصف وحيث رجعنا الى العرف ورايناه ان بنائهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين ظننا بان اللفظ في اللغة حيث كان بين المعنيين المنقولين عموم

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق للتبادر ... السلب عن التصور وبكونه بالذات اقوى منها والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على الاتقان والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومة وهو اصطلاحا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى للعرف ونفسي وهو المفهوم الحاصل من اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي لنا الاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى فلو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح لغا قيد الشرعية والفرعية الا ان يجعل الافعال اعم من الاعتقاد على بعد فيلغو الاول فقط مضافا الى ان من الادلة الكتاب فيتحد الدليل والمدلول

موضوع لهذا المعنى فقط بحيث لا يخل بهذا الظن ولا يضعفه نصهم على خلافه فضلا عن حصول الظن على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح اهل الميزان كذا قال بعض الافاضل واورد عليه ان ما ذكره من كون العلم حقيقة في التصديق المتبادر منافي لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى التصديق والتصور واما تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فيحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم كما يمكن كون التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فلا مرجح للعمل بالتبادر وطرح التقسيم ويمكن ان يجاب عنه اولا بان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية فيتقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي بشهادة صحة السلب عن التصور فيتضح ان التقسيم انه ليس بمعناه وثالثا بان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناءهم هنا على كون العلم مجازا في التصور ويقيد بها والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على اسناد شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام الملقى والمراد هنا الاخير والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة ام غيرها كالشجرة فانه تعالى قال ان الله تعالى تكلم مع موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه يرد النقض على الاشعري بانه تعالى لو كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ع ايضا كليم الله تعالى ايضا وليس كذلك اذا ظهر ذلك فالمراد بالحكم في التعريف ان كان المعنى الاصطلاحي لزم اولا استدراك قيد الشرعية والفرعية الا ان تجعل الافعال اعم من الاعتقادات ايضا على تكلف كما توهم الافعال الباطنية فيستدرك الشرعية فقط ويكون توضيحا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا اتحاد الدليل والمدلول لان من الادلة الكتاب وهو نفس الكلام الموجه هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد ابحاث الاول استدراك الفقه فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق بافعال المكلفين وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع من المكلف والاشك ان الطلب امر نسبي محتاج الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه لزم كون المطلوب عندهم قديما وهو بايجاد اللازم وجود التكليف بدون المكلف وهو سفه على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فيتعارض بما اذا كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين او ناسيا او نائما فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا وتجويز الاشاعرة اياه غير مسموع وان قالوا بعدم بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك مع انكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى امرا وناهيا مع انه آمر وناه بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله تعالى يامركم و ينهى عن الفحشاء والمنكر والحق ان الايراد الاخير وارد عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك بل غيره من المعاني لان حدود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسب الخبرية كما اختاره بعضهم وجعل احترازا عن موضوعات الاحكام نفيه اولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت الفقيه اذا اعتقد بالانشاءات فما اعتقاده بها الا اعتقاد بالنسب الخبرية معتقدا من خطاب اقيموا الصلوة وجوب الصلوة وهو الفقه قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاءات ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كما لا يخفى فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما صرفة وهي الجزئيات للكليات المتعلقة للتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان عن الفقه واما الثالث فمن شان الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان معرفة الموضوع انما هي من باب المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام والمبادي قد يذكر في العلوم وقد يذكر في غيرها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا ذلك ولكن يلزم على ذلك احد المحذورين لان المعترض في قولك معرفة الموضوع من المبادي ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قائل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق كما هو الظاهر منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع هو هذا فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذي هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهب من كون خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الخبرية من لم يخرج الموضوعات الشرعية التي هي ليست من الفقه على مذهب القائل وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات المعتبرة للاحكام تصديقات نفس الفقه فيرد عليه اعتراضات الاول ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه هي نفس التصديقات الماخوذة والالزم ان لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان الثاني انه يلزم ان يكون مقيدا عن ادلتها فانه لا نظام في الرجوع الى العلم المذكور في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه الثالث انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليست من شانها ان تؤخذ من الشارع بل الذي من شانه ذلك هو متعلقات تصديقه اي المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة الاول ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته الثاني انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر فيه ان علم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من

الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لم يكن الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها ويلزم ايضا فساد قيد عن ادلتها لانه ظاهر في الرجوع الى العلم والحال ان الحاصل من الادلة علم الفقيه لا علم بعلمه وفساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان تؤخذ من الشارع او تصديقات الشارع فتصديق الفقيه بصدقها الشارع لا يسمى فقها بل الفقه تصديقه بصدقاته ويلزم فساد قيد عن ادلتها الا ان تعلق بالعلم كما هو الظ فالعلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وفساد قيد الشرعية اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل مصدقاته او الاحكام التكليفية استدرك قيد الشرعية وخروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول ولا يمكن تاويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه الا ان يراد الاول الثاني او التكليفية والوضعية الخمسة اي الشرطية والجزئية المانعية والصحة والفساد

الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناها ما من شانه ان يؤخذ من الشارع فعلى هذا المعنى ان الفقه هو العلم بتصديقات الشارع التي من شانها ان تؤخذ من الشارع وهو غلط اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته **الرابع** ان الاحكام التكليفية كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم فتم وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم استدراك قيد الشرعية وان خرج بالفرعية العقائد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول والقول بان الاحكام الوضعية كلها مؤولة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة معناه ان الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس فيه انه لا يمكن التاويل في بعض الوضعيات كما لو مات شخص عن ولدين صغيرين ووصي يكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال لهذا الولد بالوصية لا يؤول الى الحكم التكليفي بالنسبة اليه وكما لو اتلف صبي مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفي و الوضعي عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس وهي الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد ففيه اولا استدراك قيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم انحصارها في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التي يعرف بها كون الحكم وضعيا النسب الجعلية على سبيل الاقتضاء او التخيير ويكون مالها ومرجعها الى الاحكام التكليفية بمعنى ان يكون من شانها ذلك خلافا لما قلنا في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم تكن راجعة بالفعل وان كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صدرت من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات **فالحق** ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات عن المعرف كما هو الحق عندنا وستعرف الى بقي في المقام شيء ناسب ذكره بهذا الكلام **اعلم** انهم قد اختلفوا في عد الاحكام الوضعية فقيل خمسة وقد مر وقيل تلك الخمسة مع السببية والحق ان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفي والا فوضعي من غير تحديد وقال بعض بعدم كون الصحة والفساد من الامور الشرعية الوضعية اي ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان فان اتى المكلف بالمامور به حكم العقل بالصحة وان لم يات به على وجهه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه اولا ان صحة المعاملات وفسادها موقوفان ببيان الشارع والعقل لا يدرك ترتب الاثار وعدمه وليس الصحة فيها عبارة عن الامتثال بالامر حتى يستقل العقل بها وثانيا ان المراد بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به العقل كما في سائر الاحكام التكليفية التي يستقل العقل بها واما الشرعية فيحتمل معان خمسة **الاول** ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثاني** ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع **والثالث** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع وان لم يؤخذ بالفعل **والرابع** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس بخروج التكاليف التي استقل بها العقل ولم يرد فيها من الشارع شيء مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيحة على ما قلناه في معنى الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الخبرية فلا يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة اما على الاول فلانتقاض التعريف عكسا بما استقل باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها انها نسب خبرية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا لصدقه على مسئلة الاحباط وتجسم الاعمال اللذين من شانهما الاخذ من الشارع مع ان العلم بهما لا يسمى فقها واما على الرابع فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية بمعانيها الخمسة اذا اريد من الاحكام النسب الجزئية او التصديقات او المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك اتية هنا واما الفرعية فيحتمل معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق من الاعمال الظاهرية او الباطنية الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق اعم من الاعمال الظاهرية والباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الافعال الظاهرية الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقايد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت وان انعكس بالنسبة الى الوضعيات ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوها فان لهما تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع وخروج الاحكام الوضعية غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانها و يكون المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المترتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم تكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قوله عن ادلتها التفصيلية فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظ او متعلقا بعامل مضمر كالماخوذة او المستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المتفرعة فعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى لان علمه غير مسبب عن سبب وخرج عن خصوص الادلة علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبيا

والملائكة

نفيه بعد استدراك القيد المذكور عدم اختصاص الوضعية في الخمسة ولا عكس فان كل ما يكون محققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة تكليفي وما عداه وضعي حتى مثل السببية والاصح ان يراد الاحكام التكليفية صدرت من الشارع ام من غيره فلا يستدرك قيد الشرعية واما الوضعيات فالمخرج منها عن التعريف عدم كونها مقصودة بالذات من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليف و المراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع ببيان الشرع لانها من شانها ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع حذرا من خروج ما يستقل به العقل بل ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل او ما من شانه ان يؤخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من الش بلسان العقل او الشرع هذا على المختار في معنى الحكم وان جعلناه النسبة الخبرية او الجزئية او التصديقات او المسائل لم يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة بل ينتقض التعريف طردا او عكسا و بالفرعية ما تعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا او كان المتعلق من الافعال الظاهرة وخروج الوضعيات لا يضر لما مر ويتصور لها معان ثلثة اخر لا يطرد معها التعريف والظ في قولنا عن ادلتها التفصيلية يمكن ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر وبعامل مضمر كالمستنبطة وبالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علمه تع لانه غير مسبب عن سبب من خصوصها علم النبي والملائكة

وعلمنا بالضروريات بل وعلم المقلد ايضا اذا كانت الاضافة للعهد فيستدرك قيد التفصيلية وجعلها للجنس حتى يخرج به علم المقلد يدفعه ان علمه ايضا متنشئ عن دليل تفصيلي الا ان يقول بعهدية التفصيلية فلا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى قيد زائد ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي والحكم في الواقعي فيخرج اغلب الابواب لانها ظنيات او شكيات فان جعلت العلم بمعنى الظن انتقض طردا بدخول ظن المقلد اذا حصل من الادلة المعهودة وعكسا بخروج القطعيات النظرية والشكيات او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر وعكسا بالشكيات او اضمرت وجوب العمل مع جعل العلم بحاله او بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر بل فسد راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل مسئلة اصولية لا فقهية او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظ ففيه ان الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية له انه تم بان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات ويخرج الظنيات بل الشكيات ايضا ويدخول عن سبب لكن ليس مسببا

والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء والملائكة وان كان مسببا عن خصوص الادلة بل عن جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا من قيد عن ادلتها علم المقلد اذا كانت الاضافة للعهد اي الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا واما جعل الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد ففاسد لان علمه لم يخرج من التفصيلية فان علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي فانه اذا ورد عليه مسئلة من المسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقي اللهم الا ان يقال بعهدية التفصيلية فح فلا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى القيد الزائد **ثم اعلم** ان في المقام ايرادات مشهورة **اولها** ان الظ من العلم هو القطع ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف ح طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد الناشئة من الادلة المعهودة مع انها ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع انها من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح وفيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات و الوهميات والثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية او اعتقاد الراجح او ابقائه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم والظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية **السادس** اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعناهما الظ فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية اه وفيه اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعنا عدم القطع بكون الحكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون المقلد عالما بكون الاحكام مدلولات للادلة فتم وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام للادلة فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقاهتية كاصل البرائة ونحوه مما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا ما اوجب الله تعالى علمه علي وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما اوجب الله تعالى علمه علي ثابت بالنص **السابع** التصرف في لفظ الاحكام بجعله اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء العلم بمعناه الظ وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه الحكم النفس الامري ليس فقها بل الا اذا اصابه مقرونا بوصف الظاهرية ويرد عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن اقل محذورا من سوابقه وهو ان يتصرف في لفظ الاحكام بجعله بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان لله تعالى حكمين واقعي وهو المجعول من الشارع المقدس على طبق الصفات الكامنة وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعالى بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطاء هذا على طريقة الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم الى هذين القسمين ويقولون ان احكام الله تعالى تابعة لاراء المجتهد وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم لله اصلا فيه الى راي المجتهد محدثا له الثاني انه لما علم الله تعالى بان راي المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تعالى خلق احكاما مطابقها اراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم فساد اخر في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون موجودا لا يمكن طلبه وتحصيله من الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط عن دليل ظني يكون مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق فيمكنه تحصيل العلم وهذا الاحتمال بالبناء المذكور يوهم اراد العلامة ره من قوله ان الظن في طريق الحكم لا ينافي نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم لانه يعتبر فالايراد عليه بانه يناسب مذهب المصوبة لا المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيء واحدا ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا فكيف يكون طريقه المضاف اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا غير الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للمشافهين مثلا فلا بد من الخروج عن الظ قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان محذوره بان العلم بالاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظ ليس ناشيا عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلقه بالقيد اليه معرى عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشية او المتفرعة او الماخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر **وثانيها** ان الظ من لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولازمه ان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل تتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها المجتهد بل لا يصح التعريف لبنائه على معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الخارجي فلعدم المعهودية واما على العهد الذهني وجنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد المتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزي في الاجتهاد وعدمه عقلا والقائلون بامكانه اختلفوا في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان وسيجيء له انشاء الله زيادة البيان وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فنقول على ما اخترناه من امكان التجزي واعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهما ظاهران ولا على الذهني ولا على جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد

علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعل الحكم اعم من الظاهري والعلم بمعناه الظ ففيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فقها الا اذا اصاب مقرونا بوصف الظاهرية مع ايراد اخر سيظهر قلنا هنا وجه ثامن اقل محذورا وهو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان المظنون هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري ولا يرتبط ذلك بمذهب المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل العلم عند تعلق القيد الا به بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام عند تعلق القيد بها معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر ولو قيل ان ظاهر العلم هو الفعلي وظاهر الاحكام الجميع فلا يوجد للفقيه مصداق فان حمل الاحكام على العهد الخارجي فلا معهود او الذهني او جنس الجمع او المفرد دخل ظن المتجزي قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره حتى في مسئلة واحدة نحمل الاحكام بمعنى الحكم ولا نقض وان قلنا بامتناعه او عدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه يستقيم التعريف بالنسبة الى كل الاحتمالات المتقدمة في دفع الايراد السابق

وكذا على القول بامتناعه وعلى القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا لم يصح الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقه عنده والعجب ان صاحب المنية لم جعل العلم بمعنى الاعتقاد ومذهبه في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان ظاهر كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم ظنيا وهنا جعلوه ملكيا وهو تناقض الا ان يكون نظرهم هناك الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن غلبة العلم وعدمها وهنا الى دفع هذا الايراد فمن جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن يلزم على هذا سبك مجاز من مجاز في اربعة من الثمانية ثم اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يقال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة وفيه ان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول ان كان معناه اللغوي لم يطرد اذ لا يختص ابتناء الفقه في هذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا والادلة فلازم كون هذا الفن باحثا عن ادلة

فيصير الاحكام بمعنى الحكم وليستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي وعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق صح في الجميع وكذا على القول بوقوعه وعدم حجيته واعتباره بناء على ابقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ح ولو في مسئلة واحدة وانهض على ما اخترناه من وقوع التجزي واعتباره ليستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات المتقدمة في دفع الايراد الاول من كون العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الاذعان او القطع به اوما المداولية او بالاحكام لعم من الظاهرية والواقعية اوما الظاهرية فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره شرعا فلا يصح ثلثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقه عنده والعجب من صاحب المنية انه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فان التعريف لا يطرد ح **واعلم** ان الظاهر من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد الاول كون العلم في التعريف ظنيا والحال انهم جعلوه في مقام دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع الاشكال الوارد من حيث كون الاحكام في الاغلب ظنيا ولم يكن نظرهم في غلبة العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد الثاني فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله هناك بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا بمعنى ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة موقوف على معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين **فاعلم** ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة فنقول ان معنى الفقه ظاهر ومراده من الاصول يحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة المصطلحة ولا يصح التعريف بشيء من الاحتمالات اما على الاول فلان المتبادر ح ما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا يختص بهذا العلم بل هو مبتن عليه وعلى غيره من العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى اذا اضيف افاد الاختصاص فالمعنى المباني المختصة بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرها مما ليس من المباني المختصة بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغير الفقه ايضا مدفوع بانا سلمنا خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة ايضا فلا يطرد التعريف مع انه يمكن منع كون الاضافة مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلازمه كون المذكور في علم الاصول ادلة الفقه وليس كذلك اذ المقول فيه هو عوارض الادلة لا نفسها وان اريد به القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول لا يطرد ايضا وان اريد به الظاهر او الاستصحاب ففساده غني عن البيان والتحقيق انك عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانه وبرهن المطالب لتحقيقه وكان هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض الادلة اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطراد او من باب المبادي فالمراد من الاصول هو القواعد الاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة للعهد صح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعنى اللغوي فلا يختص صحة التعريف بجعله بمعنى القواعد اذا عرفت معنى اصول الفقه من جهة الاضافة **فاعلم** انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من حيث هي ادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها او بعبارة اخرى هو العلم باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة الجنس وباحوال الادلة خرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقولنا الاحكام يخرج العلم باحوال الادلة غير الاحكام التكليفية بعد ما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن الخمسة التكليفية وبقولنا الشرعية خرج غيرها ككون امر مطلق المولى حجة على عبده وبالفرعية خرج الاصولية الاعتقادية فالعلم باحوال ادلتها خارج عن هذا العلم وقال المشهور انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقيل بعض بان العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فهي خارجة بقيد العلم فاسد اذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا بل المراد بها جزئيات القواعد هي التصديقات الشخصية نعم الجزئيات التصورية خارجة عن العلم المذكور وخرج بالممهدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام لكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منه الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم ومسئلة حجية الاصل في ماهية العبادة وعدمه وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية وهذا التعريف فاسد من وجوه الاول انه ان اريد بالممهد مطلق السابق واللاحق لزم انه لو مهد بعض المسائل اللغوية وغيرها لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهد سابقا لا غير فان كان المراد ما مهد كل العلماء او ما مهد السابقون الذين كانوا في صدد بناء هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهد البعض مط لزم انه لو مهد مسئلة في زماننا مما سبق بقليل يكون داخلا وما سيمهد بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بعيد جدا الثاني ان اخراج ما يستنبط من الماهيات بقيد الاحكام على مذهبه ليس صحيحا فان الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عنده عبارة عن التصديق فان كان المراد بالماهيات التصورات فخرجت من العلم والا لم يخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب جزئية الثالث انه لا يطرد بالنسبة الى بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم الرابع انه لا ينعكس بالنسبة الى بعض مسائل العلم كحجية الظن لان الظاهر من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بالقاعدة الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قريبا وان قيل بالخروج عن الظاهر بجعل السبب اعم من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية على انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء فانه سخافة جدا اذا عرفت تعريف العلم فلا بد لك من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومن معرفة غايته لعدم حصول زيادة البصيرة الا بمعرفتهما **فاعلم** ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم لبيانها كما مر فموضوع اصول الفقه هو الادلة الفقه لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها ويرد على القوم ابحاث الاول انهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة وهو باطل لما

ولا يجعل الموضوع الدليل بوصف كونه دليلا حتى يخرج مثل حجية الكتاب وذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية وغايته الترقي عن حضيض التقليد والفوز بعليين **اصل في تقسيم اللفظ والمعنى** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن لم يكن فجزئي ثم الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها لعدم صحة السلب لذا يقال ان الواضع تصور امرا كليا او جزئيا ومن هنا يظهر ان اتصاف المفاهيم بهما ليس بشرط تصورها وحصولها في الذهن بل لنفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى فوزن فاعل كلي لانواع ولفظ زيد كلي لافراد وخصوص ما تلفظ به عمرو جزئي وكذا المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت افراده في الظهور والخفاء من حيث الفهم من اللفظ اما متواطئ او مشكك بالتشكيك البدوي او المضر الاجمالي والمضر المبين العمم

قلنا من ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من الجفر فهو ايضا دليل وكذا الاستصحاب بناء على السببية المطلقة فانه دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها فان هذا لا يوجب كونه منها وسيجيء انشاء الله بزيادة تحقيق في محله الثاني انهم جعلوا الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو ضد لما قلنا من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات الثالث ما يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل النزاع في حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام وتقرير ابحاث الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه اذ به يعرف كيفية استنباط الاحكام به يترقى عن حضيض التقليد ويتشبث بالفوز بالسعادة الابدية فغايته اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثيرين سمي كليا والا جزئيا واحترزنا بقولنا قابلا عن خروج كلي لا افراد له في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه اتفق اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم اللابشرطية وان لم تكن مستفادة من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد الامرين على الاول هما من صفات المفاهيم بنفسها وعلى الاخير من اقسام ما يستفاد من اللفظ ظاهر العلماء الاخير **والحق** الاول لعدم صحة السلب لذا يقال مثلا ان الواضع تصور امرا كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها لا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هو بشرط تصورها وحصولها في الذهن ام لنفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان تقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى بل يجري ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان تقول ان لفظ الفاعل وهيئته كلي لها افراد وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في الساعة الفلانية جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ ديز فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم في ازائهما غلط لما عرفت من عدم صحة السلب ح مط ثم الكلي عند ما سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواطئ ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار التفاوت في الوجود تقدما وتاخرا شدة وضعفا وزيادة ونقصانا وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فما تساوت افراده ظهورا وخفاء فمتواط والا فمشكك وربما قيل ان الاخير مما يكون سببا للتشكيك بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس **وفائدة** هذا الاصطلاح كثيرة منها ما يظهر من قولهم ان من شرط حمل المطلق على العموم التواطي والسر في ذلك الاصطلاح وتجديده مخالفا لاهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل والدليل في الغالب هو اللفظ فاصطلحوا بما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك اما بدوي غير مضر كالوامر باتيان الماء للشرب فيتحير السامع ببادئ النظر في ارادة الماء الغير الصافي من اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي في تقليل يشمله اللفظ وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي غير مضر في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان خفاء الفرد جعله بحيث اذا اطلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته فصار اللفظ بالنسبة اليه مجملا فهذا مضر للتشكيك بالمطلق واما تشكيك مضر مبين لعدم اي وصل خفاء الفرد مرتبة يقضي بالاطلاق بل يحكم عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حبة حنطة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير مراد من اللفظ ثم ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه وعدمه وكون لفظ اخر معه ام لا ودلالة اللفظ على المفهوم الاخر وعدمه فعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني وبعضه والبعض وكذا الحال في المترادف والمنقول والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده **ضابطة** اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددا او يختلفان اما الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى ح لم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ فقط سمي مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المترادف والمساوي مترادفين لان الاول يطلق فيما اتحد فيه المفهوم والمصداق وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق والضاحك وان تعدد المعنى فقط فلا يخ اما ان يكون التعدد ناشيا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاس فان اللفظ الذي كان له معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الاخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كما ان المرتضى ره حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولا الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة بينه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبيه المنقول والثاني اما ان يكون المعنى الاول فيه مهجورا ام لا والاول مرتجل فيصح القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل اذ ملاحظة الواضع عند الوضع عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك الذي لم يتعدد وضعه كان يقول الواضع وضعت لفظ العين للذهب والفضة فالوضع ح مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعييني منه لا التعيني لبعد ما ذكره وبان المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص وتعدده وهو حاصل في المثال لما ذكر من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا لا متعددا وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون او مترادفة والاول كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لاخر والثاني كان يضع لفظ الليث للاسد والاسد للاسد ولفظ الغضنفر للاسد والثعلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخر متباينان وكل بالنسبة الى كل من معنييه مشترك ان اعتبرنا وضعه لهما والا فمنقول ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة او مرتجل ان لم يلاحظ المناسبة مع هجران المعنى الاول او مختلفان كان يكون اللفظ سابقا ثم هجرا ووضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما بالمناسبة والى الاخر بعدمها فصار لاحدهما منقولا والاخر مرتجلا بقي الكلام في ان ما يكون

اصل في الوضع واركانه الوضع معنى مشهور وهو تعيين اللفظ بازاء شئ للدلالة عليه بنفسه فخرج باللفظ مثل الخط والاشارة واورد عليه بان المشترك اللفظي لا
يدل على معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه انه يتم اذا تعدد الواضع وكان الواضع الثاني
جاهلا بالاول واتحد وكان غير ملتفت الى الوضع الاول والاصح في الجواب ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ والقرائن فيه معينة للمراد لا مفهمة للمعنى وغير مشهور وهو تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى وهذا يشمل الوضع النوعي الحاصل في المجازات فهو اعم من الاول لكن لفظ الوضع حقيقة في الاول للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وقلة
الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة يكون قسما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وعدم تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او مرتجلا
او منقولا لا يخفى ان ذلك وارد على مذهب المتاخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ
والمعنى ان اتحدا هو الاعم من الحقيقة والمجاز والا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى **ضابطة** لما كان علم
الاصول مشتملا على نبذ من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له والة الملاحظة وههنا مقامات خمسة الاول في
الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور واما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شئ للدلالة عليه بنفسه والمراد في قولهم الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء معنى مطلق اورد
او احتمل الاول لفهم منه الثاني وبالاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوها فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شئ بازاء شئ و
عليه بعد انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها واجيب عنه بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا
فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك يتم فيما اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول او كان متحدا
ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول واما اذا كان ملتفتا مع الوحدة او عالما مع التعدد فلا يتم **والحق** في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة الماخوذين
في التعريف اما الدلالة فهي كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ اخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يتعين المراد وثانيهما
انتقاله اليه مع تعيين المراد فان اريد من الفهم الاول فلا ايراد لان المعاني يفهم منها بانفسها وانما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالايراد بحاله
والاول اولى لان الشرح مقدم على الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا
التعريف شامل لها ايضا واعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمالا للكلي في الفرد او
في الاخص منهما الحق الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وللاصل لما لقاعدة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو اغلب استعمالا وحمله على
الحقيقة وحمل الاقل استعمالا على المجاز عند الشك ولا ريب ان الغالب استعمالا هو الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في القدر المشترك
الاعم فقط لانه لا قائل به الا على سبيل الانفراد بان يراد القدر المشترك منفردا من دون ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قائل بالمجازية في الاخص
والحقيقة في الاخر بعد نفي القدر المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الاخر لان الحقيقة والمجاز اولى **المقام الثاني**
في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعراه عن الفائدة اسقطناه من البين الثاني في بيان
اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاص والعام لان الواضع اما ان يكون واضع اللغة ام لا وعلى
الثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جمعا معينا بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون كل اهل اللسان ولا يختص
بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة لذي القوائم الاربع فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا فهو الثالث **المقام**
الثالث في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين الموضوع في الاوضاع النوعية
اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي
وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصيا ان يكون تحته افراد متفقة الحقايق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة
من اللافظين فهو نوع لافراده المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعا ان يكون تحته انواع مختلفة الحقايق كهيئة فاعل فان لها مصاديق
كثيرة كضارب وعالم وقائل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات
والمركبات اسمية او فعلية اخبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما
ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما ان يحصل بل نحن نفهم من التتبع في مثل الاوضاع ان الواضع راض باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا بعد
ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات مما ذكرناه انفا من المشتقات وغيرها من قبيل الاول ووضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق
بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات وضعها نوعي فلم يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال
المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك لما عرفت من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر واما
الثاني فاختلفوا في ان الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بمعنى ان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئياته المتصورة في ضمنه
اجمالا ويكون هذا النوع المتصور عنوانا لها لا نفس الموضوع فقيل بالاخير لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون استعمال المشتق في معنى لا حقيقة ولا مجازا
لان الافراد اذا لم يكن موضوعة فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لان اتفاقهم على توقف صحة
المجاز على الوضع وان المجاز بلا وضع باطل وفيه اولا النقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم الخاص استعماله في المسمى على هذا لا يكون
حقيقة ولا مجازا لان الواضع لم يضع كل لفظ زيد يصدر عن اي شخص للرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات
ان الموضوع هو الجزئيات اعني ضارب وناصر قلنا ان كلا منهما متعدد باعتبار صدوره من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي لا
يكون حقيقة ولا مجازا على زعمك الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد من افراد
المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي قائل صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض كما لا يرد انه على هذا لا فرق
بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل من غير ملاحظة امر اخر بخلاف النوعي
فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف لفهم العرف لانا نرى ان القائل باني وضعت

لفظ

الاستعمال فيه ثم لهم في تشخيص الواضع كلام اسقطناه لعراه عن الفائدة ثم الوضع باعتبار الواضع اما لغوي او عرفي عام او خاص وباعتبار الموضوع اما شخصي ان كان شخصا خاصا من اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا عاما كهيئة فاعل ونحوها مما يندرج تحته انواع مختلفة الحقيقة سواء استفيد ذلك من جعل الواضع او من التتبع الكاشف عن رضى الواضع وحصره ومن هذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي كما يقتضيه المرام العام الاصولي حذرا من عدم كون الاستعمال الخاص لا حقيقة ولا مجازا

نتايج

بيان ثم اذا شك في كون الوضع نوعيا او شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه وحذرا من اللغوية بل العبرة ان كان الواضع بشرا ثم كل من الموضوع له والة الملاحظة
عامان او خاصان ولا اشكال في وجود القسمين او الاول عام والثاني خاص ولا ريب في عدم وجوده او العكس فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده والمتاخرون على
وجوده في مثل الضمائر والحروف واسم الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص لا انهما عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا او كاشفا عن اللغة
والاصل عدم الالتفات الى الشهرة وللزوم المجاز بلا حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى ثلاثة وعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام ضمنا مجازا ولتنصيص اهل اللغة بان

لفظ زيد لابني بدان كان يصدر من اي قائل موضوع لابنه بلا تحليل ذلك اصلا وثانيا الحل لان الواضع اذا وضع هيئة الفاعل لذات صدر منه
المبدء فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجود له اصلا الا في ضمن الافراد فجعله موضوعا مستلزم لكون الافراد موضوعا فظهر فساد مدرك هذا القول لكن لا
دليل على بطلان اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في انه نوعي او
شخصي فالاصل يقتضي الحكم بالاول لان النوعي اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الخالق او المخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي
لانه ان كان الاول لزم اللغوية لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فائدة النوعي فبعد امكانهما معا يكون ارتكاب المتعدد لغوا وان كان الثاني فمضافا الى اللغوية ربما يلزم
عليه العسر والعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والة الملاحظة فكل واحد منهما قد يكون عاما
وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه
خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده وهو الاظهر لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة
هو المسمى من وراء الجدار هو الشخص الخارجي من الغايب المذكر لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا واما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم مع ان الوضع
الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع او متعسر او لغو فان قلت ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا اللغة قلنا بضميمة اصالة
الاصل عدم النقل يتم المطلب فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة عدم رفع المؤانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي وهي لا تجري فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين منهم من
يقول بانه مثلا موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات لا غير وعلى
التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون مؤانسة في البين حتى تقول الاصل عدم رفع تلك المؤانسة اذ المؤانسة انما يحصل من كثرة
الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعيينيا فيجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان كان تعينيا فيجري فيه اصالة
عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا يوجب عدم جواز الاستعمال في الخصوصيات
الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل اللفظ فيه اصلا ولا شك ان تحصل الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل
عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الاصل ان يكون وضعيا فان قلت في هذه الشهرة
موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضعية قلنا الاصل عدم الالتفات اليها ومجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو لم يكن كذلك لزم كون الضمائر
واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او غير واقع او نادر الوقوع
القادر لا يحمل ما نحن فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق المشكوك بالغالب لا النادر **الثالث** انه يلزم على قول القدماء عدم
الفرق بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ المميز بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فلو كان الموضوع له في الحرف
المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له فيه الجزئيات الخاصة ثبت المطلوب وهو وجود القسم
الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في اللفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء ما يكون على حرفين ومن الحروف ما يكون على ثلاثة احرف
فان قلت ان بذلك يثبت كون الحرف كلا خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي مضافا الى انه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهمات الاسمية فان
قلت تقسيمهم الكلمة الى الثلاثة انما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمالات اذ لم ينقل بلوغهما حد الوضع التعيني والكلام انما هو بالمعنى الحقيقي الوضع الاول
والتقسيم الى الثلاثة فيه غير معلوم وعليه لا يلزم ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمالات فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول
الوضع الثانوي في الخصوصيات مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ
في المفهوم الكلي ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرف بل هو مستهجن وذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا
له والا لصح الاستعمال فيه عرفا فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم ايضا يسلم انه لم يستعمل في الكلي لما عرفت سابقا من
ان القدماء على فريقين ولا يقول احد منهما باستعمالها في الكلي مضافا الى ما مر من تبادر الخصوصيات وهذا التبادر لو لم يثبت الوضع فلا اقل من اثباته الاستعمال
في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما اعترفت به
قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتى على مذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع النوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا و
الشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على
مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتسمية بالحقيقة لا يتم الا اذا كان حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ
فيها اذ لم يستعمل في غيرها حتى تكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضع الضمائر واسماء الاشارة عاما والموضوع له كذلك لزم كونها من باب متكثر المعنى ضرورة
انها ليست بمتحد المعنى والمتكثر المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول وهذا خارج عن الكل اما عن غير المشترك
فظاهر واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك واذا بطل كونها من متكثر المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له خاصا لتحد المعنى
قلنا اولا ان المحذور مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم المعنى اما متحد او متعدد اما مطلق المستعمل فيه او مطلق الموضوع له او الموضوع
له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى وليس داخلا في الاربعة فيلزم بطلان الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى
وقد عدوها من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من الاقسام منحصرا لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم
خامس لمتكثر المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم بالاربعة مبني على طريقة القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة على ما استقر

في مثلا حقيقة في الظرفية ولا حقيقة الا بعد الاستعمال الا في الخصوصيات وللخصم وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل

نتايج

أصل في وضع المشتق

المشتق يطلق على ما اخذ من شيء آخر بان كان له مأخذ من الالفاظ ويدخل فيه المصادر وعلى خصوص الاسماء المشتقة والكلام هنا في الاخير فاعلم ان وضع المشتق نوعي حذرا من تعدد الاوضاع ولزوم اللغو والعسر او العذر والاصح انه وضعه قابل للقسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي او الاستقبال او الحال او حال التلبس و القدر المشترك بين الاول والثالث والثاني والثالث نسخ

على عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب فان قلت لو كان قسما خامسا لم صح حصرهم بكونه مشتركا معنويا فقلنا اولا انه اراد ان هذا مثله في عموم آلة الملاحظة وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كما اقتدائهم بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو باطل قلنا ان اردتم التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه ممنوع هذا ان قلنا بان الواضع هو البشر والا فلا ايراد من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء وهكذا في تلك المذكورات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي ويؤيده ان الغرض الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق **ضابطة** المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء آخر بان كان له مأخذ من الالفاظ ويدخل فيه كل الافعال والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة هي ض ر ب مثلا بالترتيب وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس موادها المصادر اذ المصدر ليس ملحوظا في المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل مادة المشتقات هي مادة المصادر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحدة من تلك الهيئات وقد يطلق على خصوص الاسماء المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق والثاني في ان آلة الملاحظة فيها هي الموضوع لها المشتق ام لا والثالث في انه حقيقة في الماضي ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع سائر الهيئات غير المصادر حذرا من لزوم اوضاع لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو والعسر او العذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي في تلك الحادث في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له الخاص في الالفاظ اختلفوا في ان وضع المشتقات من هذا الباب ام من باب الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصيات هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل الخصوصيات الاضافية كضارب فان قلنا بان وضع لهيئة ضارب عام كان مفادها من اتصف بالمبدأ وان قلنا انه خاص كان مفادها من اتصف بالضرب ولكن من اتصف بالضرب ايضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ او كليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ كون الاول كليا منطقيا والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يراد به التوزيع او التعميم بمعنى اني وضعت ما كان على زنة فاعل او كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ اي مبدأ كان ولا نصدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدأ ما كالقتل والعلم وغيرهما فيصدق بعد كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الاخرى ام اني وضعت ذلك لكل من قام به المبدأ بنحو التوزيع والتقسيم فينقسم كل من هذين القسمين من الاول الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع فبقي صور اربعة فقيل بان كلا منها صحيح لا بأس به والمشتق قابل لكل منها وان الوضع على التقادير الاربعة عام كالموضوع له ونحن نقول فحصول كون الموضوع له كليا منطقيا سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا نمنع الصغرى اي كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ونسلم الكبرى على ذلك التقدير اي كون الوضع والموضوع له عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اي كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلمة واما الكبرى اعني كون الموضوع له عاما كالوضع ممنوع بل الموضوع عام والموضوع له خاص اما الاول اعني منع كون الموضوع له في المشتق كليا منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدأ الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص متصف بمبدأ خاص من المادة يعلم ان هذا المبدأ الخاص الغير المعين المدلول عليه بالهيئة هو الضرب واما على ما يقول هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص متصف بالمبدأ الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدأ الكلي بمبدأ خاص معين في الخارج غير معين من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدأ وعندنا شخص متصف بمبدأ خاص ولكن يعلم تعيين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا **الثاني** انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه فرعا بلا استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستفاد من ضارب هيئة ومادة الشخص المتصف بمبدأ الضرب وهذا لغو وهجو واما الثاني اي منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بانه العام الاصولي فظاهر من ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصيات الاضافية لا الحقيقية والخصوصيات الاضافية هنا انما هي افراد العام الاصولي الموضوع له بالفرض المتصورة اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك الافراد فاذا اراد الوضع لتلك الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لاحظ الكلي وجعله مرآة لملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها **والحق** ان وضع المشتق قابل للقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص و **اما الثالث** فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال او الحال والاستقبال وعلى التقادير المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يقال على من ضرب في الامس ضارب ويراد انه ضارب الان اي يراد به معنى ضرب بعلاقة ما كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فيتصور فيه تلك الاربعة ايضا فذلك ثمانية واما الحال فكان تقول زيد ضارب وتريد به انه ضارب حال

النطق

ثم المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على وجهين ومحل النزاع من تلك الاستعمالات غير محرر والاصل فيه التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسألة قدر متيقن في كونه حقيقة والا فينفى الحقيقة فيما عداه بالاصل لانه عدم الاشتراك وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر آكل الجيف وقد ذكروا في استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ اقوالا كثيرة واطالوا الكلام في نقضها وابرامها نسخ

النطق فاما ان يريد به الزمان من اللفظ ام الخارج واما حال التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ كالرابع في الماضي والمستقبل والثاني في الحال واما القدر المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدأ من الذات حالا او ماضيا واما القدر المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تفيد حقيقة الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة تفيد اتصاف الذات بالمبدأ ان حالا فحالا وان ملكة فملكة وان حرفة فحرفة بان يستعمل المبدأ في الحال او الملكة او الحرفة ثم انه قد نقلوا ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي والاستقبال كذلك القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو في القسم الثاني من الماضي ونقلوا ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط وعدم القسم الثالث والرابع من الماضي الذي هو خلاف التلبس محل النزاع واما القسم الثالث من الماضي والمستقبل فمسكوت عنه في كلماتهم ونقلوا ان المشتق حقيقة في القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول من الماضي لا ريب في كون الاستعمال فيه مجازا اتفاقا لانه استعمال في غير ما هو له واما مجازيته لفظ الضارب فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط في حال التلبس مطابقته حال النسبة الحكمية مع زمان الاتصاف بالمبدأ فمجاز ايضا وان كان المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدأ بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدأ وان لم يكن فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة عكس صورة كون المشتق حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه ليس مورد علم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من كل تلك الموارد المذكورة وكذا لا مورد علم فيه تفصيلا بمجازية لفظ المشتق اتفاقا وكذا محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف نعم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني من الماضي محل النزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتمييز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروه تحتها البول وتفصيله ان اطلاق المثمرة على الشجرة يتصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة بالنوع فان كان المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في القدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا فقس وان جعل المراد من اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود ملكة الثمرة وان لم توجد بالفعل ما لم ينتف الملكة بيبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا فقس وان جعل المراد من المثمرة الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة وغيرهما ان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس ان جعلناه حقيقة في حال التلبس وان جعلناه حقيقة في الماضي خاصة وايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة وصدق الشجرة عليه وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر آكل الجيف فان اكل الجيفة قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون نوعيا فقس حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسألة كثيرة اثنان منها التعدد وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل المتأخرين منها انه حقيقة في ما انقضى عنه المبدأ مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل المتأخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ اذا كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار مجازا في غير ذلك كالضرب والظان مراده من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ في القسم الاول انه يقال لمن هو مشغول بالتكلم انه متكلم وان كان بعض الكلام منقضيا وليس مراده ان المتكلم في الامس يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين السيالة وغيرها ولم يحرر دليله ولم يطابق مطلوبه باطلا ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدأ اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايضا دون ما اذا كان من الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك ان الحدوث اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من افعال كالتكلم حيث لو اراد الشخص الاتيان بالفعل الاخير انتفى الاول لكن الاخبار بخلاف الحدوثي فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايضا كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرأ على المحل ضد وجودي فليس بحقيقة وبين ما لم يطرأ فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدأ ثم الاصل في المسألة التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسألة قدر متيقن في كونه حقيقة والا فينفى الحقيقة به وننفي الحقيقة في غيره بالاصل عدم الاشتراك كما ان الظاهر ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل اما من جهة كونه حقيقة في حال النطق فقط او في حال التلبس او في القدر المشترك بين الماضي والحال والحاصل ان كون هذا في الجملة حقيقة اتفاقي ظاهرا وح عند الشك في كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا بطريق هو محل النزاع يصير تعدد الوضع مشكوكا فينفى بالاصل **واما تحقيق الحق فاعلم** انه يمكن ان يقال ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة سلب ضارب عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدأ فيصح ان يقال لمن ضرب امس انه ليس بضارب وكذا المستقبل فمن تركب عدم صحة السلب وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك وثانيهما تبادر الحال من قولنا زيد ضارب او قائم او جالس وفيهما نظر اما الاول فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بل هو لا يستعمل الا في المتلبس بالضرب فاندرج ذلك في افراد التلبس وصحة السلب انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة انك لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايضا كقولك هذا خمر واما الثاني فلما ذكر من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق بل من الجملة ويمكن ان يقال يكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم التبادر في مثل قولنا زيد قاتل عمرو مع صدوره القتل قبل ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان زيدا ليس بقاتل عمرو **الثالث** ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس واللفظ المستعمل في معنيين اذا لم يوجد بينهما مناسبة فاللفظ مشترك لفظي بينهما

والحيوان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب واتفاق النحاة
على افتراق الاسم من الفعل بان الاول لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الثاني وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا وبمعنى المستقبل كذا لاحتمال
ان يكون المراد المعنى المجازي وينفي الحقيقة فيما عدا ما ذكر بالاصل حذرا من الاشتراك وعملا بتبادر الغير ثم المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدأ لكن المبدأ ان
كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكك وهكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس
بالمبدأ ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم ونحوهم كلها حاليات لكن في بعض الاشتقاقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صار مشتركا بين الاثنين او الثلاثة كما في القاري فانه يراد منه الحال والملكة والحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب فلابد
من ملاحظة الموارد

اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او الخارجية

الاصح وضع الالفاظ للمعنى اللابشرط لا المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا للامور الخارجية كك ولا التفصيل بين ما لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ولذا يصح السلب بعد تبين الخطاء ولم يحكم بامتثال المامور مضافا في الاحتمال الثالث الى النقض بمثل المعدوم وتظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال في الاتيان بالمعتقد نتايج

وان وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكك وان شك في ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل فيلحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم بالملاحظة
حكم بالمجازية فنقول ههنا ان المناسبة موجودة ومن الظاهر ان مستعمل المشتق في الماضي ابعد اعم من ان يكون بطريق خصوصية الماضي او القدر المشترك بينه وبين
الحال فان الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة **الرابع** ان النحاة قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فظهر من ظواهر كلامهم
حقيقته في الماضي **الخامس** انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجاز بلا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون المتكلم على المشغول
بالكلام وان كان متنفسا او ساكتا قليلا او وان لم يكن ساكتا ولا متنفسا ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة الى الكلمات المتقدمة اطلاقه على ما مضى
ولا يمكن الاطلاق الحقيقي بالحال الا هنا اذ الكلمة بمجرد وجودها تنقضي فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بلا حقيقة
لعدم استعماله الا في الماضي فلابد ان يكون حقيقة في الماضي ويثبت الاثر في غير المصادر السيالة بعدم القول بالفصل اذ ذلك التفصيل انما نشأ من المتأخرين
والا فالمتقدمون مطبقون على عدم الفصل **السادس** انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة
فيثبت الاثر في الباقي بعدم القول بالفصل **السابع** انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم جواز الاستدلال باية السرقة والزنا اذ ليس المراد القطع والجلد
حال السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب بعد **والجواب** عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته **فاعلم** ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا
على اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وذلك من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار كما
في العالم والقائم والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن المتلبس بالمبدأ في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا يصح
ان يقال لمن ضرب بالامس انه لم يكن ضاربا وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غدا انه لا يصير ضاربا ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بان الاسم لا
يدل على الزمان وضعا بخلاف الفعل وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا وبمعنى الماضي كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي
اذا ظهر ذلك قلنا انه بعدما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر وتبادر الغير بالنسبة الى الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة الحال
في التلبس علمنا اجمالا ابطال تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكمة بالحقيقة في الماضي مضافا في الاول الى وجود التنافر ولكن لا يظهر لكثرة الانس ولذلك لو
اثبت بلفظ امس المعين للزمان المستفاد من الامس كقولك زيد ضارب عمرو امس يحصل التنافر ظاهرا ايضا سلمنا عدم وجود التنافر ولكنه لعله لاجل كون
المجاز مانوسا فان دلالة عدم التنافر على الحقيقة اغلبي لا انفكاكي لوجوده في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر الذي هو قطعي للقطع
بعد وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قاتل عمرو المضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك
كقولك زيد ليس باسد يرمي بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان ويكون عين السلب وليس قرينة خارجة عن اداة السلب كما هنا وفي
الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلا وظهور الملاحظة جلية انما هو في الاستعمالات التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك تامل
فيما يجيء فيه الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند
العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى الذي هو قدر مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلم الا ان حمل المطلق على الفرد
الشايع الظاهر انما هو لكونه قدرا متيقنا وذلك لا يتصور هنا لدوران الامر بين المتباينين اذ بعد احتمال ارادة الفرد الغير الظاهر اي ارادة الكلي في ضمنه
لا يحصل التيقن في الفرد الظاهر سلمنا لكنه لا يعارض النص المذكور انفا وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبسا بالتكلم ومعنى
التكلم ليس فعل الكلام حتى لا يصح ان يقال لمن يتنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقيا حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلا اكثر
من التنفس في البين بل هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفيا فيصح ان يقال المتكلم للمتنفس بل الشارب في البين فالتلبس به انما هو بحسبه وليس ههنا مجاز
بلا حقيقة بل الحقيقة لارادة حال التلبس وفي السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حالة النوم ايضا في خزانة الاعتقاد وفي السابع الى انه فهم
الغير من القرينة وهو ان القطع دائما او غالبا يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا **وتفصيله** انا نقول ان المفرد من المشتق لا يتبادر
منه الا حال التلبس وهو معناه الحقيقي ابدا ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية
والشاهد على ذلك ان من التركيب الخالية نفهم وان وضعت موضع المشتق جامدا وقد يستفاد منه مطلق الاتصاف بالمبدأ كقولك اكرم العالم واهن
الجاهل وهذا يكون غالبا في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة التركيبية المضي وهذا يكون غالبا في الصفات الغير الثابتة الغير
الدائمة كضرب السرقة والزنا والابراء من الاجر وذلك لا ينافي كون المشتق حقيقة فيما ذكرنا ثم ان التمسك بعدم القول بالفصل في الثلثة
الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث
افادته الحال او الملكة او الحرفة فمجمله ان المستفاد من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدأ لكن المبدأ ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكك وهكذا
ولكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد
كالضرب والعلم والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط والنجار
ومحلها هيأة لو استعمل في الحال كانت مجازات وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين او الثلاثة كما في لفظ القاري
فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب وهكذا لابد من ملاحظة الموارد **ضابطة**
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام لنفس المعنى لا بشرط شيء من
الامرين ام الالفاظ التي لا مصداق لها في الخارج كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور الذهنية بالوصف المذكور وما سواها للخارجية كذلك على اقوال

ونظر

اصل في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية او المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر والاستقراء وذم تارك الفحص ولزوم
كون مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل والنسبة بين هذه المسئلة وسابقتها اعم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص وفي الشبهة المحصورة **اصل في تعارض العرف
واللغة** اذا تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اللغة لاصالة تاخر العرف او العرف كما هو المشهور او
التوقف وجوه والاوجه تقديم اللغة لان مرجع المعارض للاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع فلو قال اللغوي في اللغة كذا وفي العرف كذا احتمل تقديم العرف نتايج
الى تعارض العرف

وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمروا انه زيد فاكرمه فعلى الاول هو ممتثل بخلاف ما عداه وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصلوة
الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القائل بالوضع للامور الخارجية والتصويب على مذهب القائل بالوضع للامور الذهنية والحق في المسئلة
هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر منها نفس المعنى لا بشرط لا التقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد ولا بحصوله في الخارج
وثانيهما الاستقراء فانا لما تفحصنا وجدنا الواضعين من حين الوضع لا يعتبرون الا نفس العنوان مثلا فاختبر نفسك في تسمية ولدك تجد انه الحق للتشكيك
وهو واضع اللغة بالغالب فان قلت لو لم تكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو راينا شبحا من بعيد واعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو فنسميه
اولا زيدا ثم عمروا وليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا اولا ان هذا لا ينافي كون الالفاظ
موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ والتعبير عنها بها انما هو باعتقاد المتكلم اذ لا سبيل الى الواقع في التعبير عنه
الا بمطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر وثانيا نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر او مطلقا فان قال بالاول فالدليل مقلوب عليه اذ لو كان كك لما تغير الاسم وان قال بالثاني ففيه انه
خلاف المتبادر وانه لو كان كك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد ولا انه زيد في الشبح المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باعطاء زيد
درهما ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمروا المعتقد ولا انه زيد حتى بعد ظهور انه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الذهنية
اولا بانه خلاف المتبادر وثانيا بالنقض بالفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالمعدوم واما بطلان مذهب المفصل فللتبادر والاستقراء المذكور بل هو
يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية ام المعلومة وتحقيق
الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال لان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور
المعلومة يقول انه لو امر باعطاء درهم للعالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الاعطاء الا بعد علمه بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص
عنه اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من علمت انه نحوي اما من يقول بالوضع للامر النفس الامري فهو يقول في المثال بوجوب الفحص عن العالم النحوي من
باب المقدمة اذ معنى الامر حينئذ اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع عالما نحويا علمت به ام لم تعلم فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن لمن قال في المسئلة
السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل للمعلوم فان قال بالاول لم يلزمه الفحص وان قال
بالثاني لزمه وكك من يقول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا فحص عليه والقول بوضعها للامور النفس
الامرية فلازمه الفحص فالنسبة بين كل من الذهني والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول الثاني **الثاني** يظهر
ثمرة النزاع في لزوم الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثل اية النبأ وفي الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا فان قلنا فيه بان الحرام موضوع
للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري ومنصرف الى المعلوم بالتفصيل فكك وان قلنا انه
موضوع للامر النفس الامري وليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة واما جعل التخطئة والتصويب من ثمرات هذه
المسئلة فضل كلام **الثالث** الحق وضع الالفاظ للامور النفس الامرية للتبادر والاستقراء المتقدم وايضا لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما
كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن بشخصه معلوما عنده وامكن تعيينه بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم
كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامر النفس
الامري لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لانه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه فلا كلام واما يستمر الاشتباه فان
كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا لعدم لزوم الاجتناب او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع
المحتملات او ترك جميع المحتملات اذا كان الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دائرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا
باليقين فيستصحب وان لم يكن كك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا حكم بالتخيير مع القرعة كما سيجيء انشاء الله مفصلا **ضابطة** اختلفوا فيما اذا
تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متاخر بالقطع عن
زمن صدور الخطاب عن الشارع واما مقدم عليه بالقطع بان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا انقطع بتاخر العرف عن زمن صدور الخطاب
سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا انقطع بهجر اللغة قبله لا اشكال في الصورة الاولى في تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية والكلام انما هو في الثالثة
وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص عن القرائن فان وجدت القرينة على المراد فهو والا فان كان
للشارع في هذا اللفظ اصطلاح خاص حمل اللفظ عليه والا فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخلو من امور خمسة اما ان يكون
معنى عرف زمان ذلك الشخص معلوما واللغة مجهولة علمنا بمقتضى العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل وهذه الصورة ليست محلا للنزاع لانه لا يقال انها
معارضة باصالة تاخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة لتلك الصورة لا تخرج عن صور اربع لانه اما ان يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة
مع الشك في معنى المستعمل فيه او يعلم عدم الاستعمال اللفظ فيه لكن مع القطع بعد وجود ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعمال ذلك في
في ذلك الزمان ووجود معنى لفظ غير فيه ولكن لا نعلم انه ذلك اللفظ ام غيره او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا فاما الصورة الاولى
فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تاخر الحادث بوجهين الاول انه مستلزم لتعدد الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض
بخلاف اصالة عدم النقل **الثاني** انه باتفاق مني ومنك ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك في انه هل هو ذلك المعنى العرفي

في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية لا المعلومة

في تعارض العرف واللغة

اصل في تعارض عرف السائل والمسئول اذا تعارض عرفا السائل والمسئول ففي تقديم عرف السائل او المسئول او بلد السؤال مط وان وافق عرف السائل او لمن وافق عرف المسئول وان وافق عرف احدهما او التوقف وغير ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسئول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل به ثم اما عالمان او جاهلان او مختلفان ثم المسئول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايض يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت الى غير ذلك من المرجح الكل بناء العرف وحكم القوة العاقلة كما لو كان المسئول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور عقلا حمل كلامه على اصطلاحه تنايج الاقسام

ام غيره فكما ان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذا الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تاخر الحادث التي مرجعها الى اصالة عدم تقدم الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي والوجه ظ واما الثالثة فيعمل فيها ايضا بالعرف لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تاخر الحادث واما ان يكون عكس ذلك اي يكون معنى عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل في عرفها الى معنى اخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول الفقاهتية العملية واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب او يحمل كلامه على العرف فذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فقيل بتقديم اللغة لاصالة تاخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف واجيب عن اصالة تاخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه وههنا المشهور تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المخالفة معانيها العرفية مع اللغوية مع وجدان عرف الشارع على طبق عرف المتاخر فهو مم لانه ليس للاصول متعددة ولذا اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان الشهرة حجة اذا لم يعلم مستندها ولا فساد مستندها وههنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجيتها في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة واما التوقف فحجته تعارض الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة والاصل المبنى من متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة او بعده بقليل على هذا نقول اولا ان المقصود الاصلي من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاوراته عرفية فيجب تقديم اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة في الزمن السابق على زمنهم المهجورة في عرفهم كيف زمن النبي من اوايل العرب ولا نقلوا ايضا عن العرف المتاخر عن عرفهم لانه لا يتصور واذا تبين ذلك ظهر ان التعارض بين العرفين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع الذي يسمونه لغة فحمل كلام الشارع على العرف الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد ولازمه تقديم اللغة وقد ظهر اذا ذكر المقامات الاخر وهما ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال **ضابطة** اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسئول فقيل بتقديم عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل باقوال اخر والتحقيق ان ههنا صورا لان كلا من السائل والمسئول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا به فهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان من تلك الاربعة وهما صورتا علم المسئول باصطلاح السائل سواء علم هو باصطلاح المسئول ام لا تنقسم الى اربع صور لان المسئول اذا علم باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السايل ايض يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا يلتفت فاحذ هذه الثمانية مع الاثنين الباقيين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسئول او بلد السائل او بلد غيرهما تبلغ ثلثين والثلثون مع ملاحظة كون مدلول اللفظ الصادر من المعصوم من المقادير والموازين او غيرهما يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسئول جاهلا سواء كان السائل عالما ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسئول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرهما فهو تقديم عرف المسئول في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه بقي ههنا صور وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسئول عالما بعرفه سواء علم المسئول علم السائل باصطلاحه او عدمه او كان شاكا او غير ملتفت وسواء اعتقد المسئول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر سيجيء حكمها ان شاء الله اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسئول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل باصطلاحه او غير ملتفت بعلمه به قدم عرف المسئول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف تحمل رواية الف ومائتي رطل على العراقي حيث سئل المعصوم عن الكر والسائل عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم سئل عن الكر في مكة فاجاب بستمائة رطل وذلك محمول على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الف ومائتي رطل عراقي فذلك قرينة الحمل في الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني وان كان معتقدا بجهله به قدم عرف السائل لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسئول الاغراء بالجهل ولغوية كلام المسئول وان كان شاكا فلو كان شكه بدويا يزول بملاحظة كون اغلب الواردين في البلد عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسئول والا فالتوقف لان بناء العرف ح لعين الموازين والمقادير تقييدها فاذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مط سواء اعتقد المسئول علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومعارضه لو وقع السؤال في بلد غيرهما فالمسئول اما ان يكون عالما بعرف ذلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى التقادير الاربعة اما ان يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام ستة عشر فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مط وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال الثمانية من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مط

ي ع

اصل في الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد بيسير انما هو من باب المجاز للتبادر وصحة السلب ولزوم التسلسل لولاه فلا تسامح في الشرعيات وان حصل التسامح في العرفيات في الامور الحقيرة ودلالة الامارات للاحتياط او للاصول اللفظية **اصل** في الحقيقة الشرعية تطلق المتشرعة على كل من تدين بدين الاسلام ولو غالبا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعينيا ام تعيينيا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي واما التفويض الوارد في الاخبار فمن باب الاذن في بيان الاحكام على طبق الصفات لا بجعل الحكم كما ظهر ثم الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها

اي في كل الاربعة وان اعتقد بجهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحه ايضا قدم عرف السائل والا فالتوقف مط اي في جميع الثلثة الباقية وان كان المسئول جاهلا بعرف ذلك البلد فان اعتقد جهل السائل باصطلاحه حكم على عرف بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلثة الباقية هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسئول عالما بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسئول فهذا ايض ينقسم الى تلك الستة وحكمها حكمها بعينها واما الصور الستة عشر التي بقيت في صورة كون المسئول جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسئول بعرفه فحكمها حكم الستة عشر السابقة بلا تفاوت الا في شاذ من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر عن الامام من المقادير والموازين والمساحات وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بعدد الاقسام السابقة والاحكام ايض كما سبق لكن الصور المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسئول عالما بعلم السائل بعرفه ويعرف ذلك البلد فالحكم هنا التوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف ذلك البلد واستخراج احكام الصور بالرجوع الى بناء العرف ان تلك البلد كورة انما هي الاقسام المثمرة والا فالاقسام ترتقي الى الخمسمائة **ضابطة** اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد بيسير هل هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح البحث برسم مقامات **الاول** في تشخيص الحقيقة والمجاز والحق انها حقائق في المقادير والموازين المعينة واطلاقها على الزائد والناقص على سبيل المجاز والمسامحة للتبادر في التمام وصحة السلب عن الزائد والناقص وما يرى في بادي النظر من التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن والغفلة عن الزيادة والنقصان لقلتها مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال باتيان مثقال من الحنطة اذا امر باتيان من منها **الثاني** انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول لان الاصل قد ولكونها من الغلبة الحاصلة مندرجة قطعا **الثالث** في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايض لو شككنا في حال العرف او علمنا بكونهم شاكين في جواز المسامحة وعدمه فهل المرجع هو الاصول اللفظية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز وح فهل المرجع الاصول اللفظية ام العملية للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك ابتدائي **الرابع** في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يتصرفون الصلوة في قدر من ثمانية فراسخ بشبر هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المداليل الحقيقية لتلك الالفاظ فيه اشكال من ان الالفاظ حقايق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف غايته ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم القواعد اللفظية مع القواعد الاصولية العملية ايض لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط **الخامس** في ان مسامحتهم هل هي ثابتة في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامحون في بعض الموارد كالمسافات والموازين المروية **وليعلم** ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين ساعة وقطعة من الزمان الساريه فيها ويشهد لهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربعة فراسخ مع الرجوع ليومه لكون مذهبهم كفاية الرجوع في الليل في لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيها ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فصاعدا بيسير وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في مجازيته في الاطلاقين الاولين انما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول في الالسنة ايض حقيقة فيه ومما ذكر يظهر وجه الاشكال على جماعة من العلماء حيث حملوا اليوم في قوله ع مسير يوم على يوم الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاق اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل وآخرهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه لكن المتبادر من تركيب قوله ع مسير يوم هو مسير يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف في مسير يوم المسافرين ثمانية فراسخ **ضابطة** في الحقيقة الشرعية وفيها مقامات **الاول** في بيان معنى لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا والثاني موضوع لكل لفظ استعمله الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة تعيينيا كان ام تعينيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي ع غلط وما يقال من انه زاد في اليومية ركعتين وانهما فرض النبي وانه ع سن غسل الجمعة وانه تعالى فوض بعض الاحكام اليه ع فمعناه انه تعالى فوض بيان الاحكام المخلوقة لتعلقاتها التابعة للصفات الكامنة اليه ع لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق الاحكام اليه ع فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة العاقلة الملهمة لللباب الالهي نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع المبين عليه ع اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لا يصح اطلاقه على الائمة ع بل على العلماء ايض الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيانه عنهم بالائمة ع **الثاني** في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشرع والزوايد شروط وقيود تفهم من الخارج كما عن القاضي وثمرة هذا النزاع تظهر في اجراء اصل العدم في ماهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مط سواء كان الشك في الاجزاء المقومة او غير المقومة او في الشروط بخلاف غير القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مط وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء المقومة دائما في غيرها فيجوز مط شروطا كانت او اجزاء للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم وغير المقوم هو ما ينتفي بانتفائه المطلوب وان صدق الاسم فيجوز اجراء الاصل مط على مذهب القاضي

...عدم كونه الا زمن ... بمسلما الا ان يجعل الدعاء اعم من اللفظي والقلبي لان تقييد المطلق بالمنفصل ... الا ان يكون ...
في الاركان ثم تظهر الثمرة فيما بينهم في اجزاء الاصل في الاركان وفي الحمل على المعنى اللغوي عند فقد القرينة بناء القائل بالحقيقة الشرعية ثم بعد ثبوت استعمال الشارع
في كل الانحاء تعيينا ام تعينا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين مطلقا او في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي
الصادقين او عدم الوضع مطلقا وجوه نتايج

انه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق الماهية اي ماهية مدلول اللفظ وصدق الاسم وانما الشك في التكليف في التقييد والاصل يقتضي البراءة والاطلاق بخلاف الصحيحي مطلقا والاعمي لو كان شكه في الجزء المقوم لعدم تحقق الماهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واصل الاشتغال ان تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمي لانه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء كلها مقومات وكذا الشرائط ايضا مقومة للماهية وان كانت خارجة لعدم تحقق الماهية وعدم صدق الاسم الا بها والفرق بين جزء الماهية وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقق الماهية على خلاف العادة بدونه لتحقق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلا تأثير الفاعل شرط لتحقق الشيء لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر في صدق الاسم بخلاف الجزء المادي او الصوري فان صدق الاسم بدون تحقق الجزء مع غير معقول ويظهر الثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية ايضا في صورة تجرد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي وعلى المعنى الشرعي عند القائل بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل في هذا النزاع مع القاضي لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال في الماهية المخترعة فتامل وكذا الاصل العملي معه لان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم لنفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضي اولا باتفاق الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ استعمالا في الماهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذي هو حجة في الموضوع المستنبط وثانيا ان لا زمه عدم كون الاخرس مصليا اذ لم يكن مقتديا اذا الصلوة لغة اما بمعنى الدعاء او الاتباع وليس فيه شيء منهما مع انه في العرف يصدق عليه المصلي الا ان يقال ان الدعاء اعم من اللفظي والقلبي ويتبادر خصوص اللفظي عند الاطلاق تبادر اطلاقي لعدم صحة سلبه عن القلبي وثالثا بان المجاز والاستعمال في الماهية المحدثة المركبة لازم على مذهب القاضي ايضا لانه قائل بحصول التقييد في المعنى اللغوي وان الشروط قيود خارجية كما صرح نقول ان اصح الاقوال في تقييد المطلقات ان ما كان المقيد فيه منفصلا او كان المطلق متعلقا بالمستقبل كقوله اقيموا الصلوة ونحوه فهو موجب للمجازية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلوة والا اذ لو اريد من لفظ الصلوة في المثال مطلق الدعاء ثم اريد من الالفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم النسخ وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المثبتة للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلوة مجازا مستعملا في المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضي اني اسلم هذا القسم من الاستعمال المجازي المسبب عن تقييد المطلق لكن لا اسلم المجاز الذي يدعيه الجمهور اعني الاستعمال في المعاني المحدثة المجملة استعمالا مجازيا خارجا عن التقييد على هذا يترتب الثمرة التي جعلناها بين القاضي والجمهور لانه يمكن عند تحقق اجزاء الاصل في الاجزاء وان كانت مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المعتد فكل قيد ثبت بالدليل اخذ والا دفع بالاصل كسائر المطلقات بخلاف غيره فانه لا يمكن اجراء الاصل اذا كان الشك في الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك في حصول الممتزج مع صا بقاء الاستعمال والجواب التحقيقي عن القاضي هو الاول اي الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفاظ في الماهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة اي المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعيني واخر بالوضع التعييني وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مطلقا ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات وعدم ثبوتها في المعاملات **وخامس** بثبوتها في الالفاظ المتداولة عبادة كانت ام معاملة وعدم ثبوتها في غيرها **وسادس** بالعدم في زمن النبي مطلقا وبالثبوت في زمن الصادقين عليهم السلام **وسابع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وغيرها في زمن الصادقين **وثامن** بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ في زمن النبي وفي بعض اخر في زمن الحسنين ووجه هذا **وتاسع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وفي بعض اخر في زمن الصادقين وهكذا وبعض اخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول عن بعض متاخري المتاخرين **والحق** عندنا التفصيل بين الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان كان استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي بل نحمل على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التي يكون استعمالها في المعنى الشرعي اكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي في خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه اذ اللفظ قد يكون متداولا في الخارج مع ان استعماله في المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون اكثر من استعماله في المعنى اللغوي وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان والنسبة بين القولين ايضا بحسب الموارد عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان فائدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ عند تجردها عن القرينة على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا يخلو اما ان يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا فعلى الاول لحمل على المعنى اللغوي ان يكون زمن صدور الخطاب مقدما على زمن حصول الوضع التعيني مؤخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تاخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تاخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تاخر صدور الخطاب عن الوضع هكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعييني ايضا فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعييني بالحمل على المعنى الشرعي على الاطلاق مع احتمال تاخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعنى الشرعي انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح الا حمل الالفاظ السنة عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظ المعنى بالوضع التعييني يضعوا الوضع على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على الاستعمال فلا احتياج

التفصيل

والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اغلب استعمالها فيهما في المعنى الشرعي من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه والا فلا لبناء العرف والعقلاء المتمسك للاثبات المطلق بالملطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا او بالاستقراء في احوال المصطلحين الواضعين المقتضي لتحقق الوضع تعيينا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي ونتم في غيره بالاجماع المركب لان التفاصيل لم تكن وانما نشات من المتاخرين والقلب بضميمة الاصل واضح الفساد او بثبوت مسمياتها بعض تلك الالفاظ في الامم السابقة والظاهر انهم كانوا يعبرون عنها في لسان العرب بتلك الالفاظ ولم يحصل في شرعنا الخلاف في المسمى بحيث يوجب اختلاف الوضع ولم نجد مفصلا بين الالفاظ من تلك الجهة او بذهاب المشهور الموجب للظن في الموضوع المستنبط او باستفاضة نقل الاجماع على الثبوت وعلى الحمل على المعنى الشرعي او بان العرف العام والمتشرعة يحملون تلك الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة وغيرهما بمجرد سماعها على المعنى الشرعي مدفوع بان

الى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعييني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ للمعاني الشرعية وان كان هو الرسول لكن يحمل الفاظ الكتاب ايضا على الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار وهو ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبي وعدمها في غيرها فيحمل غيرها على المعنى اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الالفاظ انما هو بالتعيين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى ان الاطباء مثلا في زماننا لو تتبعوا كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه مستعملا في المعنى المصطلح عندهم الفترة وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل لهم الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى المصطلح عندهم ام غيره بان لم يعلموا انه كما يكون حقيقة الان في المعنى المعهود عندهم هل كان حقيقة فيه ايضا في الصدر الاول كزمان افلاطون ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كلامه مجردا عن القرينة على مصطلح الاطباء وكذا حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية لتسهيل الابراز ما في الضمير فيما نحن فيه نقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فمقتضى اللطف ان يضع الشارع تلك الالفاظ لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وفيه اولا ان هذا الدليل لو افاد فهو ظني ليس بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي واما في العكس فيجب عدم النقل عن اللغوي لما ذكرت من لزوم تجشم القرائن الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين اصلا للنقل وعدمه فلا وجه لاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى ادلتهم بيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره واهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون اللفظ اولا لذلك المعنى ثم يستعملونه فيه فاللفظ من الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعيينا وفيه اولا منع الاستقراء بانا وجدنا بناءهم على استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تاخر الحادث وهو الوضع ايضا ذلك فكذا الشارع لالحاق الظن المشكوك بالغالب فهذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعينا وثانيا انه مسلم فيما كثر استعماله مطلقا فالدليل اخص من المدعى **الثالث** انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم في الباقي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل اذ القول بين القدماء منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشات تلك التفاصيل من المتاخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال باصالة تاخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركب لان احد شطري اجماعنا ثابت بالقطع وشطري هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود سلمنا انحصار قولهم في اثنين ولكن من اين علمت ان احدهما الاثبات المطلق والاخر النفي المطلق ولعل احدهما قول المفصل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف عن الوصف لا التعبد والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما نرى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال **الرابع** انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعض ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا بعد دعوى ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى واوصاني بالصلوة مردود بان هذا نقل بالمعنى لانا نقول ان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني بالعربية عبروا عنها بتلك الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلك اي حصول التسمية والوضع في الامم السابقة لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة للمعاني الثابتة في شرعنا لاختلاف الكيفية قلنا واذا ثبت الوضع في السابق ثبت في شرعنا ايضا لعدم حصول الاختلاف المغير للوضع فان لفظ الصلوة موضوع في السابق للامر القابل لهذا الاختلاف اليسير الغير المغير لاصل الموضوع له واذا ثبت في لفظ الصلوة ثبت فيما عداها بالاجماع المركب اذ لا مفصل من تلك الجهة بين الالفاظ التي كانت مسمياتها قبل شرعنا وغيرها وفيه اولا ان عدم الاختلاف اي عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ثم وثانيا منع الاجماع المركب لاحتمال وجود المفصل بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركب في المسئلة التي ارتقى فيها الى هذا المبلغ وثالثا سلمنا لكن نمنع حجيته كما مر **الخامس** ذهاب المشهور الى ثبوتها وهو موجب للظن في الموضوع المستنبط وهو حجة فيه بل القول بالنفي شاذ وعن الآمدي والرازي والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم الاجماع على الثبوت او الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفيه اولا ان الوصف غير حاصل من الشهرة بل هو في جانب التفصيل الذي اخترناه لبناء العرف عليه فالشهرة هنا ليست حجة وثانيا بانهم ادعوا الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي وهو غير الوضع **السادس** ان اهل العرف العام والخاص من المتشرعة بناؤهم على حمل تلك الالفاظ بمجرد سماعها على المعاني الشرعية سواء وقعت في الكتاب والسنة ام غيرهما وهذا يكشف عن صيرورتها حقائق في تلك المعاني في زمن الشارع وفيه اولا ان دعوى بناء العرف على ذلك مطلقا ممنوع نعم ذلك مسلم عند عدم التفاتهم الى الالفاظ تفصيلا واما بعد التفاتهم الى ان بعضها كثير الاستعمال في لسان الشرع في تلك المعاني وبعضها نادر الاستعمال فليس بناؤهم على ذلك وثانيا ان غاية ما في الباب يكون بناؤهم على الحمل وهو اعم من الوضع الذي هو محل النزاع فيما نحن فيه **احتج** النافون بعد القطع بعدم الوضع تعيينا وتعينا بوجهين **الاول** ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لهم لنقل الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف او بالاحاد فلا يفيد لان الواحد لا يفيد الا الظن وهو ليس بحجة في المسئلة الاصولية واذا بطل التالي بطل المقدم **الثاني** انه لو وضع لها لكانت تلك

اللحاظ الظني لا حجية فيه ونجشم القرائن كثيرا انما يلزم اذا كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي لا في العكس فانه بالعكس ولا مع التساوي وفقد المرجح وبان الاستقراء انما يتم فيما كثر استعماله لا مطلقا بل مقتضى الاستقراء وتاخر الحادث كون الوضع حاصلا من كثرة الاستعمال لا التعيين وبان علم الوجدان في القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على العدم ثم انحصار القول بينهم في الاثبات المطلق والنفي المطلق ثم نقل احد منهم بعد تسليم انحصار قولهم في اثنين هو التفصيل ثم حجية الاجماع المركب مع عدم الكشف ممنوع فانا نرى بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ النادرة الاستعمال وبان عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ثم وجود الاجماع المركب هنا بل وحجيته ثم كما مر وبان الوصف من الشهرة غير معلوم من طريقة العرف غير حاصل ونقل الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي لا يدل على الوضع وبناء العرف العام او المتشرعة على الحمل على المعنى الشرعي مطلقا بعد التفاتهم الى كثرة الاستعمال وندرته ممنوع مع ان الحمل اعم من الوضع ولو تمسك النافي المطلق بالاصل فقد اندفع بما مر او بان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لنقل الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر فينافيه وجود الخلاف او بالاحاد فلا يفيد الا الظن الذي ليس حجة في المسئلة الاصولية ففيه منع الملازمة الاولى ان اراد من البيان تصريح الشارع بالوضع لا مكان تفهيمهم المراد بالترديد والقرائن والثانية ان اراد من البيان انه لبيانه التصريح اذ المشاركة لا يقتضي النقل ايضا والا لزم الكل وعلمنا بكل الاحكام فالمشاركة انما يقتضي

استفراغ الوسع في تحصيل العلم بالحكم به فان لما علمنا والا رجعنا الى الاصل على ان غاية ذلك انه يجب عليهم التبليغ والتكليف بالشئ لا يقتضي حصوله مضافا الى منع الملازمة الثالثة اذ لا يحصر النقل في التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والى ان التواتر لا ينافيه وجود الخلاف والاحاد قد تفيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كاف في حجيته وان هذا لو تم لنفى التعيين [illegible] ان القران غير عربي لاشتماله عليها [illegible] قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فيفهم بعد النقض [illegible] او يلزم كون تلك الالفاظ غير عربية اذ العربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القران غير عربي [illegible] كانت موضوعة في اللغة المتلوة وعلم بما قبله اذا كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى اذ المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ [illegible] ومع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما للمعاني اللغوية وان اريدت الحقيقة في الحال لزم عدم كونها [illegible] المنقولة عن المعاني اللغوية عربية والتانية اذ المراد انه عربي الاسلوب [illegible] وهو بطل للاية الشريفة انا انزلناه قرانا [illegible]

[illegible]

اصل في الصحيح والاعم

[illegible]

في الصحيح والاعم

[illegible]

ونظرا لفائدة عند الشك في الشرطية وتكرر الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول كما يظهر من دليلهم ومن الاعم الاعم العرفي للتبادر ولا الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لقاعدة
الاستعمال الفم ولصحة التقييد والتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسد والاصل فيه وفي نسوبهم الدلالة على الحقيقة ولعدم اختلافهم في كون صلوة الصبي صلوة بل اختلفوا في
صحتها وتبادرها والمتبادر للملاحظة مقام بيانهم الماهيات ولظواهر الاخبار التعليمية ولقولهم يشترط في الوضوء كذا فان المتبادر شرائط الصحة لا الماهية الا ان يدعى
تبادر الاخير وفي الصلوة كذا وتضعيف دليل الخصم نتايج

ان الصادر المامور به صلوة ام لا ارادة ام لا فان الشك في المصداق مستلزم للشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند الصحيحي
تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلق من المطلوبية ثم ان لكل من الصحيحي والاعمي احتمالين يحتمل ان يريد من الصحيح الصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا
بان يكون الصلوة اسما للماهية المركبة من الاجزاء الملحوظة لكونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها ولان يراد الصحيح بالنسبة الى الاجزاء فقط وهذا يوع
للصحيح بالمعنى الاعم والاول هو الصحيح بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة بين المعنيين عند الشك في الشرطية بناء على ان الشك في العبادات اما في اصل
الاعتبار بان يشك في ان الشيء معتبرة في صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار ايضا
لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار لم يجر اصل العدم على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت الصغرى
اي صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثاني بان يعلم الشرطية على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح
دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال الثاني دون الاول وان كان الشك من القسم الثالث اي ما كان بالشك فيه في
الاعتبار وفي الشرطية والجزئية معا فان كان في المقام اصل يرجع اليه في مقادير الاثر في الواجب بين الشرطية والجزئية رجعنا اليه وحكمنا بمقتضى
الاصل انه شرط او جزء فيرجع الى احد القسمين الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية مهما كان اجتهاديا وهنا ما صار فقاهتيا وان لم يكن في البين
اصل مع حصول الشك في الاعتبار فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح كما لو علمنا بالجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت
الصغرى بعد احتمال الجزئية على شيء من الاحتمالين واما الاعم فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاركان بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة
فقط فيحكم حين الشك في جزئية شيء وشرطيته باصل البراءة بعدم الجزئية والشرطية فيما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد احراز الاركان وان
يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها عرفا اي صدق عرفا الاسم شككنا في ان الحد يفنيناه بالاصل كاينا ما كان ثم لو شك الاعمي
في صدق الاسم عمل باصل الاشتغال كالصحيحي كما ان الصحيحي مثل الاعمي في اجراء اصل العدم اذ كان اللفظ مبينا عنده فمجرد الاعمية لا يلازم اجراء
اصل العدم ومجرد الصحيحية لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر يدور مدار الاجمال والبيان اي ثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد بالصحيح هو
الصحيح بالمعنى الاخص لا الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا ويؤيده ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقولهم لا صلوة الا بطهور وكذا المراد من
الاعم الاعم العرفي بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق انها اسامي للاعم لوجوه **الاول** الاستعمال
لان تلك الالفاظ استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي للغلبة ولان الظاهر استعمال
لفظ في معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقية والمجازية كون اللفظ حقيقة فيهما منه **الثاني** التقييد فان تلك الالفاظ تقيد
بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق
مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا على الحقيقة في القدر المشترك لزم التاكيد او النقض في قولنا صلوة صحيحة او صلوة
فاسدة وكلاهما خلاف الاصل **الثالث** التقسيم فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما يتقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما الا ان اهل العرف الجاهل باصطلاح اذا راى اهل ذلك الاصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا واما كذا يحكم بان ذلك الشيء
موضوع عندهم للقدر المشترك **الرابع** عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة المرائي الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم
انها ليست بصلوة معناه انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب في صحة السلب امثال ذلك
هو سلب المطلوبية كما في المجز المحرق فظاهر انه ليس بخبز مع انه خبز حقيقة وكذا اللبن العتيق المتعفن ونحوه مما سلب عنه الاسم مع كونه من افراد الحقيقة
الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة الحقيقة اذا لم ينشا من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون القرآن على ما سقطت منه كلمة
او اكثر بناء على القول بانه اسم للمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل في عدم صحة السلب ان لا يكون ناشيا من المسامحات للغلبة ولو كان الغالب التسامح
فيه لما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة ابدا مع انه اعلى من التبادر واذا كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب **الخامس**
انهم اختلفوا في صحة صلوة الطفل كساير عباداته فمن يقول بان الامر بعبادته تمريني يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولو
يختلفوا في انها صلوة ام لا **السادس** ان ديدن العلماء في مقام بيان ماهية العبادات كالوضوء ونحوه للسائل منهم انهم يقولون ان الوضوء
غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء آخر من الشرائط والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزءا لم يكن ذكر
للسائل كل الشرائط والاجزاء اذا سئل عنهم عن الوضوء ما هو حذرا من الاغراء بالجهل فاكتفاؤهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم
والالزم الاغراء **السابع** ان الاخبار التعليمية الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فلو كانوا
في مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات والمسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء ونحوه من الشرائط ولو كان الاشتراط بالشرائط داخلا في المعنى
لوجب ذكره على ان الوضوء الباقي لا يكون وضوءا صحيحا يحصل به الامتثال اذ هو في مقام التعليم فقط لا الامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك نقول
وضوء حقيقة لصدق اللفظ **الثامن** المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيح **التاسع** قول الفقهاء يشترط في الوضوء
كذا وفي الصلوة كذا فان المتبادر من امثال ذلك العبارة كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق الماهية الا ان يدعى تبادر الاخير ويكون دليلا
للصحيحي **العاشر** انه لو كانت اسامي للصحيح لما كان بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة ولما يفهم التقييد اذ بناء على هذا صل امر
بالصحيحة ولا تصل نهي عن الفاسدة وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل الاعمية

في ادلة الاعمي

في عدم صحة السلب

العاشر

ويفهم العرف التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وللاستقراء اما الاول فلان الغالب في اجزاء الماهيات ان لا يكون مقومة او لا ان
الغالب فيها لا يبطل الاخلال به سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقومة له ولان الغالب في المطلق التقييد وفي العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك
في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في نفيه بالاطلاق وللصحيحيين تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسد وان الصلوة مثلا عبادة والفاسدة
ليست بعبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلمه بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية ولا قوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء
الحادي عشر ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب يدل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديهما ان كلمة لا في لا تصل كما تدل على نفي
الحقيقة ونفي الماهية واخراهما ان النهي في العبادات موجب للفساد فقولنا الصلوة المتحققة المذكورة بعد لا في المثال المذكور ان كان المراد بها
الفاسد فالمطلوب ثابت وان كان المراد بها الصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء وتقريره بوجوه **الاول**
ان ماهية العبادات المركبة اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية ومقومة لها او يعلم بانها اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها او يشك في الامرين لا كلام
في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فيلحق المشكوك بالغالب فيكون
الصلوة اسما للاعم فتم **الثاني** ان اجزاء الماهيات المركبة اما تفسد بالاخلال بها عمدا لا سهوا لا كلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب
في هذا القسم من الاجزاء انه لا يضر الاخلال بها سهوا فهو خارج عن قوام الماهية فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب
في الماهيات المركبة ان جزءا من اجزائها ولو واحدا خارج عن قوامها وان لم نعلمه بالتفصيل وهذا القسم من الغلبة او لم ندع القطع بها فلا اقل
من الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كاف في اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر مشاركتنا مع الصحيحيين
في اجراء اصل الاشتغال لعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وسيجيء تحقيق ذلك ثم **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص
فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم
يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار افرادها في الصحيحة فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع وتقريره بوجوه
الاول ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي لا يقول
بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك
لاجل الاجماع لا لكون اللفظ اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتب الآثار لا خصوصية كونها اسامي للصحيح او الاعم **الثاني**
ان العلماء من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فقد تنازعوا في وجوب
الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب لاطلاق الآية وآخرون شرطوا اذن الامام لا دلالة واردة على الاطلاق كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكروا
الاطلاق وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى اصالة الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام ع لصحة الجمعة وكذا تنازعوا في اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن ضده الخاص فانكره قوم واثبته آخرون وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت بفساد الصلوة للنهي وعلى
قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلوة وسلامته عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي بانه اذا احتمل كون الازالة شرطا لصحة الصلوة حكم بالشرطية
لاصل الاشتغال ووضع الالفاظ للصحيحة وكذا تنازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا باطلاق النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي
للصحيحة ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد التي لا تحصى فهذا اجماع منهم على الاشتراك
مع الاعميين في الثمرة وللصحيحيين وجوه **الاول** تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسد **الثالث** انه من جملة البديهيات
ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وبالقطع ان الفاسد ليس بعبادة فيكون العبادة هي الصحيحة لا الفاسدة **الرابع** انا نقطع ان لماهية العبادة
جزءا مقوما ولا نعلم هذا الجزء تفصيلا فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع وهو المطلوب **الخامس** انهم صرحوا بان موضوعات
العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية بحسب وصولها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كان المرجع العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح
السادس قوله ع لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء الماهية بانتفاء الطهور فلا يتحقق الصلوة بلا طهور وهو ملازم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال
مجاز لا يصار اليه الا بدليل وبضميمة عدم القول بالفصل اذا ثبت الصحيحية بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب **السابع** قوله ع لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب بالتقريب ما تقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييدات كثيرة في الماهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد اصلا
التاسع ان العلماء في مقام تفسير العبادات كالصلوة والصوم وغيرهما فسروها بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها
تفصيلا وعدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن الاجمال والاجمال كاشف عن الصحة لان كل من قال بالاجمال قال بالصحة **العاشر** ان تقسيمهم الصلوة
الى الواجبة والمستحبة دون غيرهما كاشف عن كونها اسما للصحيحة والا لذكروا الفرد المحرم ايضا في التقسيم **الحادي عشر** انهم اتفقوا على ان الفاتحة
والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال ونحوهما من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط فيكون
اسما للصحيح والقول بعدم كون المذكورات اجزاء او شرائط خلاف الاجماع والقول بعدم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بداهة
العقل والقول بانها اجزاء وشروط للصحة لا للماهية ممكن لكنه خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية للماهية وهو ملازم للصحيحة
الثاني عشر ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك
مع تلك الاستعمالات الكثيرة **والجواب عن الاول** او لا منع تبادر الصحيح من اللفظ مجردا عن القرينة كالمكتوب في القرطاس والمسموع من وراء
الجدار وانما تبادر الصحيح في مثل قول القائل علم ولدي الصلوة او صليت المغرب او بعت او تزوجت ونحوها من قرينة الامر او غيره من حمل المسلم وثانيا
ان التبادر معارض بعدم صحة السلب عن الفاسد وهو نص بالنسبة الى التبادر فيقدم عليه فيحمل التبادر على الاطلاق سلمنا عدم تقدمه عليه فلا
اقل من التعارض والتساقط فيبطل الاستدلال على انه بعد التساقط فالمرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل فيما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر
المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض بما مر من اجماعهم على اجراء اصل العدم المستلزم لاطلاق تلك الالفاظ على الفاسدة والصحيحة حقيقة

بالاجماع المركب وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وانه على الاعم يلزم تقييدات كثيرة وانهم في مقام العبادة يفسرونها بالمجمل كقولهم الصوم عبادة مخصوصة وانهم قسموا الصلوة مثلا الى الواجبة ... في التقسيم وان ظاهر كلامهم في بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط نتايج

في ادلة القائلين بالصحيح

في تضعيف ادلة القائلين بالتخصيص

ثم اجوبة على الصحيحيين

المهية واجزاؤها لا الصحة ولا ريب في فقد الكل والمشروط بفقد هما وان من التبعيد عدم صيرورة الصلوة مثلا حقيقة في الصحيح مع كثرة استعمالها فيها في الغاية وانت
اذا الحطت خبرا بما دلنا نتيج

على الظ فلا بد من طرح التبادر وذا بعد ما سلمنا لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس ومقتضا المجاز به عن هذا الفرد هو اتفاق البطلان لعدم كون المستحبات اجزاء **فان قلت** اذا سلمتم ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو بتبادر اطلاقي لزمكم حمل خطابات الشارع على الصحيح للزوم حمل المطلق على الفرد الشايع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بانها المراد وان كان الموضوع للاعم لزمكم اجمال اللفظ والعمل بقاعدة الاشتغال وعدم اجراء اصل العدم هذا هو مطلوب الصحيحي **قلنا** نجيب اولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايضا الصحيحيون فالمو بالاعمية مع انها ايضا تنصرف الى الفرد الشايع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المتقدم على جواز اجراء اصالة العدم في ماهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي وثالثا ان الذي ادعينا هو تبادر الفرد الكامل المتعارف المشتمل على بعض المندوبات لا مطلق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضي حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات فلم يكن الفرد المتبادر بالتبادر الاطلاقي مرادا فدار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي اعني الطبيعة لا بشرط الاعم من الصحيحة والفاسدة وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشايع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات بل الارجح الاول او الاخير وجهان اقواهما الاول ولا نرجح بان اصل العدم ويمكن الخدشة بنحو اخر بان يقال المتبادر من الصلوة شيئان الصحة والكمال واذا ثبت عدم ارادة الكمال بالدليل اخذنا بالصحة المتبادرة من اللفظ ايضا بالتبادر الاطلاقي فلا يجري اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب عنه بان المسلم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكامل ولا مجرد الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض لهذا الصلوة المتعارفة لا العارض اعني الصحة والكمال فلا ينفع للصحيحي هذا التبادر على الاطلاق نعم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة فلا بد من العمل بالاشتغال ولا من اصل العدم فليس للصحيحي الاعتراض علينا بلزوم العمل بالاشتغال مط للتبادر الاطلاقي بل هو يتم في بعض الموارد ورابعا ان هذا التبادر الاطلاقي انما يثبت ثمرة الصحيحي لو كان ثابتا في زمن صدور الخطاب كما في زماننا واما لو كان متواطيا يومئذ وحصل التبادر الاطلاقي في زمان المتشرعة فلا يجري ذلك في انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشايع بل لا بد من حمل اللفظ في كلامه على المعنى الكلي الاعم واذا حصل الشك في كون التبادر الاطلاقي موجودا في زمن الشارع ام متاخر عنه فالاصل هو التاخر فيكون اللفظ متواطيا في زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المط **فان قلت** اصالة تاخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان **قلنا** محل جريان اصالة التشابه انما هو حيث ثبت في زمن الصدور شيء ولم يعلم ان ذلك هو عين الشيء الثابت في زماننا ام غيره كما لو علمنا باستفادة شيء من الامر في زمن الشارع ونعلم انه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب ولا نعلم ان المستفاد منه في زمن الشارع ايضا هو الوجوب ام غيره فنحكم بالاتحاد لتشابه الازمان والا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم ثبوت سبب التبادر الاطلاقي في زماننا ولا نعلم ثبوته في زمن الشارع حتى نحكم بثبوته في زماننا للتشابه فتدبر **فان قلت** كما ان الاصل تاخر التبادر الاطلاقي كذا الاصل تاخر صدور الخطاب عنه **قلنا** زمن صدور الخطاب معلوم وهو زمان المعصومين والشك في تاخر التبادر عن زمانهم فالاصل التاخر فان قلت لا بد من حمل خطابات الشارع على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب ولو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا قلنا اولا ان هذا يرد بعينه على الصحيحيين في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة العدم وثانيا ان الاعمي لا يقول بان الفاسد مطلوب بل هو ايضا يقول باختصاص المطلوب في الصحيح لان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع فساد الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت فساد شيء منها رفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايضا الا ان يقول ان بعد تسليم ارادة الشارع الصحة التي يقول بها الصحيحي اي الصحة النفس الامرية كيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك اذ الصحة بالمعنى المذكور ملازم للاجمال بل الحاسم لمادة الاشكال ان يقال ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي تترتب عليها جميع الاثار فكونها مطلوبة اول الدعوى فان هذا لا يمكن حصوله الا للاقلين وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجديه نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى ونجري مع ذلك اصل العدم عند الشك في المشكوكات
الحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح اي الماهية المقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا من الشارع ومع هذا نعمل بالاطلاقات في الغير الثابتة **والجواب عن الثاني** اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسد بالنسبة الى الفردية والمطلوبية معا فهو ممنوع وان كان بالنسبة الى المطلوبية فقط فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسد معارضة بعدم صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح ولا ريب ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب فيقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فيرجع الى الاصل وقد مر انه الوضع للقدر المشترك بين المعنيين **وعن الثالث** اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة ان كان ان كل فرد منها عبادة فهو ممنوع وان كان انها عبادة نوعا وفي الجملة فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها بالفساد فلا بد من التصرف في احد العبارتين اما بحمل الاخير من باب التسامح والمجاز او بحمل العبادة في الاول على الاعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق الصلوة على الفاسدة حقيقة وان كان اطلاق العبادة عليها مجازا فتعارضا وتساقطا فرجعنا الى الاصل الاولي اعني الاشتراك المعنوي وثالثا ان المتبادر من الصلوة عند الاطلاق هو الصحيحة كما مر فيكون المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعمية الصلوة عن الفاسدة حقيقة **وعن الرابع** اولا بالنقض لانكم كما قطعتم بدخول جزء في القوام لما لا تقطعون ايضا قاطعون بخروج جزء عن الماهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح هذا القدر يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضى ذلك مشاركتنا مع الصحيحيين في الثمرة ولكنا الان لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيله انشاء الله وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا ان كان بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن الماهية فكيف حصل القطع بدخوله في القوام وان كان بالنسبة الى الجزء الذي تردد العرف في دخوله

استخرجنا اجوبة تلك الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركاني بحكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق العرفي مع نقص بعض الاركان وعدمه مع تحقق الاركان
عملنا بمقتضاه وان شككنا في الصدق فنحن فيه كالصحيحي وعلى الاركاني لا اجمال في الموضوع له فيصدق اللفظ تامل

في الصحيح والاعم

في القوام وخروجه عنه فالاعمي ايضا يعمل بالاشتغال كصورة حكم العرف بدخول الجزء في القوام فان الاعمي لا يحكم بالبيان كلية كما مر بل يعمل باصل العدم فيما حكم العرف بخروجه عن القوام وتحقق صدق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا بالاعم الاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا بد من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان **وعن الخامس** اولا ان المراد من ثبوت الوفاق على توقيفية موضوعات الاحكام العبادية ان كان هو الوفاق على لفظ التوقيف فممنوع وان كان الوفاق على هذا اللب اعني الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فمسلم ولا يجديه نفعا والفرق بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لان الظ من لفظ التوقيف ذلك فما اذا انعقد الاجماع على اللب اي وجوب الوصول ولو بواسطة لسان المتشرعة فلا يضرنا الثاني بخلاف الاول وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف لكن لا نسلم ظهور لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ قصارى ما يستفاد من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه فان قلت انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة لان مقتضى تمام التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات بموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات يقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نم ان مقتضى التشبيه ازيد من التشابه في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي اشتراك مع الاسد في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة لا في البخر ولا في غيره من الصفات وههنا ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية الوصول على انه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كذلك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك في جميع الصفات ليس الظ هنا مرادا لما ذكرنا من استلزام ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما جواب المقابلة فهو ان المراد من عدم توقيفية موضوعات المعاملات انه لا يلزم وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة معناها لزوم الوصول في موضوع العبادة من الشرع ولو في الجملة وثالثا ان التوقيفية ان كانت قادحة في التمسك بعرف المتشرعة لما جاز للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان الظ لفظ التوقيفية بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف ثم تمسك الصحيحي بعرف المتشرعة هو التوقيفية بل لا بد من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فيه فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في مقام عدم الوضع للصحيح وان كنا مشاركين مع الصحيحي في الثمرة الا انا الان لسنا في صدد ذلك فان قلت انا وان رجعنا الى عرف المتشرعة وجعلنا تلك الالفاظ مبينا من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث المصداق وعملنا باصل الاشتغال فرجعنا الى الشارع من حيث المصداق ولكن الاعمي حكم بالبيان مط وبالعرف من حيث الوضع والمصداق مع ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة قلنا اولا ان المتبادر من قول العلماء ان موضوع العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع وثانيا انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيف بجعله عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحي او بجعله اعم من الواسطة ولا معها مع جعل المراد التوقيف في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه لما ذكرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى اللازم ورابعا ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكنه لما كان الاعمي ايضا قائلا بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ من ظاهره اذا وقع في كلامه لانه لا يقول بالتوقيف بلا واسطة فقول الاعمي بالتوقيف قرينة على عدم ارادته معناه الظاهر كما كان لفظ شرعا في كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات ظ في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة متلفظا بهذا اللفظ ايضا في تعاريفه فلا بد من حمل كلامه على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا مع فرض انعقاد الاجماع على التمسك بالاطلاق فيجب صرف التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعترفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية نجيبكم بما حققناه من الادلة وان عرفتم و انكرتم الحجية فهو انكار للقطعي فان حجية العرف معلوم والا فلم تمسكتم بالتبادر ونحوه فيما نحن فيه **وعن السادس** اولا ان هذا الدليل على فرض تماميته يدل على ان الصلوة بلا طهور ليست بصلوة ولا يدل على انها اسم للصحيحة بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن لغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كادت ان تصير حقيقة فيه تحمل على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلت انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه قلنا المتبع ظ اللفظ وهو ظ فيه لغلبة الاستعمال فلا بد من الحمل عليه سلمنا عدم الظهور لكن فيه لا يحمل على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل مضافا الى اصالة الوضع للقدر المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن التعبد كون الامر الاعتباري جزء الموضوع له كما يقول الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمي ايضا بجعله الاشتراط جزء المطلوب فان كان جزئية الامر الاعتباري بعيد البعد في المقامين قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزء الشيء الا ما ثبت وكونه جزء المطلوب ثابت على المذهبين واما كونه جزء الموضوع له فلا **وعن السابع** بجوابنا عن السادس **وعن الثامن** اولا بان الاصل كما هو عدم التقييد فكذا الاصل عدم الاجمال اذ الغالب في الالفاظ البيان ولان الالفاظ المفردة موضوعة للافادة وهو مناف للاجمال وثانيا بانه يبعد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط مرة مقيدة بشيء مع ما عرفت سابقا من ثبوت التقييد فيهما على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة واردة على هذا الاصل **وعن التاسع** اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيها وضعا بل ذلك اعم منه اذ يحتمل ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى امر اخر وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول **وعن العاشر** اولا بانه كان مرادهم تقسيم الصلوة الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم

في الصحيح والاعم

مع وجودها لا مع عدمها فتم وفي كون المراد هو الاركان الواقعي او الاعم منها وما يقوم مقامها وجهان وتظهر الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق
الاخير لقاعدة الاستعمال وصحة التقسيم التقييد وتبادر الاول اطلاقي وعلى المختار تكون الاركان الشرعية اركانا المطلوب لا الصدق مح

كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذا استعملوها في الفاسدة كقولهم الصلوة في الدار المغصوبة محرمة فلا بد من التصرف اما بجعل الاخير مسامحة ومجازا او بجعل الاول على ان المقصود تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة فتعارض الاحتمالان ورجعنا الى الاصل وثالثا ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيحة فلا بد من حمل هذا الحكم بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيحة لظاهر اللفظ وهو لا ينافي الاعمية ورابعا انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فلا بد اما من حمل الاخير على التسامح والمجاز او حمل الاول على ارادة تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة وخامسا ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كما صدر من الصحيحي كذا صدر من الاعمي وصدوره من الاعمي قرينة على ارادة تقسيم الصحيحة لا الصلوة المطلقة وسادسا ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب يأبى عن كون مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية فبملاحظة ذلك لا بد من حمل التقسيم على ارادة الصحيحة وعن الحادي عشر اولا بانا لا نسلم ان الظاهر من جزئية الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم هنا بالنسبة الى المطلوبية التي هي القدر المتيقن وعلى هذا فلا يضر الاعمي وثانيا بانا سلمنا الظهور في الاول لكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فحكم بان المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوب بقرينة المقابلة والا لاطلقوا عليه الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء الركنية بمعنى انه اذا اطلق مجردا عن القرينة يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظ كما عرفت وثالثا انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت صدق الطبيعة من حيث الوجوب والنفل فلا جرم المراد جزء المطلوب وهو معنى صحيح للتفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحة جزء للماهية والصحة مختلفة تحصل تارة بلا سورة كما في النافلة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولا كون الصحة التي هي امر اعتباري جزء للماهية المتأصلة في الوجود بعيد كما مر وثانيا انه لو عرضنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم بان صدق الطبيعة عليهما على حد سواء لفهموا الجزئية بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية وثالثا انا نقول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحي فكذا صدر من الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية للمطلوب ورابعا ان تمسكهم بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب وعن الثاني عشر ان الاستبعاد معارض بمثله وهو ان استعمال الصلوة في الفاسد كثيرة في الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فيها وايضا لو كانت حقيقة في الصحيحة لزم ان يكون حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا من الادلة اكثرها مثبت للاعمية بحسب الشرائط ويمكن للفطن اجراء تلك الادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذا ظهر لك ان الحق الاعمية في الالفاظ العبادات فاعلم انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين القسمين ان الموضوع له مع كل الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات احدها ما يصح عرفا سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها مع النقصان في الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم عرفا صحة السلب ولا عدمها وحكم الاولين ظ اذ يحكم في الاول بعدم تحقق الماهية ولزوم الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكس ذلك اي بتحقق الماهية واجراء الاصل في المشكوك مط واما الثالث فنحن فيه كالصحيحي للاجمال وعدم تحقق الاسم الحاصل انه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبينا وقد يكون مجملا بخلاف الاركاني فلا اجمال عنده اصلا ويكن لنا في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني وتحقيقه موقوف على رسم مقدمة وهي انه لا بد ان يعلم المراد من الاركان اولا حتى يتبين الحق

فنقول الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة **الاول** ان معنى كون الماهية عبارة عن الاركان الاربعة او الخمسة عدم تحقق الماهية مع نقصان الاركان **الثاني** انه على هذا القول لو اتى بالاركان مجردة عما سواها لزم تحقق الماهية من غير حاجة الى الزائد في اصل تحققها **الثالث** ان المراد من الاركان التي تحقق بها الماهية هو الاركان الواقعي ام الاعم منها وما قام مقامها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق تحقق الماهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معيارا بل المعيار هو العرف في كلا المقامين اي في طرفي الزيادة والنقيصة فكلما صدق عليه الاسم عرفا فهو الماهية تحقق الاركان ام لا او شيء سوى الاركان ام لا **اما المقام الاول** فلانه لو اتى بالصلوة الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء عدا القرائة او القيام المتصل بالركوع فلا ارتياب في صدق تحقق الاسم والماهية بخلاف القول بالاركان ان جعلنا النية ركنا فلذا نقول ان الاصل قول المرتضى من عدم فساد الصلوة بالرياء لحصول الماهية وان لم يكن مثابا لعدم حصول الامتثال اذ هو فرع الاتيان بقصد انه مطلوب المولى **واما المقام الثاني** اعني عدم تحقق الماهية بمجرد تحقق الاركان بل يحتاج الى انضمام ذلك فلانه لو اتى بالاركان اي الاتيان بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا ارتياب في عدم تحقق الماهية وصحة السلب عرفا فظهر بطلان قول الاركاني في المقامين وانه لا بد من اتيان القدر الزائد لحصول صدق الاسم عرفا **فان قلت** الايراد متوجه على الاركاني لو جوز الرجوع الى العرف في تحديد الماهية واما لو لم يجوزه وقال ان الماهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده بالاركان والتحديد موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه الايراد **قلنا** قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه **فان قلت** مقتضى العرف وان كان تحقق الماهية عند نقصان شئ من الاركان وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقصان ركن منها فلا بد من صرف عدم صحة السلب والحكم بان المراد به عدم صحة السلب الظاهري لئلا ينافي الاجماع القائم على صحة السلب الواقعي عند فقد ركن من الاركان **والحاصل** انهم اطبقوا على تقسيم الجزء الى ركن وغيره وان الاول ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا وسهوا والاخير ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا وهذا الاطباق كاشف عن ان ماهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص

وتم في الصحيح

منها

ثم ثمرة اصل المسئلة تظهر فيما اذا شك في وجوب شئ وعدمه في العبادة او علمنا بوجوب فيها وشككنا ان وجوبه تعبدي ام شرطي ام جزئي او علمنا الوجوب لا استقلالي وشككنا
انه واجب توصلي ايضا ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية منه مح

منها شئ لم يتحقق الماهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائها الاعمي كما بين الاجزاء **قلنا** لا نم ان مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق الماهية لعدم دليل عليه فيحتمل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوب بل هو القدر المتيقن من التقسيم والزائد لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون اطلاق الصلوة على الفاقد لبعض الاركان حقيقة **ويبقى الاشكالات** احدها انه لو كانت ماهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شئ زائد على الاركان لما كان للقول بركنية تلك الاربعة او الخمسة فقط معنى بل يكون الزائد الموقوف عليه تحقق الماهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزائد وهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزائد فتحقق الماهية **وثانيها** ان ما ذكرتم سابقا في رد الصحيحيين من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبية لا مقومية معللين بانها لو كانت مقومات لما تفاوت بالنسبة الى حالة العمد والسهو والوجوب والنفل لبعد كون الشئ مقوما للماهية في حالة دون اخرى ح لعدم معنى لتقسيم الاجزاء الى ركن وغيره وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمسة بناء على ما ذكرتموه الان فان هذا يرد عليكم في قولكم باحتياج تحقق الماهية الى شئ اي ما يتفاوت بالنسبة الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى لا يقال له الركن ايضا وهذا يكشف عن عدم احتياج تحقق الماهية الى الزائد عن صحة السلب بما هي على التسامح **والجواب عن الاول** اولا بما اشرنا من ان القدر المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة او الخمسة بالنسبة الى حصول المطلوب لا اصل الماهية **وثانيا** ان القول بركنية تلك الخمسة او الاربعة لا ينافي القول بركنية غيرها ولعل التصريح بركنية هذه دون غيرها لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يتحصل به الطبيعة دون غيرها فلا ينافي اصلا فلا دلالة للحصر على ما ذكره الخصم **فان قلت** لو كان غير تلك الخمسة ايضا من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو كنفس الخمسة مع انه يتفاوت فيه الحال بلا اشكال لعدم ذلك خلاف ما قرروه من ان انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به **قلنا** اولا ان الاخلال بما سوى الخمسة سهوا مثل الاخلال به عمدا في انتفاء الصلوة بانتفائه ويصح الصلوة مع ذلك لان الصلوة الثانية بها ح نائبة منابها للصلوة الحقيقية لا انها صلوة حقيقة وفيه نظر لصدق الصلوة عليها حقيقة ح ايضا كما لو لم يكن ترك شيئا من الاجزاء لا عمدا ولا سهوا **وثانيا** انه يجوز كون الشئ مقوما للماهية الجعلية مع كونه مختلفا باختلاف الاحوال بان يكون مقوم الماهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين قسم ينتفي بانتفائه الماهية مط وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمدا كما سوى الخمسة من الاجزاء المحتاجة اليها في تحقق الصدق العرفي ولا امتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوما في حالة العمد لا السهو وله في الشرع شواهد **منها** انه اذا افطر الصائم عمدا عالما انتفت ماهية الصوم قطعا بخلاف ما اذا افطر سهوا فيصدق الصوم عرفا ويتحقق الماهية فعدم الافطار جزء لماهية الصوم عند العمد لا السهو مع عدم تعدد ماهية الصوم في الحالتين **فان قلت** ان اطلاق الصوم على امساك المفطر سهوا لا لاجل الحقيقة بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعي الحقيقي ويكون اطلاق الصوم عليه مجازا **قلنا** الظ الحقيقة **ومنها** انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام فاحشا او كان بحيث لا يكون بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام صف اخر فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص واما اذا كان في تلك المسافة ايضا صفوف متصلة من مكانه الى مكان الامام مع بقاء بعد المسافة بحاله فلا شك في تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء ماهية صلوة الجماعة في حالة دون اخرى **فان قلت** جعل الشارع عدم الافطار وعدم الاكل مثلا جزء الماهية الصوم في حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء الصلوة الجماعة حال اتصال الصفوف مستبعد عقلا وعادة غاية الاستبعاد **قلنا** مع انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعدا ايضا انه لو لم نقل بجزئية ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركا لفظيا بين الصوم الذي افطر فيه سهوا وبين ما لم يفطر فيه اصلا وبكون الصلوة مشتركا لفظيا بين الصلوة التي اتى بها بكل شرائطها والصلوة التي ترك بعض اجزائها او شرائطها سهوا فيلزم ح القول بالماهية للصلوة مثلا اذ قد مر ان معنى الصلوة الصحيحة هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة ينقسم الى النافلة والفريضة ثم ينقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فيعتبر ماهية كل من الاقسام على حدة فيكون ماهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع جزئياتها وشرائطها مثلا فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة والا فلا فلو فرض فيها نسيان حمد او سورة او سجدة او تشهد او نحو ذلك فالصحيحيون يقولون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهية على حدة او بانها ليست بصلوة صحيحة ويكون اطلاق الصلوة عليها مجازا ولا يقولون بالاخير فيلزمهم على الاول تكثر الماهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزء الماهية ويكون اسما للاعم فنحن نقول ان ماهية الصلوة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه فيصح لنا التمسك في نفي الصحة بصدق الاسم وحصول الامتثال **وعن الثاني** ان مقتضى الاستبعاد الذي ذكرناه وان كان هو القول بعدم مقومية غير الخمسة ولكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستبعاد لاجل قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة على الخمسة فقط فيكون بعض ما سواها مثلها في الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكل جزء يتحقق به ماهية الصلوة عرفا ركن **واما المقام الثالث** فهو في ان المراد من الاركان على القول به هل هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكروها في كتبهم الفقهية او اعم من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود وجهان وتظهر الفائدة في مثل صلوة الحريق والغريق والمريض والمجاهد فعلى الاول لا يصدق الصلوة عليها حقيقة وانما هي قائمة مقامها في الامتثال واطلاق الصلوة عليها مجاز ولازمه عدم جواز اثبات احكام الصلوة الحقيقية كالطهارة والاستقبال وغيرهما لتلك الصلوة المجازية بمجرد قيامها مقام الصلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل منه في الاحكام مط ولا دليل عليه عقلا ولا نقلا وعلى الثاني يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها من افراد الصلوة حقيقة فيشملها ادلتها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق هو الاعمية من الحقيقي وما يقوم مقامه كما ان الحق الاعمية من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه حقيقة لوجوه **الاول** استعمال الصلوة في كلا القسمين والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة فيهما **الثاني** صحة التقسيم والاصل في المقسم ان يكون حقيقة في قسمين

في بيان الاركاني

وتقسيم الانواع

اصل في علائم الوضع يعرف الوضع بتنصيص الواضع قطعا او ظنا كما يتفق في الاعلام والعرفيات الخاصة وبتنصيص اهل اللسان ايضا او ظنا وبالترديد بالقرائن من الواضع او اهل اللسان ولو واحدا منهم قطعا او ظنا وبالاخبار عن وضع الواضع قطعيا ام ظنيا وبنقل نقلة متون اللغة من دواوين مذهبياتها نتايج الافكار

الثالث ان الصلوة يتقيد بالقيد فيما قال الصلوة مشتملة على الاركان وصلوة مشتملة على ما يقوم مقام الاركان وقد مر ان الاصل في المقيد بالقيد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فان قلت المتبادر من الصلوة هي المشتملة على الاركان الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة قلنا لو سلمنا التبادر فهو انما يضر لو مع عدم حصول التعارض لكنه موجود لمعارضة هذا التبادر مع عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب الصلوة عن صلوة المشابه في الحريق والغريق والثاني فلنا ما سبق اوراكب فيجري الاشكال في انه بعد كونها حقيقة في القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي او المعنوي وعلى الاخير هل يكون متواطيا بالنسبة الى الافراد ام مشككا والحق الاشتراك المعنوي للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال في قوله لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملا ما لم تكن قرينة معينة واللازم الحكم بعدم اشتراط الطهارة الا في واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى والثاني يقتضيه بطلان حكمهم بعدم الاجمال وبان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا تفرقة بين الاقسام من حيث قيام القائم مقامه فهذا شاهد على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك وان لم نعلم القدر المشترك بالخصوص ولكن لما كان التسمية موجودة وهو ما يسمى في العرف صلوة فلا يضر عدم معلومية المسمى في الحمل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونعجز عن بيان القدر المشترك ثم الظاهر كونها متواطيا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من قوله لا صلوة الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مراد الشارع فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من القسمين والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام لافراد القسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف الاطلاقات الى مثل صلوة المسايف فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهتية ثم اعلم انه تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب شيء وعدم وجوبه في العبادة لان دليل وجوب العبادة اما لبي كالاجماع فلا ثمرة في المسئلة بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهتية نعم يمكن فرض ثمرة نادرة وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالمهية نفسها بان ينعقد الاجماع على وجوب مهية العبادة ويحصل الخلاف في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يجري العمل لثبوت الموضوع البرائة لانه مفروض المسئلة وعلى الصحيح لزم الحكم بالوجوب توضيح المسئلة ان اللبي المثبت للاشتغال اه امثبت للاشتغال بنفس مهية العبادة بحيث لو حصلت لحصلت البرائة وعلى هذا يرجع الخلاف في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المنازعة في الوجود لعدم سنخية الاصلية بمعنى ان النزاع في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد حكمهم بانفعال القليل بالملاقات وعدم انفعال الكر لشيء اختلفوا فيما يتحقق به الكر فقيل باشبار ثلثة وقيل بزيادة نصف شبر فيقال الاقل من ثلثة اشبار ونصف يحكم بعض بالانفعال بالملاقات وبعض بعدمه وليس عدم الانفعال والعدم حكميا بل ناش عن زعمهم في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما المثبت للاشتغال في الجملة ولكن اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقيل بالفرد وقيل بالمهية فيكون النزاع حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية المذي للطهارة فان المذي هو الموضوع الذي متحقق والاختلاف في المذي انه ناقضة ام لا وعدوا اما مثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلومة انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج من فوق المعدة اذ من الجائز ان يكون الحكم بعدم الناقضية من اجل عدم صدق الغائط او من اجل عدم صدق العام او من اجل عدم ثبوت الحكم بطريق الكلية واما مثبت للاشتغال ولكن وقع الاختلاف في وجوب السورة مثلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الثمرة بين القولين لا تظهر في الاول من تلك الاقسام بل ظهور الثمرة فيه اظهر من ظهورها في اللفظي اذ اللفظي يحتمل التقييد المجاز ومن تلك الجهة ينبغي القطع بالارادة وليس اللبي كذلك واما في سائر الاقسام فلا ثمرة للاجمال على كل الاقوال واما اللفظي فيحمل في حالة الخال اللبي لوحدة المناط واما اللفظي مطلقا فشرط عدم ورود سورة حكم اخر كما هو مقتضى الاصل فالظاهر ان الصحيحي يعمل باصل العدم وبالاطلاق بعد فرض صدق الاسم بدون المشكوك جزئية او شرطية ولو كان الشك في صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي في المشكوك على احد الطرفين من الوجوب وعدمه ولا في صورة كون الشك في وجوب الشيء في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال به على فرض وجوبه بصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسئلة الصحيح والاعم اذ ليس الشك في الجزئية والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالات في الوضوء تعبدا او وجوب السلام في الصلوة تعبدا ويظهر الثمرة ايضا فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ثم نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي او جزئي فعلى الاعمي نحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجودا وعدما للاطلاق ونحكم بانه واجب مستقل ايضا وعلى الصحيحي نحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك انه واجب في الصلوة ايضا ام لا فعلى الاعمي يحكم بعدم الجزئية والشرطية وعلى الصحيحي يحكم بالجزئية والشرطية واما بالنسبة الى اصل الوجوب في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين ويظهر الثمرة ايضا فيما لو شك في ركنية بعد ثبوت الجزئية فعلى الاعم يحكم بالعدم للاصل والاطلاق وعلى الصحيح يحكم بالركنية **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع كان يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعرفيات الخاصة لا اللغات لعدم وصول اليد اليه فيها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايضا اما قطعي واما ظني ومنها الترديد بالقرائن بذكر اللفظ مقرونا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او من اهل اللسان من واحد منهم او اكثر وهذا ايضا كسابقه اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف بالقرينة او ظنيا ثم القطعي من تلك الاخبار لا كلام في حجيته لما دل على حجية العلم كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لو لم يكن القطع بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلم معتبرا فينسد باب اثبات اللغات واما الظني منها فالحق حجيته ايضا بطريقة اهل اللسان مع ما سيجيء من الدليل العقلي ومنها نقل نقلة متون اللغة من …

كاللغويين قولهم حجة اذا افاد الظن باجماع المسلمين والقوم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين وترغيبهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بالفرع وقد عاوينه في غيره بالاجماع المركب بل الاجزي يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن نتايج

ومواردها في النحو والصرف وغيرهما وهذا ان كان قطعيا للتواتر فلا كلام وان كان بطريق الاحاد فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في حجية الظن الحاصل من نقل اللغويين الذي هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللغات لا مشكوك الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول غير اهل الخبرة كالظن الحاصل من قول الفقيه ومن الخبر في باب اللغات فنقول الحق حجية قولهم اذا افاد الظن لوجوه الاول اجماع المسلمين حتى اهل زمن المعصوم عليه السلام **الثاني** اجماع القوم على الفتوى بحجيتها وهما كاشفان عن رضا المعصوم فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه شان المعصوم وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لا من المستحدثات قلنا مسلم وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح للكشف لان عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر من التتبع لعدم احتمال الكذب في حقهم لورعهم ولا السهو لكثرتهم سواء كان ذلك حال الانفتاح ام الانسداد فان قلت اتفاقهم على ذلك ثم ان صاحب … في بحث الحقيقة الشرعية استدل للنافين بان الوضع ان كان ثابتا لبلغ الينا اما بالتواتر وليس والا لما وقع الخلاف وبالاحاد فهي لا تفيد العلم وهو ظاهر في عدم اعتبار هذا القائل بالاحاد الظنية في اللغات قلنا انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الاحاد ولا اجماع مركب في البين **الثالث** تقرير المعصومين ع الناس على العمل بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى ع وكان ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد النحو حيث قال علي ع له بعد قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انح على ذلك ولا شك ان الناس كانوا يعملون بها كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفها ولا شك في اطلاع المعصومين ع على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا **الرابع** ترغيب المعصومين ع اصحابهم على ضبط اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة وتدوينها لتسهيل الامر كما عرفت من قول علي ع لابي الاسود **الخامس** ان طريقة اهل العرف على العمل بالاحاد الظنية في اللغات **السادس** البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي ويتم الامر فيما اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي او غيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي فهو انه لا ريب في ثبوت التكاليف الفرعية وسد باب العلم والظن الخاص في الاغلب فان اوجبنا الاحتياط لزم منا العسر واختلال النظم وان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين وان عملنا بالموهومات خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما ترى من العمل بها اذا وافقنا الاحتياط والاصل فهو ليس للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط وان خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح والتبعيض ايضا منفي بالاجماع فتعين بالظن واذا ثبت بذلك حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواترا لفظا مشتملا على لفظ يكون وضعه مظنونا من قول هؤلاء النقلة واخبارا صحاحا اعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع فاما ان يطرح كلا السلسلتين فهو في حكم الاقتصار بالمعلومات وكثرة الصحاح الاعلائية مع كون طرح تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان يؤخذ بهما او بالمتواتر فقط ثبت المطلوب او بالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروضين جهة رجحان ومرجوحية فالمتواتر قطعي السند وظني الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما معا واذا ثبت حجية الظن في المستنبط الموضوعي فيما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي ثبت مطلقا بالاجماع المركب اذ لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الوارد في العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم الفرعي الواقعي لازمه الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المتقدمة احتجنا في تعميم اسباب الظن والتعدي الى جميعها او الى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب لم لم يتعد الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب الظنية متمسكا بانها القدر المتيقن ونحن عممنا الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج بدليل خارج او لم يجر فيه احد مقدماتنا بوجهين **الاول** عدم كفاية الصحاح الاعلائية مع علم الائمة في الفقه **الثاني** ان العلم الاجمالي حاصل لنا بمطابقة كثير من الظنون المعارضة من سائر اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الحق الشخصي في جانب تلك المعارضات وح فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم اعتبارها ح ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار … فح ان طرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة ثبت المطلوب وهو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها في صورة المعارضة مع تلك الصحاح ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب والاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب والسنة منها ما هو معلوم الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين لعدم الكفاية وقلة مقطوع الوضع وكثرة مظنونه فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب لم وعلى مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط مرة بعدم كفاية المعلومات وتارة بما تقرر من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواتر والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل كما مر فان قلت الوجه الثاني مخدوش اولا بان التعدي الى الالفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى العمل بالظن في الموضوع المستنبط في كل الموارد لعدم المفصل كما ادعيت بخلاف الاقتصار بالصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوهما فان العمل بها في الفرعيات لا يستلزم العمل بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الاخير وهذا يكفي مرجحا بالصحيح المقطوع الوضع دون المتواتر المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب المخير اذ بعد فرض

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاستلزام وعدم الكفاية ولا يشترط الاسلام والايمان والعدالة في نقلة اللغة
لعموم الادلة ومنطوق اية النبأ وانه في الموضوع المستنبط وقلنا بان التبين علي مخصص امر نعم يشترط حصول الظن النوعي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي

كفاية كل من السلسلتين وبطلان طرح كليهما للخروج عن الدين ووجوب الاخذ باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثالثها انه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية
لكونها قدرا متيقنا لكثرتها فتطرح المتواترات المظنونة الوضع والصحاح الاعلائية معا خروج عن الدين وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها بل قبل بعد
وجودها فوجب اما الاخذ بكليهما او بالصحاح الاعلائية فقط فالاخير قدر متيقن وكونه قدرا متيقنا يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد
اما الاول فلان قلة التخصيص انما تكون مرجحة اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في الزائد وذلك فيما اذا اتفق المخصصان
على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضا من الظنون من العمومات ولا نعلم
انه ظنون المقطوعة الاوضاع او المظنونة كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة بالمجمل لعدم وجود القدر
المتيقن واما الثاني فلان التخيير بين الاسباب اجماعي البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين المحذورين
لتعين احدهما او نفيا امكان الجمع وفيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير فانها مع امكان الجمع بالاخذ بكلا السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم
بالتخيير ح واما الثالث فلعدم وجود القدر المتيقن لنا بين الاسباب الظنية بحيث يحتمل كفايتها واما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب لم
مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلا قدرا متيقنا فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي ويثبت اتحاده
مع اللغة بواسطة الاستقراء ودليل اخر قطعي او باصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقراء فلا ينفع وانتفاء القرينة الخارجية العقلية غالبا لله
واما اصالة عدم النقل ففيها ان ذلك لا يمكن ان يصير سببا لنفي اعتبار قول اللغوي اذ كل ما دل على حجية اصالة عدم النقل دل على حجية قول اللغوي
فان تم المدرك تم فيهما والا فلا يتم في شيء منهما فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالاخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة الالفاظ
الظنية الوضع يخرج عن كونها قدرا متيقنا من تلك الجهة سلمنا كثرة وجود الالفاظ المقطوعة الوضع في اللغات لكن لا نم كثرة الخبر الذي يكون
كل الفاظه غير مظنونة ولو لفظا واحدا وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمات هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط باجراء الدليل
الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام **المقام الثاني** في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في
اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان ظاهر المشهور العدم بوجهين **الاول** قاعدة الاستلزام فنقول بعد حصول الظن بالحكم
الفرعي بواسطة ذلك نعلم ان علمنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهومي الاعتبار لزم الترجيح بلا مرجح واما
التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين اعني سلسلة مظنون الا
كقول النقلة الان نقول لا قدر متيقن في البين في سلسلة الظنون في اللغات لانا نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يتاخم بالعلم وحصول
ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس
فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة لعدم القول بالفصل فاذا قول الفقيه مثلا
الظن وان كان ضعيفا بالاجماع المركب فاذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن صح التمسك هنا بوجه ثان وهو عدم كفاية غير مظنون الوضع
فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا يتفاوت قول الفقيه والنقلة في امكان
التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين **المقام الثالث** الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم
الادلة السابقة وطريقة اهل اللسان العمل بقول اهل الخبرة وان كان كافرا بل المصنفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة ع الذين قرروا
الناس بالعمل بكتبهم لم يكونوا مؤمنين وتوهم ان منطوق اية النبأ ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين مدفوع اولا بعدم انصراف الاية الى بيان
الموضوع المستنبط الذي ليس من شان الشارع بيانه وثانيا باجمال لفظ التبين فلعل المراد منه الاعم من الظني فتم وثالثا انها مخصصة
بما مر من الادلة **المقام الرابع** لا شك في حجية قول النقلة ونحوهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفده فان لم يكن هيهنا ظن طبعي
ايضا بان يكون الخبر كذبا او غير ضابط فلا حجية في نقله للاصل والاجماع وطريقة اهل اللسان ونظير ذلك الخبر الغير المفيد للظن في الحكم الفرعي شخصا
وطبعا فان الامامية لا يعملون به خلافا للحشوية وان كان الظن النوعي موجودا وكان عدم حصول الظن الشخصي مستندا من سبب خارجي غير معتبر عند العقلاء
كالظن الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عقلائيا كالظن القياسي للاجماع
ايض ونحالف صاحب المدارك فيما اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عدم اعتباره مستندا الى الاصل كالشهرة في مقابل الخبر حيث يتوقف فيه مط واذا
كان الظن في جانب الشهرة مثلا وايضا بالاجماع وان كان معتبرا فان كان الظن في احد الطرفين عملنا به والا فالوقف كذا الحال في قول الفقيه **المقام الخامس**
هل يكون قول اللغوي معتبرا في غير الالفاظ المهجورة ام فيها ايض الحق ان المتصور في المقام صور خمسة الاولى كون اللفظ مهجورا عند اهل العرف دون المعنى
الثانية كون المعنى السابق مهجورا دون اللفظ الثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زماننا وزمان الشارع الغير المهجور الرابعة الظن بالاتحاد الخامسة
الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاوليان فلا شك في حجية قول اللغوي فيهما وانهما القدر المتيقن فلو اخبر
اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحدى الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب والسنة واما الصورتان الاخيرتان فاللازم فيهما الفحص عن
المعنى المتداول عند العرف ولا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاوليين بفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف في هاتين الصورتين
فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فينقسم الى صور لانه اذا بعد الرجوع الى العرف اما يقطع بالمعنى العرفي فلا يحتاج الى المراجعة
الى اللغة لحصول القطع من انضمام القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما يظن بالمعنى العرفي فالظن الاستمراري لا يرتفع الا بالاخذ الذي

في تعارض العرف واللغة

الطبعي اي الظن

فقد

وفي حجية
قول اللغوي في الالفاظ المهجورة وجهان او المضبوطة في ذلك صور تظهر بالتامل واذا تعارض نقل ناقل من اهل اللغة مع اخر بعضهم ان كانت النسبة تباينا كليا او جزئيا فالاكثر ان
لفظا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كما ان المتقدمين المثبت على النافي فلم يتعرض للمتساويين ومع ذلك فمعنى تقديم المثبت كليه كلام سيجي

قول اللغوي اما بعد الرجوع الى العرف يشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع اليه يظن
المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يرتفع الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل التعارض ولا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف وان كان
في قول اللغوي عملنا به واما الصورة الرابعة فالاصل فيها وما بعدها هو الاتحاد واصالة عدم تعدد الوضع ولكن في هذه الصورة بعد الرجوع الى العرف
اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به او لا يفهم من العرف شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة ينهدم ذلك الظن المتعارض ويحصل الشك
اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فيتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد
فان كان الظن بقول اللغوي اقوى فيطرح الظن النوعي بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي العرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ
بالعرف المقطوع او المظنون وان انتفى الظن من الطرفين فيتوقف من حيث الاجتهاد ويحكم بالاتحاد فقاهة نظرا الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايض
اما في الصورة الثانية فيتعارض الظن بالعرف وبقول اللغوي عند التخالف والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي
اقوى من الظن اللغوي او اللغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى وكانا متساويين
عملنا بالعرف اما في الاول فواضح واما في الثاني فلاصالة الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد يعمل بالظن اللغوي والعرفي معا وان كان الظن
اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي وان تساويا فيعمل بالاصل
ويطرح العرفي ايض وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة الثالثة فنقول
اللغوي سليم من المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى الضابطة التوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فقد عرفت مقتضى الاصل فيها
وانه الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف والقطع بالمعنى فيه والظن يرجع الى قول اللغوي ايض فان وافقه فلا اشكال وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل
اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي ايض لسلامته عن المعارض والصورة الرابعة في
صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام السادس** في تعارض قولي النقلة والكلام فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض
من حيث هو مع قطع النظر عن اختلاف مرتبة الناقل **والثاني** في تعارض اهل الخبرة مثلا مع قول العلامة ونحو ذلك **اما المقام الاول**
فاعلم انه المحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين المعنيين التباين كان يقول واحد ان العين هو الفضة والاخر
انه الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغناء هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول واحد ان الصعيد هو
وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاوليين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخيرة يؤخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض ح من
باب تعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولازم ذلك ما ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صور
لم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين مفهوما مع تساويهما صدقا كان يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق والاخر انه الناطق فقط
واما ما كان يرد على هذا المفصل ولان من جملة تلك الموارد الاعم والاخص المطلقين وانت تاخذ فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد
ومقتضى القاعدة الحمل على المقيد الاخذ به فان قلت ان هذا الحمل انما يصح اذا صدر كل من المطلق والمقيد من واحد لا ان يصدر المطلق من شخص والمقيد
من اخر قلنا نعم ولكن اذا صدر من شخصين كلاهما ناقلان عن شخص واحد ومبدأ واحد فهو كصدورهما من واحد كما لو اخبر واحد من غلمان زيد لاخر
المولى فال اشتر اللحم واخبر اخر بانه قال اشتر لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد ايض وما نحن فيه من هذا الباب اذ كل منهما حاكيان عن الواضع او عن العرف
انا لا نم تقديم المثبت على النافي مط نعم لو كان عدم المثبت ماخوذا في مفهوم النفي بان كان النفي متعلقا بعدم المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل
الاجتهادي المثبت للتكليف فهيهنا نعمل بالمثبت بل لا تعارض حقيقة ح ولما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت هذا ويمكن الجواب عن الاول
بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدرا عن شخص او شخصين ناقلين بلا واسطة او وسايط قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد
حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في لسان اهل عرفهم لا اخذهم من الواضعين فغير مسلم لامكان تعدد الرأي ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر مع ان
الفقهاء ايضا حاكون عن الشرع سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا او كون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن
فيه وهو ان يقول احدهما الصعيد وجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروط بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا
فلو كان وضعيا كيصح البيع ويصح بيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقات وهذا الماء ينفعل بالملاقات لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا التاكيد والسراية
انه اذا كان الحكم وضعيا فهم منه السراية الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كاكرم العلماء واكرم زيدا ولا ريب في عدم فهم التقييد وكذا لو كان تكليفيا غير
الزامي كالمندوبات فان قوله مثلا زر الحسين ع وزر الحسين ع يوم الجمعة وليلة القدر لا يفهم منه التقييد ولعل السر فيه فهم سرايته بالمحبوبية والمطلوبية في الحكم
الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيها وفي الوضعيات فقد يتحقق فيهما عدم فهم السراية فيصير مثل ما نحن فيه فيصير بمنزلة العموم وثانيهما العلم باتحاد التكليف
ويكفي ثبات الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو ثابت في المطلق والمقيد الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فانه اذا لم يكن هيهنا قرينة
حمله على العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد ولو احتمل تعدد التكليف كما هو مقتضى تعدد الامر فلا معنى للحمل بل نقول ان هيهنا تكليفين احدهما
بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد فقد اتى بالتكليفين معا وحصل التداخل ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد ثانيا فظهر
ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم يكف الفرد الواحد من هذا التكليف الواحد لكان من قبيل العام فلا حمل ايض كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا
علمنا بوحدة التكليف وكفاية الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان قلنا انه الطبيعة وان ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد

في قول اللغوي علي الاستقراء

الظن

الظن

القليل

اول
في التقييد
اذ لا يفهم ذلك
اعني يوم الجمعة
بفهم السريان الى
الافراد وشدة
ذلك كثير
منه

وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذ كان نقل الناقلين عن مبدع واحد نظر وللتفصيل مجال ثم كلام اللغوي بعضه ظاهر في بيان الحقيقة وبعضه ظ في بيان المجاز وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين وح ففي الوقف كما عن السيد لان الاستعمال اعم منهما ام الاصل الحقيقة كما عن المرتضى ام المجاز كما عن ابن جني وجوه اظهرها الاصل الاولي الاول وفي انقلابه وجهان سنذكرهما

اما فضلنا لزم المجاز في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا للصاحب [لم] يرجح المجاز على التخصيص فهذ موانو جبر المقيد بعد العلم بوحدة التكليف لكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق للدوران بين الامرين كون المومنة واجبة عينية ام تخييرية بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايضا حسن لو لم يتم ما ذكرنا من الوجه لكن فيه اشكال لعدم تماميته على مذهب من يقول باصالة البراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير وايضا ان كان البناء على الرجوع الى الاصول بعد اجمال اللفظ فالاصل يختلف بالنسبة الى الموارد ففيما تمكن المكلف من المطلق والمقيد في اول الوقت مستمرا الى اخره فالاصل ما ذكره من الاشتغال وفيما تمكن في الوقت الا المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ابتداء لاصل البراءة وفيما تمكن من المطلق والمقيد في اول الوقت ثم زال القدرة عن المقيد والوقت باق فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يقتضي الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادي كما قلنا فيحمل المطلق على المقيد مط وجعل بعض وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا بالعمل بالمقيد وفيه اولا ان لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد وجعل بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم الصفة نفي وجوب ما سوى المؤمنة فلاجل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما ليس فيه مفهوم الوصف كاكرم الرجل اكرم زيدا وجئني بانسان جئني بزيد وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي فكيف يصح جعل الامر الخلافي دليلا على الامر الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة عينا بوجوب شرعي اصلي وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة الا ان يجعل المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه للطبيعة لكنهما فاسدان سلمنا ان المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة لكن نفي المفهوم وجوب الطبيعة ح بعنوان العموم الشامل لفرد الكافرة ايضا والاثبات بقوله اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاص مقدم على المفهوم العام اتفاقا الا ان يقال ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم في قولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مط عينا وتخييرا اما المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مط عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني بمعنى ان الامر حقيقة فيه والمفهوم انما ينفي ما في المنطوق وما نحن فيه نفي الوجوب التخييري ايضا احيانا فهو من الاصل لا اللفظ سلمنا لكن ح يتعارض المفهوم مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه لصدق المنطوق المذكور في وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما معا في وجوب الكافرة تخييرا فيتقدم المفهوم بشبهه المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكر من الشرطين قلنا ان قول اللغوي ان الصعيد وجه الارض او التراب من هذا الباب اعني في بيان الحكم الكوني فمنهم من القول الاول ان الصعيد هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره فالقول بانه التراب لا يقتضي التقييد مثل قوله الماء القليل الذي يحرق في هذا الماء القليل ينجس عند الملاقاة فان قلت اذا كان غرض اللغوي ان الصعيد مستعمل في وجه الارض وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فالحق ما ذكرت وليس الغرض ذلك بل احدهما يقول ان الموضوع له هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فلا يمكن الحمل على العموم قلنا نعم ان كان الغرض بيان الوضع فالامر كما ذكرت ولكن لو كان كذلك فمقتضى الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق فلا يصح الاخذ بالاعم ايضا **ويمكن ان يقال** في باب الوضع الاخير من الوجهين بانه لا ينحصر تقديم الاثبات على النفي بصورة كون عدم المثبت ماخوذا في معنى النفي بل ربما يكون النفي تعيينيا ومع ذلك يقدم الاثبات عليه وهو فيما كان النفي مسببا عن عدم الوجدان والاثبات لا محالة مسبب عن الوجدان الا ترى انه استدل بتقديم الجرح على التعديل بانه عند تعارضهما بان المعدل انما يعدل لعدم وجدانه ما يصير سببا للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطاء في العثور ابعد وقد يرد هذا الاستدلال بانه يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح متمسكا بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدل المعدل لانه رآه في ذلك الوقت بعينه بل كان نائما او مصليا فلا يصح الاستدلال المذكور لكون كل من الجرح والتعديل ح مسببا عن الوجدان ولكن هذا الايراد لا يضر في الصورة التي فرضها المستدل وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه لذي اللغات غالبا من هذا الباب فلو قال واحد من النقلة ان لفظ العين مستعمل في الذهب فقط وقال الاخر بل في الفضة فقط نقول كل منهما مظنون الصدق لانه اهل الخبرة وقوله فقط ايضا مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على غيره ذلك بعد التتبع فيحصل في اثبات كل ونفيه ظن نوعي ويتعارض نفي كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطاء في الاثبات المسبب عن الوجدان اما دعم بعد الخطاء جدا بخلاف النفي المسبب عن عدم الوجدان فيقدم اثبات كل على نفي الاخر ولازمه ما ذكر من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن باتحاد معنى اللفظ وان الخطاء في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغناء فان الظن اتحاد معناه لغة وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد فح لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقا هو ذلك وايضا فيما كان تعارض الاثبات والنفي مسببا عن الوجدان لا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في ذلك فقط والاخر بعكس ذلك فلا يحكم بالتعدد ايضا لادعاء كل منهما الوجدان ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير ام يتوقف ويرجع الى الاصول الحق بطلان التخيير لعدم الدليل عليه في قول اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا قول اللغوي واما العقل فحكمه بالتخيير مشروط بدوران الامر بين المحذورين وعدم امكان الجمع ولا الطرح وههنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول ففيما يقتضي قولهما الاشتراك نقول الاصل عدم تعدد الوضع وفيما كان من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاستعمال فنحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال والا فالوقف بل الطرح هو المتبع والمرجع هو المقول

ثم اعلم ان كلام اللغويين بعضه ظ في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقوله العين هو الذهب لكن لا مطلق الحمل فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب وحديث فانه يحتمل لارادة بيان المراد فلا يكون ظاهرا في بيان المعنى الحقيقي وبعضه ظ في المجاز كقولهم قد يستعمل

كذا

اصل في التبادر

وهنا علائم تدل على الوضع التزاما منها التبادر وهو لغة الاستباق واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما توهم فالتبادر للعالم بالوضع ولو اجمالا الا ان كان من حاق اللفظ تبادرا او لبا بطريق الاستقلال فالمراد به عن ناش من ملاحظة القرائن تفصيلا داخلة وخارجة حتى مثل الشهرة والشيوع فهو علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص مركبا من الاثبات والنفي او بالمعنى الاعم كما في المشتركات سنذكره

في كذا وقد يجي لكذا وهكذا وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن جني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف هو الاصل الاولي وهل انقلب هذا الاصل بدليل وارد في خصوص كلام اللغوي او لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** ان غرض الناقلين للغة مدونين ومعاني الالفاظ لانتفاع الاتين من العلماء ولا ريب ان الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية لا من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل منه لا خبر الامر فيه جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معناه الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمل اللفظ فلا يحصل تمام الفائدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية فيحصل تمام الفائدة كما يحمل كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع بكل الذي هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان اغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل ظني انتقل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض الناقل انتفاع الجميع الى الوضع وهو باطل الا ان يقال ان هذا دليل ظني بالنسبة الى نقل الناقل وكان انيا بالنسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من اثار الوضع الى الوضع فههنا انتقالان احدهما لمي والاخر اني لكن يمكن الجواب بجواب اخر وهو ان اهمية الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل ما دونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واصالة عدم الاشتراك يقتضي عدم الحقيقة في كل المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيين الا ما للنسبة بين القاعدتين عموم من وجه ومادة الافتراق متحد المعنى يجري فيه اهمية الفائدة لا اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيان الغير المدونان في اللغة فيجري فيها اصالة عدم الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيان المدونان في اللغة للفظ فيتعارض فيها القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي هو الوقف وبهذا التوجيه يجاب عن الوجه الثاني مع منع غلبة الحقيقة المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مط او في خصوص ما دون في اللغة **ضابطة** كل ما من العلائم انما تدل على الوضع مطابقة وهنا علائم تدل عليه التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الاستباق من الغير بالاضافة الى الغير واما اصطلاحا فقد نقل الى الاستباق الخاص الحاصل في المعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح عن غير هذا المعنى ولا اتفاق عن النقل ثم ان المنقول اليه هل هو الوضعي فيشمل الاطلاقي كتبادر الفرد الشايع من المطلق وتبادر المجاز المشهور والحق الشمول للتبادر وعدم صحة السلب عن غير الوضعي والاتفاق وصحة التقسيم ثم ان معنى التبادر هو سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما قاله بعض وذلك للتبادر وتنافر المعنى الاخير وعدم صحته بظاهره لان السبق امر اضافي يحتاج الى السابق والمسبوق وذلك بالنسبة الى المعنى الاول متصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الاخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الاخير لعدم وجود المسبوق هناك لكن الظ ان مراد من عبر بتلك العبارة هو مجرد انتقال الذهن اولا الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من باب التسامح وان كان خلاف الظ وذلك كما يق زيد سبق في مجيئه الى عمرو بمعنى انه جاء اولا اليه ثم ذهب الى عمرو وان كان الظ من تلك العبارة انه جاء الى قبل مجيء عمرو اليه اذا عرفت ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ناشئا من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هناك قرينة لم يلتفت اليها السامع ام لا واما ناشئا من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشايع ويعبر عنهما اسم القسم الاول من القسمين يسمى بالتبادر الوضعي وما عدا بالاطلاقي وان كان الظ من التبادر الاطلاقي فما سوى نحو اسد يرمي الكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء والطباق اهل اللسان والاستقراء القطعي فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له ولا مورد يصير مشكوكا مضافا الى البرهان العقلي انها المعاني بالنسبة الى الالفاظ متساوية فالداعي الى السبق اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاعم ملازم للمجازية واما عدم التبادر بالمعنى الاخص فموجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير فامره بالعكس فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم المجازية ووجه لكل ظ فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه والاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لا ان كل حقيقة فيه التبادر فتامل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده لوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عدم الاطراد القول بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما مر من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما الغيان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل الحاصل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب يتم في شخصين احدهما عالم والاخر جاهل واما بالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل او جاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما وجاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما بالاجمال

في علائم الوضع

فالتبادر بعينه علامة الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما تبادر الغير بالمعنى الاخص وحده من علائم المجاز ولما تبادر الغير بالمعنى الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاخص فهما اعم من الحقيقة والمجاز ثم ان علمنا بفقد القرينة وبعدم الالتفات اليها او شككنا فانها مؤكدة ام صارفة ام مفهمة ام معينة فالوقف ان لم نقل باولوية التاسيس تابع لما ذكره رسمه ابرهيم

فان قلت قد يكون من اهل اللسان فانه لا يكون من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فالمحذور لو توقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان
ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع اما الوضع واما القرينة فهو سبب الفهم اما الوضع واما القرينة في قولك سبب الفهم اما الوضع واما القرينة ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع
التعيينية فانتفاء القرينة ممنوع في التبادرات لوجود الشهرة فيها كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر ممنوع قلنا المراد ما سوى الشهرة
المذكورة وهي داخلة في الوضع لانا لا نعني من الوضع الا اختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا فان قلت ان الحصر
المذكور ممنوع لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية قلنا اولا وان سلمنا وجود المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى والا فلا بد من
فهم كل احد لسان كل قوم والعلم بها لنا ولامثالنا من اهل العرف غير موجود فلا يكون الفهم لامثالنا الا مستندا الى الوضع التعييني او التعيني
فان قلت اذا جعلت الشهرة داخلة في الوضع فما تقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور فلا يطرد وغير موجود في الحقيقة المرجوحة
فلا ينعكس عدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المرجوحة من حاق اللفظ اولا ثم بملاحظة الالتفات التفصيلي الى الشهرة
يتبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة الراسخة البالغة الى حد لا يحتاج في فهم المعنى
من اللفظ الى الالتفات التفصيلي اليها والذي جعلناه علامة الحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة الراسخة اجمالا لا تفصيلا
والتبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المرجوحة لا غير فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ
فلا بد للتبادر على الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الاولي الحاصل بلا واسطة وهذا التبادر حاصل بعد تبادر الملزوم
ويحصل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني متبادر من اللفظ اولا وبلا واسطة وليس بموضوع له قلنا هنا شرط
اخر لكون التبادر علامة الحقيقة وهو تبادر المعنى اولا بطريق الاستقلال في المرادية لا تبعا والمدلول التضمني تبعي والحاصل ان تبادر كل
معنى مستقل لم يكن مسبوقا بتبادر معنى اخر مستقل علامة الحقيقة فلا نقض طردا وعكسا فان قلت في المطلق الذي له فرد شايع ونادر فرد م
متبين العدم تبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص المنافي لارادة الغير وليس بموضوع له قلنا ان هذا التبادر ناش عن القرينة وهي الاعتياد كما
في لفظ الكل الذي لا ينصرف الى الكل بدونه وتوهم ان فهم الفرد الظاهر من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى الاعتياد المذكور لرسوخها
في الذهن فيصير كالفاحد الحقيقة في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا هي بسبب ذلك تخرج عن
القرينة بل ذلك مختص بالشهرة الا ترى ان الاعتياد في المثال المذكور راسخا بالنسبة الى الفرد الظاهر ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم
ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليها في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك تبادر
اجتهادي محصل للقطع بالوضع واما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل استناد الفهم اليها بعد القطع بوجودها فنقول ح الاصل عدم
القرينة او عدم الالتفات اليها فيلحق هذان القسمان بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران فقاهيان واما لو حصل العلم بالقرينة
والالتفات ايضا وشككنا في ان القرينة مؤكدة او صارفة ام مفهمة ام معينة فلا بد من التوقف في الحكم بالحقيقة والمجازية لكن ذلك التوقف
فيما اذا لم نقل بان التاسيس اولى من التاكيد كما هو كذلك لفقد الدليل عليه كلية والا فان قلنا باولويته من التاكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك
ثم احتمال الاشتراك باصالة عدم تعدد الوضع مندفع والامر بين الصارفة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الامر
احدهما اخذنا به وان كان الاصل التوقف فكذلك وان كان التفصيل فالتفصيل لكنا لما لم نقل باولوية التاسيس فلا بد من التوقف من اول الامر
فالحق في الصورة الخامسة التوقف مطلقا الا في صورتين منها احدهما بما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر
غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع له بغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له لانه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة ح بضم
الغلبتين ولا توقف لاصالة عدم النقل اذ بعد العلم بوضع اللفظ سابقا للمعنى غير هذا المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة حالها ح لا يمكن القول
بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة عدم النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء المؤانسة بالنسبة
الى المعنى الاول فلا بد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال ايضا لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه
مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب اصالة عدم النقل الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال الصورة
العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض نحكم بالمجازية في الثاني المتبادر الان لبقاء
الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا الكلام جار في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاولين بضم اصالة
عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غلب الاستعمال فيه لتعارض تلك
الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل فيبقى اصلان في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب التبادر فيقدم عدم النقل
ويحكم بالمجاز هذا هو التحقيق فحكم التبادر ولذن بقي ان علمنا بعد القرينة او بعدم الالتفات اليها فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا واما في غيرها
فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ وغير غالب التبادر او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر
من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالب لا يلازم الاستعمال الغالبي ففي تلك الصورة التي هي الصورة الاولى
من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالبي ليس ناشيا من غلبة الوجود او العدم وجود غلبة في البين واما العلم بعدم نشو التبادر منها
فيحكم بان التبادر علامة الحقيقة وان احتمل في المقام قرينة سوى غلبة الوجود وذلك للاستقراء في كون هذا النوع من المعاني حقيقة سواء علم بالوضع

في التبادر

السابق

ويمكن ان يفصل في المقام بتفصيل اخر لا يسع المقام ذكره ثم اذا حصل التبادر في لسان او زمان فالتعدي الى غيرهما يحتاج الى القيمة اذ الدليل على حجية التبادر وهو اتفاق
العلماء واطباق اهل اللسان والاستقراء وبطلان الترجيح بلا مرجح لا يقتضي ازيد من ذلك كما ان العمل به لا يصح الا بعد التخلية التامة لاحتمال كون التبادر لاجل قرينة
او عدمه لمانع ويظهر ذلك بملاحظة صحة السلب وعدمها عن المعنى المتبادر او غيره تابع

السابق واستلزم النقل ام لا وسواء كان الشك في القرينة ام في الالتفات ام في القرينة وسواء كان المعنى غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم يكن
لهذه الغلبة التي ادعيت معارض فالكلام صحيح كما لو كان الشك في القرينة ولم يعلم بالوضع لمعنى سابق وكان الشك في القرينة او الالتفات
ولم يعلم بالوضع لمعنى سابق وكان الشك في القرينة او الالتفات ولم يعلم بالوضع السابق ايضا فها هنا الاستقراء سليم عن المعارض ومعاضد باصالة
عدم القرينة وعدم الالتفات في الصورة الثانية واما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وكان الحكم بالحقيقة في الثاني مستلزما للنقل
فاصالة عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحابين معارضة مع هذا الاستقراء فيتعارض الاستقراءان ويبقى الاصلان سليمين عن المعارض
ان كان الشك في القرينة والا فيبقى اصل واحد سليما عن المعارض فلا يصح هذا الكلام في صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذي
ادعيناه اخص مطلقا من الاستقراء المذكور لانك تقول انا استقرينا في الالفاظ الموضوعة لمعنى او المستعملة في معنى ثان ووجدناها غير منقولة
الى المعنى الثاني ونحن نقول استقرينا في خصوص هذه الموارد ووجدنا النقل في صورة كون الثاني اغلب تبادرا فاستقراؤنا اخص فيقدم وثانيا
الاستصحابان فلا يعتبران في مقابل الدليل الاجتهادي اي الاستقراء واما في الصورة الثانية اي صورة العلم بشدة التبادر الملازم لشدة الاستعمال
فنحكم بالمجازية للاستقراء ايضا لانه لو كان حقيقة لزم الحقيقة المرجوحة وهي نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنى اخر فيعاضد الاستقراء اصالة
عدم النقل ايضا ولا معارض لهذا الاستقراء الا اذا كان الشك في القرينة او الالتفات الموجبة لكون المعنى المتبادر حقيقة لكنهما على فرض اعتبارهما
لا يكافئان الاستقراء فنحكم بالمجازية سواء كان له معاضد ومعارض ولم يكن شيء منهما او كان كلاهما موجودا وامثلة الصور الاربعة معلومة
فان لم نعلم بالوضع السابق وكان الشك في القرينة فلا معارض للاستقراء ولا معاضد له وان كان الشك في القرينة ام الالتفات فله المعارض فقط
وهو اصالة عدم القرينة او الالتفات اليها وان علمنا بالوضع السابق وكان الشك في القرينة فله المعاضد فقط وهو اصالة عدم النقل وان
كان الشك في القرينة او الالتفات فله المعارض والمعاضد معا وعلى التقادير حكمنا بالمجازية كما انه في السابق حكمنا بالحقيقة سواء كان للاستقراء
معارض ام معاضد ام كلاهما ام لم يكن شيء منهما وقدرت الاشارة الى امثلتها والدليل في المقامين الاستقراء وطريقة اهل العرف ولكن يشترط
في الصورتين عدم احتمال تسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته من ندرته واما الصورة الثالثة اعني ما شك فيه في غلبة التبادر
وندرته فلا مفر من التوقف لعدم وجود الاستقراء وان اقتضى اصالة عدم القرينة او الالتفات الحقيقية لو كان الشك فيهما الا في القرينة لكن
لا دليل على اعتبارهما في المقام فلا بد من التوقف من حيث التبادر نعم يمكن الحكم بالمجازية اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء كان
الشك في القرينة ام القرينة ام الالتفات ويمكن في الصورة الثالثة الرجوع الى قاعدة اخرى لتميز الحقيقة من المجاز وان كان الحكم من حيث نفس التبادر
التوقف وهي قاعدة الاستعمال فان كان الاستعمال فذلك يكشف عن غلبة التبادر فيحكم بالحقيقة ايضا للاستقراء الذي مر ويكون الشك في غلبة التبادر
وندرته بدويا ويزول بعد ملاحظة غلبة الاستعمال لكن يشترط في تلك الغلبة ان يكون مستمرة بمعنى ان لا يعلم بدو الاستعمال في هذا المعنى وصيرورته
غالبا واما اذا علمنا بحدوث الاستعمال وغلبته في الزمان الفلاني فلا يحكم بالحقيقة لتلك الغلبة الا اذا كانت واحدة بشرائط احدها كون
المستعمل فيه من المخترعات المستعمل الاولى ح ثانيها غلبة ذلك الاستعمال في لسانه وثالثها تحقق طريان الوضع بعده ولكن الشك في زمانه و
لسانه ورابعها احتمال وضع المخترع اللفظ المستعمل فيه بوضع تعييني فح يحكم لبناء اهل العرف بكون المعنى حقيقة في لسان هذا الشخص من
باب الوضع التعييني الغير المحتاج الى الرجوع بالتاريخ كما في الوضع التعيني ومثال ذلك الالفاظ المتداولة في الكتاب والسنة المتنازع في كونها
حقايق شرعية في المعاني الشرعية فيحكم فيها بالحقيقة لبناء العرف واما الاستقراء فلا ندعيه بان ندعي ان غالب المخترعين بناؤهم على الوضع
التعييني لعدم ثبوت ذلك واما مع فقد احد تلك الشرائط فلا نحكم بشيء ثم اعلم ان كل موضع احتمل فيه كون التبادر مسببا عن الوضع او عن غلبة
الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فالحق فيه الالحاق بالصورة الثالثة الى اخر ما مر فيها لعدم وجود الاستقراء ح ثم اعلم ان التبادر انما
يصير علامة للحقيقة في اللسان الذي حصل فيه التبادر ولا يصح التعدي من تبادر لسان الى الحقيقة في ساير الالسنة ولا من الحقيقة في زمان
الى الحقيقة في ساير الازمنة بل لا بد في التعدي الى غير اللسان والزمان من دليل ولذلك تريهم يتمسكون في كون الامر حقيقة في الوجوب لغة بعد
التبادر باصالة عدم النقل والسر في ذلك ان الدليل على حجية التبادر لا يقتضي ازيد من ذلك ثم ان العمل بالتبادر لا يصح الا بعد التخلية التامة و
الرجوع الى الميزان والمعيار فيما اذا لم يكن التبادر اجتهاديا محصلا للعلم والا فيمكن كون التبادر لاجل قرينة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد صيرورة
المعنى متبادرا من اللفظ فلاحظ فان لم يصح السلب عن المعنى المتبادر وصح السلب عن المعنى الغير المتبادر وصح السلب عن المعنى الغير المتبادر فذلك
التبادر وضعي وعدم التبادر ح مجازي والا فان صح السلب عن المعنى المتبادر كشف ذلك عن كون التبادر اطلاقيا ويكون معارضا مع التبادر المذكور
وكذا اذا لم يصح السلب عن غير المتبادر فذلك يكشف عن كون عدم التبادر لمانع خارجي ويكون معارضا مع عدم التبادر فلا بد ح من ترجيح احد
المتعارضين والقوم حكموا بتقديم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقيقة وعدم التبادر ناف والمثبت مقدم وفيه ان المتصور في المقام اربعة اقسام
بعد حصول التعارض فرضا لان كلا منهما اما اجتهادي بان يكون غير ممكن عقلا واما التبادر او عدمه اجتهادي ومقابله من صحة السلب او عدمها فقاهي
فح لا بد من تقديم الاجتهادي لعدم امكان التعارض بين الاجتهاديين والفقاهتيين الا بدوا اذ بعد تحقق الاجتهادي يرتفع الفقاهتي واما عكس
ذلك فيحكم بالعكس واما كلاهما فقاهيان فالحكم في تلك الصورة سيعرف انشاء الله بعد معرفة مسئلة صحة السلب اذا ظهر ذلك قلنا ان مراد القوم من حكمهم
بتقديم عدم صحة السلب مطلقا ان كان في الاجتهاديين فقد عرفت انه لا يتصور فيهما فالى لزوم الترجيح بلا مرجح في تقديم احدهما على الاخر وان

في علائم الوضع

فاذا وجدت هذه العلامة فى زمان ولسان احتاج لتعديها الى غيرها الى ضميمة كما مر فى التبادر وهى لا تجرى فى مثل المبهمات ولا مثل هيئة اضرب بمكن اختلاف المادة
والصيغة فلا ملازمة بينهما ثم متى شككنا فى كون العلامة مقرونة بقرينة مضرة بكونها علامة عملنا بالاغلب مع فقده فالوقف واذا حصل التعارض
بينها وبين العلامات السابقة فحال الاجتهاديين والمختلفين واضح وفى الفقاهيين تقدم هذه العلامة لقوة الاستقراء فى جانبها **اصل فى الاطراد**
وعدمه الاطراد كون اللفظ المستعمل فى معنى موجود فى مورد جائز الاستعمال شائع

فى علائم الوضع

اسم له بعدم صحة السلب قد يشك فى المشتركات من عدم القرينة لعدم صحة استعماله بلا قرينة فى مقام من المقامات لا فى الاثبات ولا فى النفى ولا فى الحقيقة
ولا فى المجاز فلو اراد سلب اللفظ المشترك من امر خارجى عن معانيه لا حتاج الى قرينة ايضا ففى الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشاء من فقد
القرينة عند السلب عن هذا المعنى المجازى بل لا بد من ضم قرينة فى السلب لما القرينة الغالبة وهى ارادة عموم الاشتراك كما مر او قرينة اخرى
وقد يشك عدم صحة السلب من اجل الوضع فلا يكون عدم صحة السلب بلا قرينة علامة للحقيقة فى المشتركات ومحتمل الاشتراك لعدم دلالة العام
على الخاص نعم يصح ذلك فيما اذا علم بالاتحاد قلنا نعم ولكن الظاهر غالبا ان نفى الصحة مسبب عن الوضع واثبات التسمية لا عن التجرد عن القرينة فيصح
ما مر فى متحد الحقيقة والمشتركات والمشتبهات من تلك الجهة والحاصل انا اذا سمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين فان علمنا باتحاد
معنى اللفظ حكمنا بالمجازية الصرفة فى المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجرد عن القرينة كما مر وان علمنا بالاشتراك فكذلك بضم القرينة المذكورة
اعنى غلبة ارادة نفى التسمية فى مثل ذلك المورد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المط وان دار الامر بين الاشتراك والاتحاد فكذلك لعدم خروجه
فى الواقع عن احد القسمين المذكورين اما عدم وجود القرينة معنا او وجود القرينة الغالبة وانا سمعنا من اهل اللسان انه لا يصح ان يق
ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وان علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة لغلبة ارادة عدم
صحة التسمية فى امثال هذا الكلام لا عدم الصحة لاجل التجرد عن القرينة وان كان معنى مجازيا وان دار الامر بينهما فاحد الامرين موجود ايضا
هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التى ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية فى عدم صحة السلب ونفيها فى صحة السلب واما اذا لم نعتبر الا التجرد عن
القرينة ففيما علم باتحاد الحقيقة فالامر كما مر وفيما علم بالاشتراك فلا علامة فى البين فى شئ من العلامتين واما فيما دار الامر بين الامرين ففى جانب عدم
صحة السلب كل من الامرين المتقدمين من انتفاء القرينة او وجود الوضع يحتمل كون الذى لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازا او حقيقة واما
فى جانب صحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من اهل اللسان لا بد لا بد من الحكم باتحاد الحقيقة ونفى احتمال الاشتراك اذ المفروض ان استعمال المشترك
لا يجوز فى اكثر من معنى والمفروض ايضا عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكم بالسلب فى مقام البيان لا
بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بما مر فى صورة الاتحاد نعم ان لم نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الاجمال ايضا فان قلت
ان عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه العلم بالحقيقة اذ لا يصح سلب احد المتساويين عن الآخر كالانسان عن الناطق
وسلب العام عن الخاص كالضاحك بل العام كالماشى عن الانسان ولا يصح سلب الكل عن الفرد قلنا الامر كما تقول وانه لا يحصل من عدم صحة
السلب لاحد الامرين اما تطابقه مع الموضوع له حقيقة واما اتحاده معه فى المصداق واما كونه فردا له والحاصل انه داخل فى الموضوع له باحد الوجوه
وليس مجازا اصرفا واما تميز ان عدم صحة السلب هل هو بطريق التطابق والتصادق فلا بد ان يكون بضم امر خارجى من نحو صحة السلب عن الفرد
الآخر او صحة سلب العينية او سائر القرائن وهكذا الكلام فى وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كزيد فنعلم ان عدم صحة السلب عنه كزيد فيعلم ان
عدم صحة السلب عنه كزيد فيعلم ان عدم صحة السلب لاجل الفردية ثم ان هذه العلامة كسابقتها تعتبر فى لسان وتجرى فيه وفى زمان حصلت فيه و
التعدى يحتاج الى الضميمة ثم ان صحة السلب وعدمها لا يجريان فى مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يق ليس
من ولا ليس فى ونحو ذلك للاستهجان العرفى نعم يمكن ان يقال فى هذا المقام من او فى ولكنه على الظ خارج عن صحة السلب ونحو ذلك هيئة اضرب نعم
يصح فى مثل الماضى كان يقول لاحد ضربت زيدا او لم يضرب فيصح ان يق ما ضرب زيدا وكذا المضارع كما لو قال لاحد يضرب زيد عمروا او يقول الآخر لا
يضرب اذا علمنا بعدم صدق الضرب منه بعد ذلك وايض لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها فى المواد بالنسبة الى الهيئات لامكان اختلافهما فلا يصح
الاستدلال على عموم ما الاستفهامية فى طلب الفهم للنفس والغير بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام للغير وذلك لامكان تغايرهما فى المعنى
ثم انا اذا علمنا بان صحة السلب وعدمها مجردة عن القرائن فلا ريب فى كونهما علامة اجتهادا بالتفصيل الذى مر كما فى متحد الحقيقة مثلا وكذا اذا علمنا
بوجود قرينة ارادة اثبات التسمية او نفيها كما قلنا فى الاشتراك فى مثل الذهب ليس بعين اذا حملناه على عموم الاشتراك وارادة نفى التسمية واما القرينة
على ارادة اثبات التسمية واما القرينة على ارادة ما يشابه التسمية فكما قلنا فى مثل قول القائل لا يصح ان يق الذهب ليس بعين حيث حملناه من باب الغلبة
على ارادة اثبات التسمية ومثل هاتين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرتين كما مر وكذا اذا دار الامر بين الامرين المذكورين بان نعلم انه اما لا
قرينة فى المقام واما الموجود قرينة التسمية لان الامر بين امرين كلاهما دليلان اجتهاديان على الوضع او عدمه بحسب صورتنا احدهما ما لو علمنا
بوجود القرينة وشككنا فى انها قرينة التسمية او قرينة اخرى مضرة بالعلامة وثانيهما ما لو شككنا فى انها هل نحو من القرينة والحق فى هاتين
انه ان كان عدم صحة السلب غالبا حكمنا بالحقيقة مط وان كان صحة السلب غالبا فحكم بالمجازية مط وان شككنا فى الغلبة فالوقف او الرجوع الى سائر
القواعد كما مر فى التبادر ثم انه لو حصل التعارض بين احدى هاتين العبارتين مع التبادر وعدمه فقد مر حال الاجتهاديين والمختلفين من التبادر
وبقى الكلام فى الفقاهتين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالبا مع عدم التبادر غالبا او العكس او صحة السلب غالبا مع التبادر غالبا
والحق انا لم نجد لذلك موردا وعلى فرض الوجود فالحكم بتقديم احدهما على الاخرى يحكم لا يستاكل منهما فى العلامية الى الاستقراء والا مرجح فى البين
الا ان يق ان الاستقراء الموجود فى جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر الغالبى لتخلف العرفيات عن الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم
التبادر الغالبى كالحقيقة المرجوحة وهذا التخلف اما غير موجود فى جانب المعارض واقل تخلفا من التبادر وعدم التبادر فيقدم معارضهما عليهما
لقوة استقرائه فلا يحكم اصلا **ضابطة** فى الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد ان يكون اللفظ المستعمل فى معنى موجود فى مورد جائز الاستعمال
شككنا

ص ٧

فى كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذى رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد ضده واختلفوا فى كونها علامة على اقوال ثالثها
ان الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والحق وجود الاطراد فى كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وحدة الصنف فى العلائق كما هو لازم من يقول بنقد
الاحاد ايضا فلا يكون شئ منهما علامة اما الاطراد فلا عبرة به واما عدمه فلعدم وجوده واما استدلال لنا بهما فى بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبى وعدمه
لا الاعتماد عليهما انفسهما **اصل فى اصالة الاستعمال** هل الاصل فى الاستعمال المجاز كما عن ابن جنى الحقيقة مط كما عن المرتضى ام الحقيقة مع

فى علائم الوضع

فى كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذى رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد ان نرى
مثلا لفظا مستعملا فى مورد لاجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد ومع ذلك لا يصح استعماله عند اهل اللسان فى كل مورد وجد
فيه هذا المعنى فاختلفوا فى كون هذين علامة على اقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فعلامة للمجاز ويظهر
الفائدة فى موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلى والمضاف فى العموم باطراد صحة الاستثناء فى كل مورد من الاخبار والانشاء
والماضى والحكم التكليفى والوضعى والاستدلال على مجازية المفرد المحلى والمضاف فيه مصدرا كان ام جامدا بعدم اطراد الاستثناء
بصح بعض الموارد الاستثناء فيها كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين وقوله اسمع رديد ولا تخالفه الا الامر الفلانى ولا يصح فى بعض الموارد الاخر
كجاء الرجل الا زيدا ونحو ذلك وهكذا يجرى هاتان العلامتان فى كثير من الموارد اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان بعضا حكم بعد اطراد شئ من الاطراد وعدم
الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده فى بعض المجازات كما انه استعمل الاسد فى الرجل الشجاع لاجل المشابهة فى
الشجاعة وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الاسد فيه مجازا فتدبر واما عدم الاطراد فلوجوده فى الحقائق كالقارورة المستعملة فى
الزجاجة لانه مما يستقر فيه الشئ لا لخصوصية الزجاجية ومع ذلك لا يصح استعمالها فى غيرها مع انها حقيقة فيها وكذلك الفاضل والسخى لا يطلقان
على البارى تعالى شانه علوا كبيرا مع وجود المعنى فيه تعالى وحقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد اما عن القارورة
فاولا بانا لا نسلم وضعها المطلق ما يستقر فيه الشئ بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجة واما لا نم عدم صحة استعمالها على فرض الوضع على ما
يجوز الاستعمال ولا يتخلف عنه وثانيا بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشئ وتسليم عدم جواز الاستعمال فى غير الزجاجة بانه يمكن النقل بعد
الوضع الى خصوص الزجاجة بانه يمكن النقل بعد الوضع الى الخصوص الزجاجية فليس عدم الصحة فى غير الزجاجة الا لاجل النقل وهذا لا يضر بعدم
الاطراد واما عن الفاضل والسخى فاولا بامكان كون وضعهما لمن شانه فقدهما فلا يشمل البارى تعالى وضعا وثانيا بمنع عدم صحة الاستعمال وثالثا بان عدم
الصحة لاجل ان اسماءه تعالى توقيفية لا لان يق ان ظ الجواب الاخير ان كل لفظ يطلق عليه تعالى لا بد فيه من الوصول من الشارع وذلك يخالف لطريقة
المسلمين الا ان يكون المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول **نقول** ان عدم الاستعمال هنا لاجل
المنع من الشرع ان سلمناه فظهر ان الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث راى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وانه
لا حقيقة غير مطردة فجعل عدم الاطراد كاشفا عن المجازية واما الاطراد فلما كان موجودا فى المجاز ايضا كما مر فقال ان الاطراد ليس علامة ويكون
الحق وجود الاطراد فى كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز وذلك لاجل انا نقول باشتراط الاتحاد الصنفى
فى العلائق ولا نقتصر بنقل الاحاد ولا نكتفى بمجرد النوع ايضا كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجاز لا يكون مطردا فانه اذا جعل الخصوصية الصنف مدخلية
فى المستعمل فيه مجازا لم يتخلف جواز الاستعمال عن افراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد فى المجاز على القول بنقل الاحاد فلا يكون شئ من الامارات
امارة الاطراد فلا عبرة به واما عدمه فلعدم وجوده نعم ان قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وان عدم الجواز فى بعض الموارد لاجل عروض مانع صح عدم
عدم الاطراد ويكون موجودا ويصير عدم الاطراد علامة لكن هذا المذهب فاسد عندنا ولئن سلمنا صحته يلزم منه الاعلامية عدم الاطراد للمجاز
واما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لان نوع العلاقة انما هو من مقتضيات صحة المجاز وقد يعرضه وجود المانع فلا يطرد فيكشف عن المجازية
واما عروض المانع دائما فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطردا ايضا كما مثلنا فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة وان كان عدم الاطراد علامة فلم قالوا
بالعلامية من الطرفين فظهر ان الحق عدم العلامية من الطرفين واما استدلالنا بالاطراد وعدمه فى باب عموم الجمع المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية
فلانا تمسكنا هناك باطراد الاستثناء وعدمه للكشف عن التبادر الغالبى وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه وبعبارة اخرى الاطراد يكشف عن التبادر
الغالبى وعدمه عن عدمه بمعنى ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبى وهكذا فى العكس **ضابطة**
اختلفوا فى دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال فعن ابن جنى ان الاصل فى الاستعمال المجاز وعن المرتضى الحقيقة وعن المشهور ان المستعمل فيه ان
كان واحدا فالحقيقة والا فالوقف وقد ينسب الى المشهور الوقف مط حتى فى المتحد **وفيه اولا** ان القول منحصر فى الثلثة المتقدمة ولا رابع و
ثانيا انه على فرض وجوده ليس قولا للمشهور بل المشهور على التفصيل المتقدم وتمام يشهد بعدم توقفهم فى المتحد ان **الاول** استدلال المرتضى ره فى مقام
المشهور فى بحث الامر فى الوجوب والندب معا فى اللغة بانه ليس استعمال اللفظ فى الشيئين والاشياء الا كاستعماله فى شئ واحد فهذه العبارة ظاهرة فى
ان الاستعمال فى الواحد مسلم ظهوره فى الحقيقة عند الخصم الذى هو المشهور ولذا شبه المسئلة محل النزاع به والا لم يكن لتلك العبارة معنى **والثانى**
فى مقام رفع التناقض بين كلامى المشهور اعنى قولهم الاصل فى الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز حملوا الكلام الاول على
صورة الاتحاد المستعمل فيه مع الشك فى المجازية والحقيقية والشك فى المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما وحملوا الثانى على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك
فى الحقيقة والمجاز وهذا ايضا يكشف عما قلناه وعلى اى حال فلا بد من رسم مقامين **الاول** فى متحد المعنى والمخالف فيه ابن جنى **والحق** الحقيقة
كما عليه من سوا وذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جنى ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بقلة المجاز بلا حقيقة على فرض
وقوعه ولانه اذا كان المستعمل فيه واحدا كان ذلك هو المتبادر عند اهل اللسان اذا تجرد عن القرينة اذ لو كان غيره ظاهرا لم يكن المستعمل فيه ظاهرا
فى جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة اذ هى اما العلم بالوضع والمفروض انتفائه واما الاستعمال فيه فكذلك واما القرينة
فكذلك ولزم فى جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهى الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور فى تلك الصورة يلزم محذوران كلاهما

المستعمل فيه والوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه ونسبة الوقف مط الى المشهور سهو والحق فى المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر مخالفة ابن جنى ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء وان شككنا فى وحدة المستعمل فيه وتعدده نفينا الزائد بالاصل نتايج

لان الوضع م

مجازا م

وعدم عموم المفرد المحلى والمضاف م

العكس م

واستدلال ابن جنى بان اكثر اللغة مجازات لعبن في محله ان اراد اكثر الاستعمالات وان اراد اكثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى واما في المتعدد فبين المعنيين اما
ان لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما خلافا لابن جنى وفاقا للمشهور وقد مر بطلان دليل ابن جنى واحتمال معنى ثالث لو كان منقولا الاصل المقدم هنا على اصالة
عدم الاشتراك لبناء العرف فتعين الاشتراك اللفظي واما بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جنى على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور ان احدهما حقيقة
والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي والاصح الاشتراك اللفظي ان علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة

في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في احدهما دون الاخر وان علمنا بالملاحظة فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وبنفيه الثلثة والاشتراك اللفظي باستعماله كل من المعنيين في الاخر بالمناسبة ويكون ... منه رحمه

ظاهر من لزوم المحذور الاول وان لم يكن شيء منهما ظاهر لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر وايضا لو كان هذا المعنى المستعمل
فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال المفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى اخر وفيه نظر فظهر ان المستعمل
فيه المتحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى اخر للوجوه الخمسة وان شككنا في الاستعمال في معنى اخر نفيناه بالاصل والحقناه بصورة العلم بعدم
الاستعمال في معنى اخر ويجري فيه حكمه واستدل ابن جنى بان اكثر اللغات مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه انه ان اراد ان اكثر
الاستعمالات مجاز بالاستقراء ففيه انه ان اراد ان اكثر الاستعمالات مجاز فهو ممنوع وبعد التسليم نقول ان شككنا من جهة المفهوم لا الاستعمال
فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وان اراد ان اكثر المفاهيم مجازات فان كان ادعاء الاكثرية في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه
فالاستقراء ممنوع وان كان ادعائه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف **واما المقام الثاني** ففي
متعدد المعنى فنقول ان المستعملين مثلا اما ان لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب فحكم بالحقيقة فيهما خلافا لابن جنى وفاقا للمشهور وقد مر دليل
ابن جنى ورده وهنا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث واما اذا شككنا فيه واحتمل مجازية كل من المستعملين بالنسبة اليه نفيناه بالاصل والحقناه بصورة
العلم بالعدم **فان قلت** كان الاصل عدم استعمال الاخر كذا الاصل عدم الاشتراك مضافا الى غلبة عدم الاشتراك **قلنا** وان كان الاصل
ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال اخر واما ان يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جنى على
المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما حقيقة في الواقع والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجامع القريب واما ابن جنى
فرد قوله بما مر ويبقى النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لاجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع اصول عشرة منها للمجاز وهي اصالة
عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز واصالة عدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم ملاحظة
المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور الا اصول خمسة وغلبة واحدة هي غلبة عدم الاشتراك واما الاصول
فهي اصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض الثلثان
والاصول ويبقى للسيد اصل واحد لا معارض له وفيه اولا ان الاصل المعتبر في جانب السيد ليس الا اثنين لان الاحتياج الى قرينتين في المجاز مع امكان
قرينة واحدة ذو جهتين غالبا بخلاف المعينة في المشترك فان كل معنى يحتاج الى قرينة معينة غالبا احدهما غير الاخرى كعين جارية وعين باكية
فلا حاجة في المجاز الا واحدة لا يحتاج الا الى التفات واحد فاصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليهما صحيحان وهما اصلان ويبقى اصالة عدم
ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عندنا لعدم اعتبار اهل العقول بمثل هذا الاصل وكذا اصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر ولا يبقى الا اصلان مع غلبة
ومع التعارض مع الغلبة الاخرى والاصول الخمسة يكون الاخر مقدما لسلامة اصول ثلثة للمشهور عن المعارض وثانيا انا سلمنا اعتبار اصالة عدم ملاحظة
المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر لكن غاية ذلك ان ههنا اصولا اربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور اصل واحد سالما عن المعارض
وثالثا سلمنا الاصول الستة في جانب السيد وانه لا اصل للمشهور الا واحدا وهو مع اصالة عدم الوضع لكن هذه مقدمة على كل اصول السيد لان
هذا الاصل مزيل وتلك الاصول توابع والمزيل مقدم على المزال وان تعدد فالحق مع المشهور لوجهين احدهما اصالة عدم تعدد الوضع والاخر
غلبة عدم الاشتراك واما غلبة ان الاستعمال الحقيقة التي ادعيناها للسيد فليس محلها لان الغرض اثبات المفهوم من حيث الحقيقة والمجاز وفي تلك
الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناه من ان اغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى باستقراء ان اغلب الاستعمالات هي الحقيقة
لا دخل له فيما نحن فيه فظهر حقية المشهور للوجهين المذكورين هذا **والتحقيق** التفصيل فيما نحن فيه بان يقال ان علمنا بان المتكلم لم يلاحظ
المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق اهل اللسان عليه وللاستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فان اغلبه بل كله
ولان من شرط المجاز ملاحظة المناسبة فمن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احد المعنيين وبملاحظتها في المعنى
الاخر ففيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مر من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما يلاحظ فيه المناسبة فان اغلب
امثال ذلك مجازات ولاطباق اهل اللسان عليه ولاصالة عدم الوضع وان علمنا بان المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى الاخر **فنقول**
ان كون المعنيين مجازا صرفا ينفيه ندرة المجاز بلا حقيقة فيبقى احتمالان احدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة اذا استعملت في كل منهما بملاحظة
الاخر ومناسبته فانها تكون مجازا مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيهما** كون احد المعنيين حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة
بينه وبين المعنى الاخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون احد المعنيين حقيقة صرفة والاخر مجازا صرفا لكن ندرة كون ملاحظة
المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني فيبقى الاشتراك **فان قلت** ان الاشتراك ايضا نادر **قلنا** نعم ولكن ندرة
الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخر فالغلبة في الاخر اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم الاشتراك لوقوع الاشتراك كثيرا بخلاف ذلك فظهر الحكم في تلك
الصور الثلثة كلها اجتهادا **وان الحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايضا لكن كان ملاحظة المناسبة في
المعنيين لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل منهما بملاحظة الوضع للمعنى الاخر فبقي ثلاثة اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين
فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما وكون احدهما حقيقة والاخر مجازا لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاخر لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا
حقيقة مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع فاحدهما في الواقع حقيقة والاخر مجاز **الثانية** ما اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين و
شككنا في الاخر والحكم فيما علم بعدم الملاحظة الحقيقة لوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا واما لو

كل واحد حقيقة بنفسه مجازا بالنسبة الى الاخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب المقارنة الاتفاقية والاخر مجازا صرفا وبنفيه القلة معين
الاوسط بقي صور ثلاث يظهر مع حكمها بالتامل ما واما بينهما الجامع القريب دون المناسبة فالسيد على الاشتراك وابن جنى على المجاز فيهما والمشهور على الاشتراك المعنوي ولا يتصور
الحقيقة والمجاز او بينهما الجامع والمناسبة فابن جنى على المجاز فيهما والسيد على الاشتراك اللفظي ويحتمل الاشتراك المعنوي ولعله مذهب المحققين والحقيقة
والمجاز كما يظهر من صاحب ... منه رحمه

في اعمية الاستعمال

تلك الصور ينعكس ذلك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان كان غرض المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق ففيه عرفت انه لا يتم كلية وكذا الحكم
بالحقيقة من السيد مطلقا وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر الحال في قسمين من اقسام اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة
وهما ما لو فقد الجامع والمناسبة معا وما لو فقد الجامع دون المناسبة واما اذا فقد المناسبة بين المعنيين دون الجامع كما اذا رأينا استعمال اللفظ
في معنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد على الاشتراك وابن جنى على المجازية فيهما بلا حقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز
فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيتين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك
وفي الخصوصيتين ولما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصيتين لاحتمال ارادة الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد
واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في القدر المشترك واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين واما ان
يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويقطع بعدمه في القدر المشترك واما يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيتين بان نعلم ان اللفظ اطلق
واريد منه الفرد ولكن لا نعلم ان الخصوصية اريدت من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع هذا الشك في موارد الاطلاق
على الفرد اما ان يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا لا من جهة الخصوصية ولا من الخارج واما يشك في
وجود نحو هذا الاستعمال المجرد عن الفرد فصارت هذه سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما يغلب الاستعمال في القدر المشترك واما في
الخصوصية ولما يتساويان واما يشك في غلبة احدهما على الاخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه فلا يعلم ان الغالب الاستعمال في ايهما واما يعلم
بعدم غلبة الاستعمال في الكلي ويشك في غلبة الاستعمال في الفرد وتساويه معه واما بعكس ذلك **وفي القسم الثاني** ايضا يمكن تلك الاقسام
السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكل على الاطلاق على الفرد او العكس او التساوي او يعلم بالغلبة ويشك في الغالب او يشك في الغلبة والتساوي الاخر
السبعة المتقدمة في القسم الاول فيصير هذه تسعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** انه في القسم الاول من السبعة الاولى يحكم بالاشتراك المعنوي في غير
تلك الصورة لاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصورة لان الغالب فيما اذا استعمل في الخصوصيتين بان اريد الخصوصية
من حاق اللفظ هو الحقيقة منهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان رأينا استعمال لفظ الرجل مثلا مرة او ازيد في القدر المشترك من
دون ملاحظة اصل الفرد كقوله ع الرجل خير من المرأة ثم رأينا اطلاقه على فردين ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ ام من الخارج حتى لا يكون
اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فيحكم بالاشتراك المعنوي لكل اقسامه المتصورة السبعة المتقدمة نظرا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع **واما**
في القسم الثالث فبالاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارض هذا الاصل اصالة عدم الاشتراك اللفظي
اذ بعد الفحص يظن بعدم الاستعمال في القدر المشترك فلا يعترض باصالة عدم تعدد الوضع لان الظن في خلافها فيبقى اصالة عدم الاستعمال سليمة عن المعارض
فيلحق تلك الصورة بصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك وهي الصورة الخامسة فيجري فيها دليلها **واما في القسم الرابع**
فبالاشتراك المعنوي لانه لو كان حقيقة في الخصوصيتين يلزم الاشتراك اللفظي فيها او لزم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازا بلا حقيقة فينفي
هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة واصالة عدم تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان لانهم على الاشتراك المعنوي **واما**
في القسم الخامس فالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة ولطريقة اهل اللسان **واما في القسم السادس**
فيقسم فيحكم فيه بالاشتراك اللفظي لان اغلب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد منها كقوله ع الرجل
خير من المرأة وههنا لما قطعنا بعدمه او شككنا فيه وظننا بعدمه بعد الفحص حصل لنا الظن بان هذا اللفظ ليس مستعملا فيها فليس مشتركا معنويا
واما اذا وجد الجامع والمناسبة معا فيحتمل المجازية فيهما كما عن ابن جنى والحقيقة فيهما كما عن المرتضى والاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهرا والحقيقة
والمجاز كما يظهر من صاحب المعالم حيث ذكر في بحث الامر دليل القائل بالاشتراك المعنوي من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي منه لزم لو لم نقل بالاشتراك
المعنوي لزم اما الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز ثم رد
ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوي ايضا يلزم المجازية في كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من
القدر المشترك والخصوصية الاخرى فهما متساويان في لزوم المجازية على كل من القولين على ان استخاص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي اكثر لغلبة الاستعمال
في الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلناه حقيقة في احدى الخصوصيتين فانه لا شيوع في استعمال القدر المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل
كلامه ويحتمل الوقف في المسئلة والحق التفصيل فان اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان نعلم باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين
معا واما ان نعلم باستعماله في القدر المشترك ونشك في استعماله في الخصوصيتين بان رأينا الاطلاق على الخصوصيتين وشككنا في ارادتهما من حاق اللفظ ام
من الخارج لكن علمنا باستعمال اللفظ في القدر المشترك المحض من دون ملاحظة الفرد واما بعكس ذلك واما نقطع بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين
واما بعكس ذلك واما نشك فيهما وفي هذا الاخير اما يعلم بعدم استعمال اللفظ في القدر المشترك المحض اصلا واما يشك فيه ايضا كما يشك في موارد الاطلاق
على الخصوصيات وكل من الاولين ينقسم الى سبعة بعين القسم السابق **والحاصل** ان الاحتمالات التسعة عشر اتية هنا كما مضت في القسم السابق بعينها
لكن الاحكام تختلف **فنقول** في اقسام هذا القسم الذي نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي
لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين او واحد منهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة
الى القدر المشترك والاستقراء يفيد نوعا ما في خصوص المقام الذي يوجد فيه الغلبة الصنفية في الاشتراك المعنوي وان لم نقل بالاستقراء النوعي في

[illegible]

والحق ان المضوء هنا وفى ما بعد ايضا تسع عشرة صورة تظهر احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ فى معنيين احدهما فرد للآخر كالشمس لو اطلقت على الكوكب المخصوص وعلى الكوكب النهارى فالمضوء فيه خمس عشرة صورة تتضح بالتامل فيما سبق **اصل فى سائر العلائم** من العلائم التقسيم وعدم التزام التقييد واختلاف الجمع وعدم الاشتقاق **فى ان الاستعمال اعم من الحقيقة** والمناقضة اى المنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس

وفى جملة منها نظر تم

تلك المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال فى الخصوصيتين دون القدر المشترك يحكم بعدم الحقيقة فى القدر المشترك لحذر لزوم المجاز بلا حقيقة فى الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة فى الخصوصيتين معا او فى احدهما واصالة عدم الاشتراك ينفى الاحتمال الاول فتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال فى الخصوصية وشك فى الاستعمال فى القدر المشترك يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز لان الحاكم هو القطع بعدم الاستعمال فى القدر المشترك بضم اصالة عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا فيه فى الاستعمال فى كل من الخصوصيتين والقدر المشترك كما لو رأينا اطلاق اللفظ على الفرد وشككنا فى موارد الاطلاق فى ان الخصوصية مرادة من حاق اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد موردا استعمل فيه اللفظ فى الطبيعة المحضة من دون ارادة الفرد اصلا من الخارج ومن اللفظ اما بالقطع بعدم مثل هذا الاستعمال فى هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم فى الصورتين بالحقيقة والمجاز ايضا لان غالب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة فى الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفى الاشتراك بالاصل فظهر الحال فى خمسة من تلك الاقسام وبقى الكلام فى القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها بقى فى المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظا مستعملا فى معنيين احدهما فرد للآخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق الكوكب النهارى فهو ينقسم الى اقسام ثلثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق اللفظ على الفرد المخصوص قد اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادة الخصوصية من حاق اللفظ او نشك فى الامرين ففى القسم الاول يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك اى الكلى اذ لو لا ذلك لزم كون استعماله فى الكلى مجازا بلا حقيقة **واما فى القسم الثانى** يعنى ما لو علمنا بارادة الخصوصية من اللفظ وباستعمال اللفظ فى الكلى مرة وفى الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما نعلم ان الكلى غالب الاستعمال او الفرد غالب الاستعمال او نعلم التساوى او نشك فى الغلبة والتساوى او نعلم بوجود الغلبة فى احدهما ونشك فى الغالب او نعلم ان الكلى ليس بغالب ونشك فى غلبة الفرد او العكس **واما الثالث** يعنى ما اذا رأينا فيه الاطلاق على الفرد وشككنا فى ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ فى الكلى منفردا مجردا من دون ارادة فرد اصلا لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضا ينقسم الى اقسام سبعة لانا اما نعلم ان الاستعمال فى الكلى المجرد اما اغلب من الاطلاق على الفرد او العكس او التساوى او الشك فى الغلبة والتساوى او نعلم بعدم الغلبة فى استعمال الكلى ونشك فى غلبة الاطلاق او العكس واحكام تلك الاقسام يظهر بعد التامل فيما سبق فلاحظ تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزال الاقدام **ضابطة** ومن الامارات التقسيم فانه يدل على الحقيقة فى المقسم بوجهين **الاول** ان غالب الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثانى** ان بناء اهل العرف على جعله كاشفا عن الحقيقة فى المقسم ومنها عدم التزام التقييد بمعنى انا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحا فى معنى مجردا عن التقييد وغير صحيح فى معنى اخر مجردا عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة فى المعنى الذى يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد ومجازا فى الاخر الذى لا يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد لكونه مجازا فى الاخر الذى لا يصح استعماله فيه الا مع القيد كلفظ الماء فانه يصح استعماله فى الماء المطلق بلا قيد وفى الماء المضاف لا يصح استعماله الا مع القيد كما لا يصح استعمال النار فى غير المعهود الا بالقيد كنار الحرب واستعمال الجناح فى غير المعهود الا مع القيد كجناح الذل ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلفه فى الفرد النادر المبين العدم من افراد المطلق فانه لا يقع استعمال المطلق فيه الا مقيدا مع كونه حقيقة فيه والمراد من التزام المقيد التزام القرينة لا ما هو ظاهر التقييد من الصفة والمضاف اليه بل اللازم على التزام القرينة ولو بغير التقييد كما فى قوله تعالى واخفض جناحك وقوله اوقدوا نارا ومنها اختلاف الجمع فيما اذا استعمل لفظ فى معنيين وعلم كونه حقيقة فى احدهما وشك فى حقيقة الاخر فان كان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة فيهما وان كان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز فى المشكوك كما فى لفظ الامر فانه يستعمل فى القول ونعلم انه حقيقة فيه ويستعمل فى غير القول ايضا كما يقال امر فلان مضبوط ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبالمعنى الاخر يجمع على امور فنحكم بكون الامر مجازا فى غير القول لان غالب الالفاظ الموضوعة للقدر المشترك متحد الجمع فباختلاف الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوى وينفى الاشتراك اللفظى ايضا بانه خلاف الاصل فتعين الحقيقة فى القول معلوم بالفرض فيكون مجازا فى غير القول وهو المطلوب وفيه اولا ان مقصودك لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة **وثانيا** النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح فيه سلب الامر عن غير القول فكيف تنفى الاشتراك اللفظى بالاصل فى مقابل الدليل الاجتهادى الذى هو عدم صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل لفظ فى معنيين لم يعلم بكونه حقيقة فيهما فالمعنى الذى يشتق منه يحكم بحقيقته والمعنى الذى لا يشتق منه يحكم بمجازيته كما ان لفظ الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يامر وبمعنى غير القول لا يشتق منه الماضى والمضارع ولا غيرهما والوجه فى كون ذلك علامة ان غالب الحقايق صالحة للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه **اولا** النقض بالمثال المذكور لكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب **وثانيا** ان هذا الاستقراء غير ثابت ومنها المناقضة والمعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ فى معنى موجبا للتنافر وفهم تناقض وتعارض كان علامة لكونه مجازا فيه كاستعمال المفرد المحلى فى العهد الذهنى ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله فى العهد الخارجى ومرجع تلك الامارة الى التبادر وعدم التبادر الغير ومنها الاستصحاب فيما اذا علم بكون اللفظ حقيقة فى العرف العام فى معنى حكمنا بانه فى اللغة حقيقة فى هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه بناء العرف واجماع الامامية لكن العمل بهذا الاصل اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مسببا عن تتبع كل الافراد او عن تتبع بعضها بمقدار ما حصل القطع بان الكل كذلك بالحدس او الوجدان او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل دالا على النسبة

المبدء

اصل فى المشترك الاشتراك كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا تعينا ام تعيينا والحق امكانه لا لان رجحان طرف العدم امر زائد منفى بالاصل ولا لان المشترك شيء وكل شيء ممكن بل القاعدة الامكان وتوهم كون الاشتراك موجبا للاجمال المنافى لغرض الواضع مدفوع بوجوه لا يخفى على المتأمل ووقوعه فى اللغة بل فى القرآن الكريم كلفظ عسعس والقرء ونحوهما مما استعمل فى معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك ويتم فى اللغة بضميمة اصالة عدم النقل اللفظ المستعمل فى اللغة فى معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فيتعين الاشتراك اللفظى واما المجاز بلا حقيقة فيدفعه على فرض امكانه ووقوعه الندرة

المبدأ الى فاعل ما فى الزمان الماضى حكمنا بان كل ما كان على زنة فاعل فهو كذلك وان لم يفد الا الظن لما دل على حجية الظن فى الموضوع المستنبط ومنها القياس بان نجد صحة استعمال لفظ فى معنى لوجود امر فيه وعدم صحة استعماله فيه عند فقدان هذا الامر فيه فبهذا الدوران نحكم بان اللفظ موضوع لكل ما وجد فيه هذا الامر كالخمر فان تسمية العصير به دائرة مدار الاسكار وعدم التسمية دائر مدار عدمه **فنقول** انه موضوع للمسكر حيثما وجد **وفيه** ان العمل بهذا الدليل فى باب الالفاظ غير جائز لانه ظنى لا يعتبر فى اللغات كما مر بل الاجماع منعقد على عدم حجية القياس فى المسائل اللغوية مضافا الى انه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب اذا لم يكن مسكرا فانه يقال ان هذه خمر ليست بمسكرة **ضابطة** الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان تعينيين او تعيينيين ام مختلفين وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى اذ المراد من الوضع هو الشخصى لا النوعى المجازى ومن بقولنا فصاعدا ادخلنا اللفظ الموضوع لاكثر من معنيين فانه من المشترك واما التعميم فى الوضع فسيظهر اذا ظهر ذلك فنقول ان هنا مقامات **المقام الاول** فاعلم انه ذهب بعض الى امكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يتمسك لاثبات الامكان بان الامكان عبارة عن تساوى طرفى الوجود والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك ان هذا امر زائد الاصل عدمه فالاصل هو الامكان **وفيه** ان اصالة العدم انما تجرى اذا كان العدم متيقنا فى زمان وشك فى الحدوث واما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل وقد يتمسك لاثبات الامكان بان امكان المشترك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقا له تعالى فهو موجود فامكان المشترك موجود اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللآية الكريمة الله خالق كل شيء **وفيه** ان المراد من قوله كل شيء مخلوق لله تعالى اما انه مخلوق له بالفعل واما انه قادر على خلقه فان كان الاول فكلية الكبرى ممنوعة لان كثيرا مما يصدق عليه الشيء لا يكون مخلوقا له تعالى بالفعل وان كان الثانى فكلية الكبرى مسلمة ولا يجدى نفعا لان غاية ما ثبت هو ان الله تعالى قادر على خلقه امكان الاشتراك والمقصود ليس هذا بل المقصود خلقه امكانه بالفعل فالاحسن التمسك فى اثبات امكانه بالاصل اى القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء فانهم متى شكوا فى امكان شيء وامتناعه بنوا على ثبات الامكان حتى يدل دليل على امتناعه فعدم الدليل على امتناعه مع عدم الدليل على الامتناع دليل عندهم على الامكان **احتج** القائلون بامتناعه بان الاشتراك موجب للاجمال والاجمال مخل بالتفهيم والتفهم المقصود من الوضع وكل ما اخل بالتفهيم والتفهم كان منافيا لغرض الواضع فالاشتراك يكون منافيا للغرض وكلما كان منافيا للغرض لم يصدر من الواضع لانه حكيم **فان قلت** ان الاجمال لا يخل بالتفهيم والتفهم لمكان القرينة المعينة **قلنا اولا** انه بناء على ذلك لا حاجة الى اللفظ المشترك اذ القرينة بنفسها يكون كافية فقولك رايت باكية يغنى عن رايت عينا باكية **وثانيا** ان ذكر القرينة يكون تطويلا بلا طائل وهو غير جائز **والجواب** عن ذلك اولا بانه يستقيم اذا كان الواضع هو الله تعالى او غيره لكن كان واحدا او ملتفتا بوضع الاول واما لا فلا يستقيم وثانيا بان المراد من كون الاجمال موجبا للاختلال فى التفهيم والتفهم ان كان التفهيم والتفهم الاجمالى فالصغرى ممنوعة او التفصيلى فالصغرى مسلمة ولكن كلية كبرى القياس الثانى اعنى كلما كان موجبا للاختلال بالتفهيم والتفهم يكون منافيا للغرض ممنوعة اذ لا شك ان الاختلال فى التفهيم التفصيلى لا يكون منافيا لغرض الواضع بل ربما يتعلق غرض الواضع بوضع الالفاظ المشتركة للتفهيم الاجمالى فى بعض المقامات وثالثا بان كلية الكبرى القياس الاول ممنوعة مط لاندفاع الاجمال بالقرينة فلا اختلال فى التفهيم وقولك ان القرينة بنفسها كافية وكذا قولك ان ذكر القرينة تطويل بلا طائل يدفعه ان ذلك انما يصح فى بعض الامثلة كالمثال واما فى البعض الاخر كرايت الصفراء فى مقام بيان رايت العين الصفراء فلا يكون نفس القرينة كافية وانه انما يصح اذا كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية فلا يكون تطويلا مع انه انما يلزم اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى اخر واما اذا كانت مفيدة له كما فى الآية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا يلزم كون التطويل بلا فائدة **واما المقام الثانى والثالث** ففى ان الاشتراك بعد فرض امكانه هل هو واقع فى اللغة ام لا وعلى فرض وقوعه فى اللغة واقع فى القرآن الكريم ام لا ولما كان اثبات الاخير مستلزما لاثبات الاول فلنقتصر عليه فنقول لا شك فى استعمال كثير من الالفاظ فى الكتاب العزيز فى معنيين واكثر كلفظ عسعس المستعمل فى الاقبال والادبار ولفظ القرء المستعمل فى الطهر والحيض وهكذا فاستعمال تلك الالفاظ فى تلك المعانى اما بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد المناسبة بين المعنيين او بطريق الاشتراك المعنوى وكذلك لفقد القدر المشترك فتعين ان يكون من باب الاشتراك اللفظى وهو المطلوب واذا ثبت وقوع المشترك فى القرآن قلنا تلك الالفاظ اما ان يكون فى اللغة ايضا موضوعة لهذه المعانى على سبيل الاشتراك فهو المطلوب والا فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لمعنى غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لمعنيين غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لاحد هذين المعنيين **والاول** مدفوع باصالة عدم النقل **والثانى** وان كان مثبتا للمدعى لكنه ايضا مدفوع باصالة عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول ان وضع اللفظ فى القرآن للمعنى الذى لا يكون فى اللغة موضوعا له اما ان يكون بطريق التعيين فهو فرع المناسبة بينهما وهو مفقود واما ان يكون بطريق التعين وعليه نقول ان الواضع له اما ان يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب او اهل الاصطلاح فهو فاسد اذ من المستبعد جدا ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى عند اهل الاصطلاح واستعمله الله فى كتابه مضافا الى انه يلزم على هذا تفاوت احد المعنيين بالنسبة الى الناس بان يفهمه بعضهم دون بعض والملازمة كبطلان اللازم غنى عن البيان لاستواء الناس فى فهم القرآن كما هو مشاهد على انه يمكن لنا اثبات وقوع المشترك فى اللغة بانا نرى كثيرا من الالفاظ استعملت فى اللغة فى معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك اللفظى **واما المقام الرابع** ففى ان استعمال المشترك فى اكثر من معنى جائز ام لا وفيه مراحل الاولى فى تحرير محل النزاع **فاعلم** ان صاحب المعالم قال ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا محتمل لامرين

فى جواز استعمال [المشترك] فى اكثر من معنى واحد

ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه اجتهادا ومنهم من منعه فقاهة
وقد توهم ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فان اراد امكان الجمع في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالفرض والبداهة او في الامتثال فالقبح العقلي
لا ينافي الصحة اللغوية ثم استعمال المشترك في ازيد من معنى ان كان في الاطلاقات المتعددة او في اطلاق واحد بطريق العموم المجموعي او المنطقي او الاستغراقي لكن على سبيل التخيير
فهو خارج عن النزاع او الاستغراقي على ان يكون كل معنى مرادا عينيا ومورد النفي والاثبات فهو محل النزاع ثم في كون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة او للمعنى المقيد بالوحدة
كما يظهر من كلام لم على الاخير او للمعنى لا بشرط كما عليه سلطان العلماء ومعه الاصل الاعتباري ان اعتبر المعنى بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان تنبيه

في الاشتراك

الأوّل ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثّاني** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمالين فاسد لمكان قبح الخرابا
اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال مستندا الى عدم امكان الامتثال ولزوم التكليف
بما لا يطاق لا الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع من دخول هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان
يتنازع في ان هذا الاستعمال غلط لغة ام صحيح وان كان قبيحا عقلا لاجل التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السماء استعمال صحيح لغة وقبيح
من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن
فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج
الى الاحتراز عنه بقيد زائد لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا يمكن فيه ذلك خارج عن محل الفرض والعنوان لا يتوهم دخوله في محل
النزاع ذو مسكة ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه خمسة **الاوّل** ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد في اطلاقات متعددة
وهذا اتفاقي الجواز مع ان فائدة الوضع هو الاستعمال **الثاني** ان يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من
حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة المركبة من المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح
منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهي استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب حقيقيا
لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرطان في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيهما بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في
ما يكون قدرا مشتركا بين المعنيين او المعاني وهذا جائز لكنه مجاز اتفاقا لعدم وضعه للقدر المشترك ويسمى بعموم الاشتراك والعلاقة
المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد في كل واحد
من افراده مغايرة تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه
على سبيل التخيير ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة ويسمى بعض هذه الصورة بالاستعمال البدلي وهو خلاف مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس**
ان يستعمل بهذا النحو ايضا لكن لا على سبيل التخيير بل يكون كل واحد من المعاني مرادا عينيا ومورد النفي والاثبات وهذا هو محل النزاع في الجواز
والعدم **المرحلة الثانية** في بيان كيفية اوضاع المفردات فنقول يحتمل ان يكون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة بحيث يكون
الوحدة جزء الموضوع له كما هو ظ صاحب لم وان يكون موضوعا للمعنى لا بشرط كما عليه سلطان العلماء وان يكون موضوعا بشرط الاطلاق
كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان ورده وليس كما توهم وان يكون موضوعا بالوضع الشخصي للمعنى لا بشرط وبالوضع النوعي
للمعنى المقيد بالوحدة بطريق دخول التقييد وخروج القيد ويحتمل التوقف في المسألة لكن لا شك ان اصالة التوقيفية مع التوقف ومقتضى الاصل الاعتباري
هو كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط لان غيره من الاحتمالات مدعى للالتفات الى امر زائد الاصل عدمه الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حصول الظن
منه بعد كون بناء العقلاء على عدم اعتباره في امثال المقام هذا مقتضى الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فهو يقتضي كونه موضوعا للمعنى المقيد
بالوحدة بطريق خروج القيد بوجهين **الاول** الاستقراء في احوال الواضعين للاعلام فانا وجدناهم لا يرضون ان يستعمل اللفظ في المسمى منضما
الى غيره فنحكم بان واضع اللغة ايضا كذلك لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت هذا الدليل انما يثبت مدخلية الوحدة في الجملة وان لم يظهر منه انه
بطريق الجزء ام القيد فالدليل اعم من المدعى قلنا ان القدر المتيقن بيننا وبين الخصم دخول التقييد واما دخول القيد فمحل الشك وعلى مدعيه الاثبات
ثم **الثاني** ان المتبادر من اللفظ هو المعنى منفردا وهو دليل الحقيقة واحتمال كونه اطلاقيا مدفوع باصالة الوضعية وتوهم ان القرينة
وهي كثرة الاستعمال في المعنى المنفرد موجودة فلا يجري اصالة كون التبادر وضعيا لان مرجعها الى اصالة عدم القرينة مدفوع بان القرينة وان
كانت موجودة لكن الالتفات اليها مشكوك فيدفع الالتفات باصالة العدم فيكون التبادر ايضا وضعيا بالاصل **فان قلت** هذا التبادر معارض بعدم صحة
السلب اذ لو استعمل المشترك في اكثر من معنى لم يصح ان يقول انه لم يستعمل في معانيه وعدم صحة السلب اقوى من التبادر فيحمل التبادر على الاطلاقي بقرينة عدم
صحة السلب الكاشف عنه قلنا تقديم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطلقا بل فيما كان التبادر فقاهتيا وعدم صحة السلب على التبادر مخصوص كلم بل فيما
التبادر فقاهتيا وعدم صحة السلب اجتهاديا والا فلا بل غايته ما في الباب التساقط فيبقى دليلنا الاول وهو الاستقراء سليما عن المعارض وفيه نظر
المرحلة الثالثة في بيان كيفية اوضاع التثنية والجمع واداة النفي فنقول يحتمل كون التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقا في اللفظ
والمعنى معا ويحتمل ان يكونا موضوعين لمطلق المتعدد والمتفق في اللفظ فقيل بالاول وقيل بالثاني فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يؤول بالمسمى
وقيل بعدم اشتراط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فمثل الرجلان حقيقة على المذاهب والزيدان حقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول
والقمران مجاز على الاولين وحقيقة على الاخير **والحق** الاخير لان المتبادر من العلامة مطلق التثنية والجمع ولا اشعار لها باتفاق اللفظ ولا المعنى
وقيل بالاول تمسكا بالتبادر ايضا لان المتبادر من الرجلين انما هو فردان من مهية واحدة **فان قلت** ان ذلك انما هو من جهة كون الوضع
نوعا واحدا **قلنا** نفرض الكلام فيما تعدد وضعه كالمسلمين فان المسلم وضع لعلم ووضع لوصف ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من المهية
الواحدة اي الشخصان للمسلم المقابل للكافر لا الشخصان من المسمى بالمسلم **وفيه** ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن كثرة استعمال المسلم في المعنى
الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي فهذا التبادر ناش عن القرينة ولو فرض الخصم الكلام فيما لم يكن الاستعمال في احد الوضعين غالبا وكان
المتبادر مع ذلك هو الفردان من مهية واحدة لقلنا ان التبادر مسلم لكن ناش عن القرينة المارة من ان المادة حقيقة في المهية المقيدة بالوحدة فينصرف

العلامة

ورده وليس كما توهم او هو موضوع بالوضع الشخصي للمعنى لا بشرط او بالنوعي للمقيد بالوحدة ولا بد من التوقف كما هو مقتضى اصالة التوقيفية وجوه واما مثل الجمع ففي كونه موضوعا لما كان
متفقا في اللفظ والمعنى او لمطلق المتعدد المتفق لفظا فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يؤول بالمسمى او لا يشترط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فيكون القمران حقيقة باعتبار العلامة
ومجازا باعتبار المادة احتمالات واما اداة النفي ففي كونها لنفي كل الافراد من مهية واحدة او لنفي ما يراد من اللفظ او كل ما يحتمله اللفظ وجوه ولعل الاوسط اوسط للتبادر ثم ثمرة النزاع
في اصل المسألة تظهر في صحة هذا الاستعمال وغلطيته وفيما لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في اكثر من معنى سواء كان منقولا باللفظ او المعنى ومشكوك الحال وفي
الاية الكريمة من نسائكم فتم ثم الاصل على قول السلطان وما **في الاشتراك** تلاه هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الاقوال الاخر اذا اكتفينا بنوع العلاقة لا نقل
العلاقة الى الفردين من مهية واحدة فالقران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وقس على ذلك الجمع واما اداة النفي فقيل بوضعها لنفي كل
الافراد من جهة واحدة وقيل بوضعه لنفي كل ما يحتمله اللفظ **والحق** هو الثاني لان المتبادر من لا عين عندي هو نفي كل ما يريد المتكلم من اللفظ فردا
على ان يكون حرف النفي حقيقة في نفي كل ما اراده على المشترك حيث جعلوا صحة السلب علامة للمجاز واشترطوا فيه امرين احدهما كون صحة السلب مجردا
عن القرينة والاخر صحة سلب كل المعاني فاشكال وهو ان سلب المعنى من اللفظ اما ان يكون مع القرينة او مجردا عنها وعلى التقديرين لا يصح ان يكون
علامة للمجاز اما على الاول فلكونه مع القرينة واما على الثاني فلان السلب لا يكون عن كل المعاني لان حرف النفي يدل على نفي ما اراده لا نفي كل
المعاني لما عرفت من كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني علامة للمجاز
ويمكن الجواب عن هذا بان المراد من صحة السلب هو صحة السلب العرفية التي تكون راجعة الى نفي التسمية فان قولنا هذا ليس بانسان مرجعه الى ان هذا
لا يسمى بانسان وان اسم ليس بانسان فمن صحة سلب الاسم عنه يلزم ان لا يكون ذلك المعنى من معانيه وقد مر الاشارة الى ذلك **المرحلة الرابعة**
في ثمرات المسألة فمنها صحة هذا الاستعمال على القول بالجواز وغلطيته على القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في
معنيين كان الخبر على القول بالجواز معمولا من تلك الجهة وعلى القول بعدم الجواز مردودا من تلك الجهة **وتفصيله** ان هذا الخبر المفروض
عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنى او مشكوك الحال فان كان الاول فيكون الخبر مقبولا وصحيحا عند من يقول بجواز استعمال لفظ
المشترك في اكثر من معنى اجتهادا او مردودا ومحكوما بالغلطية عند من لا يجوزه اجتهادا واما من لا يجوزه فقاهة فيعمل برايه كما اذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في
الموضوع المستنبط لان هذا الخبر مفيد للظن بصحة الاستعمال فيعمل ويرجح المانع الفقاهتي المجوز اجتهادا وان كان الثاني فيكون الخبر مقبولا عند المجوز اجتهادا
الا ان يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردودا عند المانع اجتهادا اذ اشترط في العمل بالخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفا باللغة
لان هذا الناقل على مذهبه ليس عارفا باللغة واما المانع فقاهة فيعمل برايه ان كان الناقل من اهل الخبرة وكان حكمه بطريق القطع والا فعلى فرض
حجية الظن في الموضوع المستنبط لان استعمال اهل الخبرة دليل الجواز وان لم يكن الناقل من اهل الخبرة فلا يكون دليلا على الجواز وان كان الثالث فالمجوز
اجتهادا يعمل به والمانع اجتهادا يطرحه الا اذا جوز العمل بالمنقول بالمعنى وان كان غلطا اذا افاد الوصف واما المانع فقاهة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك
حجة له على الجواز في المسألة اللغوية مبني على التفصيل السابق فتدبر ومنها جواز الاستدلال بالاية الكريمة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على عدم حرمة كل من الام والبنت بمجرد عقد الاخرى اذا رجعنا القيد الاخير وهو قوله من نسائكم الى كل من الجملتين و
جوزنا استعمال المشترك وهو لفظة من في المعنيين لانها على الاول بيانية وعلى الثاني ابتدائية وان لم نجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى لم يصح هذا
الاستدلال وفي تلك الثمرة نظر اما اولا فلانا وان جوزنا استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد على مذهبنا راجعا الى ما عدا الاخير فلا يمكن الاستدلال
بالاية الكريمة على عدم الحرمة بمجرد تجويز استعمال المشترك في ازيد من معنى ثم وثانيا ان الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز فرع القرينة الدالة على
المعنيين وهي هنا مفقودة الا ان نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهرا في ارادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تاسيس
الاصل فنقول انه على القول بكون المفرد موضوعا للمعنى لا بشرط او بشرط الاطلاق فالاصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد
المانع واما على الاقوال الاخر فان قلنا في المجازات بكفاية نقل نوع العلاقة حتى بكفاية نقل علاقة الكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما
في الاخر وان كان مركبا اعتباريا فالاصل الجواز ايضا وان قلنا باشتراط نقل الاحاد او بلوغ الامر مقدار موارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز لعدم
بلوغ تلك الرخصة الاحاد ولا صنفا **اذا تمهد** تلك المقدمات **فاعلم** انهم اختلفوا في المسألة على اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم المجوزون منهم من جوزه حقيقة مطلقا ومنهم من جوزه مجازا مطلقا ومنهم من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع
حقيقة والمانعون منهم من منع مطلقا فقاهة ونحن نمنع حقيقة اجتهادا ومجازا فقاهة اما المنع حقيقة اجتهادا فلما
مر من وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المتعدد حقيقة لزم التناقض لو اراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة واما لو اراد كلا منهما بارادة
مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** ان الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لان ارادة هذا وحده مناف لارادة الاخر ولو بارادة اخرى لان الفاعل المختار
لا يمكنه ارادتان متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض ان اللفظ انما وضع للمعنى بشرط ان لا يراد معه غيره من حيث ذلك الوضع فلو اريد الغير
بوضع اخر من اللفظ لم يخالف الشرط ولا يكون الاستعمال في المعنيين بملاحظة الوضعين متناقضين **وفيه اولا** انا قد اثبتنا ان المفرد
موضوع لارادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة اي بشرط ان لا يراد معه غيره مطلقا ولو بوضع اخر **وثانيا** ان قيد الحيثية واعتبارها لو تم لما
ذكره الى الوضع للمعنى لا بشرط ايضا لانه لا يمكن ارادة غير الموضوع له بذلك الوضع لان ذلك لا يميز المعنى لا بشرط الذي وضع له اللفظ وان جاز ارادة
معنى اخر منه بوضع اخر فاذا صار اعتبار الحيثية لغوا واما المنع مجازا فقاهة فلما نقتصر في المجازات على الصنف اي موارد الاستقراء
ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال المجازي بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية انما الثابت جوازه في المركبات الحقيقية
واستدل المانع اجتهادا مطلقا بعين ما ذكرناه من لزوم التناقض وفيه انه انما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهادا ولا يدل على عدم الجواز مجازا اجتهادا فالدليل
اخص من مدعاه وان كان غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهادا فلم اطلق المنع ولم يقيده بالحقيقة **واستدل** المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز
في المفرد بنحو ما سبق ويعود الترديد الوارد على المانع مطلقا اجتهادا عليه ايضا وعلى الجواز في التثنية والجمع بانهما على التعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد
المراد منهما وفيه انه ان اراد جوازه كذلك حقيقة مطلقا حتى بالنسبة الى وضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو مناف لمنع الجواز في المفرد على

اصل في استعمال اللفظ في معنيين الحقيقي والمجازي

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنيين الحقيقي والمجازي على اقوال الجواز مجازا او حقيقة ومجازا بالاعتبارين وعدمه اجتهادا او وفاقة والكلام في طرق الاستعمال وتحرير محل الجدال ووضع المفرد وثمرة النزاع وتاسيس الاصل مار في المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء اريد الانتقال الى الغير ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا لانه عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له والكناية من مصطلحاتهم والمنقول عن تعريفهما وجوه اللفظ المستعمل فيما وضع له لا للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا

واللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز الاصولي ولا زم المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة اصوليا وبيانيا

الاطلاق حتى مجازا وان اريد الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثنى والمجموع والجواز مجازا بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنه ... مما ذكرناه **واستدل** المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات ... وعلى الجواز في النفي ... والنعل فيجوز الاستعمال في المتعدد ...

اصل في مادة الامر

مادة الامر حقيقة في طلب المستعلي على اما للتبادر بضميمة عدم صحة السلب ... المستعلي العالي لطلاق كما ان التبادر العرفي الطلاق لعدم صحة السلب عن الطلب ... ويختص وضعا بالطلب الايجابي للتبادر وذم التارك والعلو لا يصير قرينة على الايجاب كما هو ظاهر وصحة السلب عن الطلب الندبي ... وجزء السوال ودليل الخصم خال عن الدلالة ... شارح

في مادة الامر

الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم مطلقا اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوحدة قيدا فيكون الحقيقة مع التعدد ... بالمنع الاجتهادي واما مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة ... واما بالنسبة الى المعنى المجازي ... الوحدانية لا غير واما ما يتوهم من استدلال المانع ...

تمالا في مثل لسان والفعل مجاز للتبادر خصوص الطلب وصحة السلب عن غيره ولفقد الجامع القريب بين الطلب وبينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي وللاشتقاق ملا فالجمع في الاخيرين تامل في نحو امرني بالترك حقيقة للتبادر كما ان نهاني عن الترك حقيقة **اصل في هيئة الامر** صيغة افعل وما في معناها كالمزيد وامر غائب واسماء الافعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المأولة الى الانشاء حقيقة في الوجوب على الاصح في الطلب مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب ام مستعليا لا للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من مدلول المادة

طاعة والطاعة كلها فعل المامور به وقيل ان المراد بالمامور به معنا الحقيقي منعنا الكبرى لانها مصادرة محضة وان اريد الاعم من معنا الحقيقي المجازي فهو مسلم ولا يثمر وان صحة تقسيم المامور به الى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي لان الاصل في استعمال المورد القسمة الحقيقة مع كون الغالب في التقسيم المعنى الحقيقي وفيه ان مجرى الاصل المذكور انما هو اذا كان الشك في المراد لا في الوضع وان التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لكان فيه ما مر من الادلة الاجتهادية على المختار **ثم ان** لفظ الامر قد يستعمل في غير الطلب كالشأن والمفرد الفعل والحق انها مجازات وان الحقيقة منحصرة في الطلب لان الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف لاصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فان الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك فالمجاز خير من الاشتراك ولتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره ولو نوقع الاشتقاق من الامر الذي بمعنى الطلب دون الباقي ومنا مبنى على ان الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فان جمع الامر بمعنى الطلب الاوامر وجمعه لساير المعاني الامور وهو ايضا من العلائم وفيه تامل فاضح **واما المطلب الرابع** ففي ان الامر حقيقة في مطلق الطلب الالزامي فعلا كان ام تركا حتى يكون نحو اترك ايضا امرا وحقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور اولا وعلى الاول يكون النسبة بين الامر والنهي اعم من وجه لصدقهما على اترك الزنا وافتراقهما في نحو اضرب ولا تضربه والحق في المسألة التفصيل فما كان متعلقه مدلولا كونه كقوله ارتج بالترك او امرتك بالترك او انت مامور بالترك فهو حقيقة في مطلق الطلب لتبادره عنه في تلك المقامات مع انه لو كان مجازا حتى بطريق التجريد عن جزء المعنى لكان مستلزما للوجوب في المجازات بين اقتضاء الوضع والقرينة وهنا ليس كذلك عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فالظاهر منه طلب الفعل للعرف والاصل الثابت ان يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه يجري في لفظ النهي بالنظر الى شموله نحو قولنا نهاني عن الضرب ونهاني عن الترك ولا تترك ونحوها فالمختار المختار فتامل جيدا **واما المقام الثاني** ففي المعاني صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب لا ريب في شمول هذا الكلام لجميع الاوامر مجردا او مزيدا من الامر الحاضر والغائب واسماء الافعال التي بمعنى الامر كرويد لكن الكلام في الاوامر المزيدة مطلقا والمجرد الغائب داخله في افعل او في قوله وما في معناها قال الفاضل التبريزي والحق ان الشامل للاوامر مطلقا هو افعل وقوله ما في معناها اشارة الى اسماء الافعال متمسكا بان صيغة افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب لكثرة فعل بفتح الفاء المبني للفاعل وبالضم المبني للمفعول والاظهر ان صيغة افعل لا تشمل الا المجرد الحاضر وما سواه داخل في قوله وما معناها اذ لا دليل على النقل وهل هذا الكلام شامل للجمل الخبرية المؤولة بالانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول بملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤولة بالانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم بملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار والمؤولة بالانشاء ليست حقيقة فيه بالاتفاق الا ان يحمل الحقيقة في كلامه على الاعم ومن المجاز مجازا لكنه بعيدا ولا ينافي لغرضنا ثانيا **ولما انجر الكلام** الى الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء فلابد من بيان الداعي فيها الى التاويل ومن انها مؤولة الى مطلق الطلب او الى خصوص الوجوب **اما الاول** فنقول ان الداعي الى التاويل بالانشاء ان قوله ع اذا وعد وفى مثلا يحتمل المؤمن معان الاول ان المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء به فيكون انشاء الثاني ان المؤمن هو الذي اذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس بمؤمن الثالث ان المؤمن اذا وعد وفى بما وعد ولا يخلف ابدا وعلى الاخيرين يكون خبرا لكن الثاني خلاف الاجماع لان من لم يف بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعا والثالث مستلزم للكذب لان المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الاول فهذا هو الداعي الى التاويل **واما الثاني** فذهب المحقق الخوانساري الى الحمل على الطلب الندبي ومذهب الاخرين الحمل على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي انه بعدما قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فاما ان يكون احدهما اقرب الى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه اقرب اليها عقلا كان يكون احد المجازات مشاركا لها في الجنس بخلاف البواقي وكان مشاركا لها في الفصل القريب بخلاف البعيد او يكون اقرب اليها عرفا اي بحسب فهم العرف كالتمام او يكون لاحد المجازات اقربية عرفا واعتبارا ام يكون بعضها اقرب عرفا وبعضها اقرب اعتبارا او لا يكون شيء منها اقرب اليها لا عرفا ولا اعتبارا ففي الاخير لا كلام في اجمال اللفظ الى ان يجيء قرينة معينة لاحد المجازات وكذا في الاول ايضا اذ لا دليل على اعتبار القرب الاعتباري فيصير اللفظ ايضا مجملا فلو علمنا بعدا ارادة المتكلم من لفظ الانسان معنا الحقيقي ودار الامر بين الحمل على خصوص الفرس او مطلق الحيوان كان اللفظ مجملا عرفا وان كان الحيوان لكونه جنسا اقرب الى الانسان من الفرس المغاير له وفي الثاني يحمل على الاقرب عرفا فلو قال رايت اسدا في الحمام ودار الامر بين الحمل على الرجل الشجاع وبين الحمل على الابخر كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وفي الثالث كل كما في الجمل الاخبارية المؤولة بالانشاء بالدليل المذكور فيدور الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي والندبي لكن الاول اقرب عرفا كما لا يخفى واقرب اعتبارا ايضا لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يقدم الاقرب عرفا لما عرفت من عدم اعتبار القرب الاعتباري راسا ففي مثل قوله تعم واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للارادة في المعنى الحقيقي لابد من الطلب لا الى الاطلاق والتقيد والجوبية قرينة تعلقه على القيام الى الصلوة لمرجع عن القضية الماخوذة في المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب لغيره ويحتمل الحمل على الطلب للندب الغيري لكن الاقرب عرفا هو الوجوب الشرطي واعتبار الوجوب لغيره اولى لكون الوجوب الغيري اقرب اعتبارا نظرا فاضح وكذا في كونها لوجوب الشرط اقرب عرفا لكنه مناقشة في المثال فتدبر فسار مذهب المحقق الخوانساري ره تراه في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب او الندب او المشترك بينهما معنا وهو الطلب الراجح او غير ذلك اقوال ترتقي الى سبعة عشر والقول بالوجوب يحتمل وجوها احدها ان يكون موضوعا للوجوب مطلقا عاليا كان الطالب ام مستعليا كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب والايجاب يحتمل معنيين احدهما الطلب الالزامي الناشئ عن الاستعلاء والآخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان بجهة العلو والاستعلاء ام لا والمراد منه في هذا الاحتمال هو المعنى الاخير وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون موضوعا

للايجاب

واحتج الاكثرون على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا يصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالاية الشريفة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله تعم اسجدوا لادم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة يوم الخطاب حالية ومقالية لبناء العرف وتوهم كون الامر في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال مع امكان ان يقال ان الامر لم يتعلق بنفس المحظور وجعل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للنفس وللغير بمقتضى التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقريري للا قرينة الا عبارة بدعة كون الانكار

للايجاب اي الطلب الالزامي على وجه الاستعلاء وان لم يكن الطالب عاليا **وثالثها** كالثاني بشرط كون الطالب عاليا **ورابعها** ان يكون موضوعا للطلب الالزامي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعليا وعلى هذا ايضا يصير المراد من الوجوب لا الايجاب سواء كان من جهة الاستعلاء ام لا كالاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك وكذا كلام الداعي الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من المادة لصدق الاول على طلب غير المستعلي بخلاف المادة **استدل** الاكثرون على الوجوب بوجوه والظاهر ان مرادهم منه الايجاب على وجه الاستعلاء **الوجه الاول** ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقبا عنده من غير ذم احد المولى بانك لم تعاقبه على ترك مطلوبك ولولا فهم الوجوب لما صح ذلك الذم فان قلت لعله يفهم من القرينة كالعطش في نحو اسقني ماء ونحو ذلك قلنا نفرض انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب انما استفيد بقرينة العلو قلنا ان العلو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب اعم من وجه والثاني قوله قوله تعم مخاطبا لابليس عليه اللعنة وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعم واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ووجه الدلالة ان كلمة الاستفهام لابد من صرفها عن معناه الحقيقي لانه غير معقول عن الحكيم على الاطلاق العالم بالعواقب واقرب المجازات هو الانكار والانكار دال على ذم ابليس ولا ذم الا لترك الواجب فيكون السجدة مفيدا للوجوب **واورد المحقق** البهبهاني على ذلك بان الاية الشريفة من الخطاب الشفاهي اذ المخاطب بها اولا الملائكة وثانيا ابليس والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب لم تصل الينا كما اتفق كثيرا في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحو لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب انما نشك في ان تلك الحالة كانت ساكتة او ذات الصارفة او معينة او مؤكدة او مفهمة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لانه سلمنا القطع بوجود الحالة لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم تكن قرينة لانا نقول ان التفاتا ما زائدا على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون واما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل فيه لانه لا يقال الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لانسد باب استنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كتابا وسنة لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الاجمال في الخطابات الشفاهية مطلقا لكن خرج منها صورة ارادة استنباط الاحكام الشرعية واما مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكرته من اجمال الخطاب انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري رحمه الله عليه واتباعه واما اذا اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه غير من ذكر فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بفقد القرينة اما اجتهادا او اما فقاهة وكلاهما مفقود هنا اما الاجتهاد فظ واما الفقاهة فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان اريد بظهور اللفظ ظهور هذه الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين ثم اذا ظهورها في معانيها ليس معلوما لنا في بدو صدورها لجواز كونها حين الصدور مقرونة بالقرائن الدالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة مرة وقد عرفت ان الاصل فيه لا يجري فلم يثبت ظهورها حتى يستصحب وان اريد بالظهور الظهور النوعي اعني ظهور نوع الالفاظ فوجوده في التخصيص مع نظر مما قررنا ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الاية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتمادا على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة الحالية ونحوه ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او توهمه انما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا الوجوب والمسجد له هنا واقع عقيب الحظر اذ السجود لغير الله تعالى كان حراما وقبيحا بالذات فالامر ورد بعد الحظر فلا يستفاد منه الا رفعه لكن لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقرونا بقرينة تفيد الوجوب وتلك القرينة رافعة للقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ان كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة المنصوبة لرفع صرف الشهرة عن الحقيقة في المجاز المشهور ورافعة لها مع تعيينها احد المجازات الاخر لو كانت حقيقة في الندب ورافعة لها مع تعيينها احد المعنيين الحقيقيين ان كانت مشتركة لفظا بين الوجوب والندب ومفهمتها ان كانت الصيغة مشتركة معنوية فمع الاحتمالات المذكورة للقرينة المقطوعة سقط الدلالة ولقائل ان يجيب عن ذلك بمنع ورود الامر عقيب الحظر اما اولا فلان الاجماع على حرمة السجود لغير الله تعم على الملائكة ثم واما ثانيا فسلمنا ولكن كون الامر الواقع عقيب الحظر لمحض رفعه انما هو اذا تعلق الامر بنفس المحظور وهنا المحظور هو السجود لغير الله تعم والمامور به هو السجود لله تعم وآدم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة لا انه المسجود له حقيقة فان قلت ترك ابليس السجود كاشف عن كون آدم هو المسجود له حقيقة لا غير قلنا ان استكباره انما كان لاجل جعله جهة السجود دونه عليه اللعنة ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان حمل كلمة الاستفهام على الانكار وهو فرع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة فيهما والممتنع هنا هو الاول فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كل ما كان مصدرا بباب الاستفعال حقيقة في طلب الفعل ولو لاجل غيره كما في قولنا استكتبته وقد استكتبت لغيره فلا يصح السلب كذا في ان استفهمت زيدا لعمرو وهكذا فبعدما امكن الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير حملنا الاية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لجواز كون الامر للندب بكون مقصوده تعالى اقرار ابليس على ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار ليعاقب عليه وان لم يكن السجدة واجبة وفيه ان غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير واما كلمة ما الواقعة في الاية فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييدهم على نحو خاص

احدهما عرفا وحمل قوله قلنا على النقل بالمعنى بعيد مخالف للظاهر بل الحكم العقلي واختلاف عرفنا مع عرف الملائكة مدفوع بالاصل وبان كلامنا انما هو في خطاب البشر لا الملك
وبالاية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تهديد مخالف الامر دليل الوجوب والصيغة المجردة يصدق عليها الامر عرفا وارادة
الوجوب من قوله فليحذر استفيدت من السياق فلا دور بل لا يعقل كون الامر بالحذر في خصوص المقام ندبا لدلالته على ان مخالفة كل امر محتملة للعذاب الاخروي بل الفرض
من مادة الحذر يفهم الوجوب بل ويفهم الوجوب وان اريد من الامر بها الارشاد وتوهم ان ايجاب الحذر ولعله لدفع الضرر المحتمل لاشتراك الامر بين الوجوب والندب
يدفعه اصالة البراءة عند الدوران وكون التعدي بعن في الجر لا بد من التضمين وجعل المخالفة من باب حمل المندوب

في دلالة الصيغة على الندب

منه قلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم منصرف الى الفرد الشائع لمادة الاستفهام وهو طلب الفهم للنفس فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها للاعم
كمادتها لكن لا دليل على وجوب تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم العرف له بالنسبة
اليه فتامل ويمكن الخدشة في الاية الشريفة بمنع كون الاستفهام الانكاري اقرب المجازات بل الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي
في جنس الاستفهام وان خالفه في الفصل باعتباره لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فانه لا يشارك في الجنس ايضا فلا يتم الا لاقرب المجوز لكون الغرض من
السؤال هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجود ومعاتب عليه وان كان السجود مستحبا ومنه ان الانكاري اقرب عرفا والتقريري اعتبارا فيقدم الاول
ويمكن الايراد على الاية ايضا بان الثابت منها ان المادة للوجوب والكلام انما هو في الصيغة فان قلت ان المراد بالامر هو اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا قلنا ان ذلك فرع كون قال موضوعا للحكاية بشخص اللفظ المقول حتى يكون قوله تعالى قلنا حاكيا للفظ اسجدوا والصادر حين الخطاب ليتم المط وهو
ثم كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث نقل الحديث بالمعنى فقيل بان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية وان كان المحكي هو الاشارة بان
لعدم بعضهم احكاه الاشياء بالاشارة فيصدق انه قال كذا او بالالهام او اللفظ الاخر واذا احتمل كون قال موضوعا للاعم فيمكن ان يوحى ان الله الهم الملائكة بالوحي والالهام
فحكى ذلك للنبي بقوله واذ قلنا معبرا عن ذلك الامر الالهي بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجدوا حتى يتم الدلالة وقيل ان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ المقول
كما قاله المص فمع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ بحمل الاية على ذلك سلمنا ان الوضع للاعم لكن كلامنا في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان المحكي
الوحي او اللفظ الاخر فنقول لفظ اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر المراد بها الوجوب كما يستفاد من القرائن المنفصلة عن الخطابات فاذا كان المراد الوجوب
فما فهمه البشر المخاطب الوجوب او الندب او الاشتراك اللفظي او المعنوي فان فهموا الوجوب فالمط ثابت والا لزم الخطاب بما له ظ وارادة خلاف ظاهره
بلا قرينة وهو قبيح للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة واية ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك منفصلة عن قوله تعالى اسجدوا فثبت كون اسجدوا في نفسه مفيدا للوجوب
ويمكن الايراد بوجه اخر وهو ان الثابت من الاية كون الامر في عرف الملائكة للوجوب لا في عرف البشر الذي هو المقصود ولا يتم الاصل اتحاد العرفين لانا نقول
المراد من الاصل ان كان هو اصل عدم تعدد الوضع فلا يجري لان الواضع للسان البشر والملائكة معا ان كان هو الله تعالى فلا يعقل الاصل المذكور
معنى الا اصالة عدم الحادث ولا وجه له لانه صدر من الله تعالى شيء قطعا بالنسبة الى البشر بعد وضعه تعالى الالفاظ للملائكة ولكن شك في انه وضع اخر
للبشر او اخبارهم بالوضع الحاصل للملائكة فيكون الشك في الحادث وان كان الواضع للملائكة هو الله تعالى وللبشر هو البشر فصدور الوضع قطعي والشك
انما هو في الموضوع له فالشك ايضا في الحادث فلا يجري الاصل ايضا وان كان المراد من الاصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر غير معلوم
حتى يستصحب فيه انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان المراد من الاصل هو اصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للالفاظ هو الله تعالى للملائكة
والبشر وقولك ان الشك في الحادث قلنا ان قلنا بكون الامر الحادث بالنسبة الى البشر وضعا اخر لزم خلاف اصلين احدهما تبدل الاخبار وثانيهما الوضع
والهما موجودين بوجود واحد وان قلنا بكونه اخبارا لم يلزم الا خلاف اصل واحد مع ان هذا الايراد انما يرد اذا كان المراد من الامر في قوله تعالى اذ امرتك
هو الامر الصادر منه تعالى حين تكليف الملائكة بالسجود في زمان الخطاب للملائكة في عالم الامر وقد عرفت في الايراد الخامس ان الكلام انما هو بالنسبة الى صيغة
اسجدوا الواقعة في الحكاية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب في ان المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا للبشر هو الوجوب فان كان
ظاهرا فيه فهو المط والا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه لظهوره في الخلاف ومن جملة الادلة المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الاليم العذاب الاخروي فانه تعالى هدد مخالف الامر باحد العذابين فيكون مخالف الامر
عاصيا والعصيان فرع الوجوب فان قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة كون الاية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة
كون فليحذر للوجوب وهي موقوفة على معرفة كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب فلذلك الاستدلال دوري قلنا اولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر
للوجوب بل يستفاد من سياق الاية الشريفة لان المقام مقام التخويف والتهديد مضافا الى انه لا يعقل كون الحذر والامر به مندوبا لان المقتضي له ان كان
موجودا وجب والا فلا يحسن الحذر فالامر به كاشف عن وجوبه وعن وجود المقتضي له لا ان المقتضي للحذر ان كان مقطوع الوجود او مظنون الوجود وجب
الحذر والامر به وان كان مقطوع العدم كان الامر به قبيحا وان كان مظنون العدم او مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الامر الاستحبابي كما ورد الامر
بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك بعض المستحبات كالنهي عن الغسل بالماء المشمس لانه يورث البرص الذي هو الفتنة وكما روي ان من تنفر في شعر راسه فرق الله
راسه بمنشار من النار مع انه مستحب فاذن يحتمل كون الامر هنا بالحذر ندبا لا وجوبا لانا نقول انه تعالى هدد مخالف الامر باحد العذابين الدنيوي والاخروي
فكل امر يكون مخالفته محتملة للعذاب الاخروي اذ الترديد انما هو بالنسبة الى كل من الاوامر فيجب كون كل فرد للوجوب والا لم يحتمل العذاب الاخروي عند المخالفة
لان فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب اخروي فيهما والا صارا حراما وواجبا والروايتان ضعيفتان او على شدة الكراهة وتاكد الاستحباب محمولتان فتتم
الدلالة وثانيا نمنع الدور فان قلت سلمنا ذلك وان فليحذر للوجوب لكن نقول اذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او
معنى فمع التجرد بلا قرينة يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقاب فمع احتمال الامرين وجب الامتثال دفعا للضرر
المحتمل فنقول ح ان الحذر قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظا او معنى فلا يثبت من وجوب الحذر بمجرد الامر كونه للوجوب قلنا اذا كانت مشتركة
لفظية او معنوية وصدرت بلا قرينة دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيعمل باصل البراءة لا بالاحتياط كما ستعرف في بحث اصالة البراءة لا بالاحتياط
كما سنعرض في بحث اصالة البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهري كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن الا بكون الامر للوجوب لا غير ونقول
ثانيا في دفع الدور انا لا نم توقف استفادة الوجوب من الاية الشريفة على كون فليحذر للوجوب بل نحمله على الارشاد حذرا من لزوم تعدد العقاب على ترك امر واحد

احدهما

على الواجب وعكسه خلاف المتبادر وقوله عن امره بقرينة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي ولا يتصور كون الاية قرينة على ارادة الوجوب من الاوامر السابقة
ويتم الامر في وضع الصيغة بالاجماع المركب كما في اوامر غير الله ورسوله وتوهم ان التاسيس في الاية اولى من التاكيد فالامر ليس للوجوب مندفع بمنع ثبوت القاعدة بل
لو ثبت لم تكافؤ ما سبق وبالاية الشريفة اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ذمهم على المخالفة والكفار مكلفون بالفروع والاستدلال على عدمه بالسفه
او التكليف بما لا يطاق واه جدا وحمل الركوع على مطلق الاطاعة خلاف الظ كاحتمال كون الذم للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع
مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بان المعنى الشرعي اقرب المجازات بعد تعذر اللغة وادلة سائر الاقوال تاتي

احدهما لترك المامور به والاخر لمخالفة الامر بالحذر وذلك خلاف الاجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الارشاد ومع ذلك نفهم
الوجوب لان عادة اهل العرف جارية على الارشاد في المقامات التي يكون المقتضي فيها موجودا فيفهمون من الارشاد اللزوم والوجوب على انفسهم وان لم
يقصد من اللفظ الا الارشاد مضافا الى انا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب او الندب او الارشاد لان الحذر لا
يتحقق ولا يليق الا عند تحقق مقتضيه وفيما نحن فيه ان كان المقتضي موجودا وجب الحذر والا لم يحسن كما مر انفا فان قلت الاية الشريفة لا تثبت الا كون
مادة الامر للوجوب لمكان قوله عن امره وهو خلاف المقصود قلنا لا شك في صدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف وفي ان كل طلب صدر
منهما بالصيغة المجردة وجب الحذر للاية الكريمة فيثبت المط فان قلت ان يخالفون متعد بنفسه كقولك خالفته وخالفني فتعديته بعن في الاية الشريفة لا يظهر الا
الاعراض فالمعنى يخالفون معرضين عن امره ولا ريب ان ذلك حرام وان كان الامر للندب فالامر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الامر للوجوب قلنا
ان العرف شاهد على صحة معنى الاية حتى مع عدم التضمين اذ من الافعال المتعدية بنفسها ما يعدى بحرف الجر ايضا بدون التضمين كقوله شكرته وشكرت
له فان قلت ان مخالفة الامر كما يحصل بترك المامور به كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس فيحتمل كون المراد من المخالفة في الاية الشريفة هذا المعنى وهو لا ينافي كون
نفس الامر للندب فان الامر للندب يخالفه بهذا المعنى حرام ايضا قلنا المتبادر هو المعنى الاول فان قلت قوله تعالى عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد
فيجب الحذر عن مخالفة امر من اوامره فيكون هو واجبا لا كل الاوامر لانا نقول لفظ امر مصدر مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء عنه كما يقال اعجبني ضرب زيد
الا ضربه الفلاني ومن العموم يثبت المط لانا نقول ان المصدر المضاف وان احتمل كلا من الجنس والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه بحسب الوضع لا يفيد الا الاول
لان المصادر المعراة عن اللام والتنوين تفيد الماهية من حيث هي هي كما هو المشهور وبعد اضافتها الى شيء اخر نقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول والقول
بانه بعد اضافتها الى الشيء قد تحقق امر قطعا ولكن الشك في مخالفته للاول وموافقته مدفوع بانا نتمسك باستصحاب الوضع السابق لا باصالة العدم حتى يرد
ان الشك في الحادث ولان المتبادر من المصدر المضاف هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يلزم منه صحة الاستثناء فيصح ان يقول رايت كل زيد الا كله الفلاني
فمنع اطراد الاستثناء دليل على عدم العموم لانا نقول ان عدم افادة العموم في المثالين ونحوهما لاجل القرينة وهي عدم امكان الرؤية لكل الاكل دليل على ان
المراد ليس هو العموم فعدم الاطراد لاجل امر عارض لا ينفي افادة العموم بالذات فتم سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الاية ان كان العموم
المجموعي فالمعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر بمجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر لاحتمال كون الامر حقيقة في الندب ولكن ترك جميع الاوامر
يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراق فمعناه وجوب الحذر عن كل فرد من افراد الاوامر ولكن ذلك ايضا لا
يستلزم كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون ذلك من جهة امر وجوبي في البين لا يتحقق العلم بالامتثال به الا بعد الاتيان بالجميع فلذا وجب الجميع
مقدمة قلنا **اما الجواب** عن منع العموم فبان المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الاية من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم وسريان
الطبيعة الى كل فرد واما عما اورده بعد تسليم العموم فبان المراد في الاية ليس العموم الاستغراقي او المجموعي حتى يلزم ما تقول بل العموم البدلي ومعه يتم المط فان قلت
الاية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب لا يقال بضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب لانا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة
الى الاوامر السابقة لا اللاحقة لاحتمال كون نفس الاية قرينة فان الاصل يدفع القرائن التي هي غير الاية الشريفة واما الاية فلا يدفع بالاصل ويحتمل كونها
قرينة لارادة الوجوب من اوامره سواء كان الامر من حيث هو موضوعا للوجوب او الندب او مشتركا لفظيا او معنويا قلنا ان المستفاد من الاية عرفا وجوب الحذر عن مطلق
مخالفة الامر سواء كان الاوامر السابقة او اللاحقة فنقول غاية ما في الباب صلاحية الاية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا مدفع القرينة في
الاوامر السابقة للاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة ويتم الوضع للوجوب بالاجماع فان قلت ان الاية الشريفة انما تثبت كون اوامره تعالى او اوامر رسوله
للوجوب والمقصود اعم من ذلك قلنا لا مفصل في المسئلة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكانت الاية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا لخصوص الوجوب قلنا نمنع
اولوية التاسيس مط على الاطلاق لان هذا من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتباره مع انه لا يقاوم الادلة المتقدمة **ومن جملة ادلة**
الوجوب قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا ذم الا مع الوجوب فان قلت هذا يتم لو كان الكفار مكلفين
بالفروع وهو فاسد لانه تكليف بما لا يطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة المشروطة بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر عن
الحكيم اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فيكون سفها فالمراد باركعوا اخضعوا وامنوا ونحو ذلك من التكاليف الاعتقادية فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الا
الواجب عقلا وان لم يرد امر فلا دلالة فيه على كون الامر من حيث هو للوجوب لان القرينة العقلية موجودة قلنا الكفار مكلفون بالفروع على التحقيق و
ليس تكليفا بما لا يطاق والا لزم كون التكليف باصول الدين ايضا كذلك مع انا نقول انهم مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق
فالكفر ظرف للتكليف لا للمكلف به وايضا نقول لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرائط لزم ارتفاع التكليف الا ان المكلف ان كان مكلفا بعد تحقق
جميع الشرائط التي من جملتها العلم لزم تحصيل الحاصل في الامر وان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بما لا يطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما
الجواب** عن لزوم السفه فبالنقض ايضا بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم وايضا هذا التكليف بلا شك سائغ وهو غير قبيح وايضا لو
كان مثل هذا التكليف سفها لم يوجد تكليف اصلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود فان قلت انه يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة لا الا
المخصوص فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة له في الاية الشريفة قلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معناه المجازي اللغوي لا وجه له فباب هذا الاحتمال
مسدود فان قلت لعل ذم الكفار في ترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو فيكون الامر دالا على الوجوب بل لاجل تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين فيتوجه الذم ح وان كان الامر للندب فيسقط الدلالة قلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظ لا يلتفت اليه فان الظ هو الاول مع انا نقول ان المكذب

مدخولة متبصرة في المجاز المشهور صاحب بعد اختياره المختار جعل الامر في الندب في عرف الائمة ثم من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه في عرفهم فاستشكل في اثبات الوجوب بمجرد وروده امر منهم م نتائج

امام الذين لا يركعون اذا امروا بامر غيرهم فان كان الاول فهم يستحقون الذم من الجهتين كون الكفار معاقبون بالفروع كالاصول وان كان الثاني فلا معنى لذم التاركين للركوع الا من جهة الترك ولا يذمون هؤلاء لاجل تكذيب غيرهم اذ لا امر وارد وزد اخر فان قلت يمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على المعنى الحقيقي اللغوي اعني مطلق الانحناء لانه غير معقول قطعا فلا بد من حمله على معنى مجهول او غير مراد اصلا ولا ريب ان وجوب ذلك ثابت بالعقل والشرع تاكيدا فالاية مقرونة بالقرينة خالية عن الدلالة على المطلوب قلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة فيه سلمنا لكن المجاز الراجح المشهور من المجازين هو المعنى الشرعي لان المعنى الشرعي الان صار منقولا اليه من المعنى اللغوي فهذا يكشف عن انه كان اكثر استعمالا من المجاز الاخر وبعد كل البعد حصول النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الاخر بدون المجاز الاخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة اليه متحققا دون الاخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب باعتبار انه ضمن احتج القائلون بكون الامر للندب بوجهين الاول قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ان شئتم وهذا معنى الندب والجواب عنه بوجوه الاول ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم ممنوع كلاهما خلاف الظاهر فان قلنا ان ما

[illegible]

وهذا مع الكثرة الى حد صيرورته من المجاز المشهور الذي هو ثالث الدرجات المحل المتصور في استعمال اللفظ في معناه المجازي الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هي في خصوص الاوامر الشرعية بل كثرتها ايضا حصلت من استعمالات مجموع الائمة فلا يثبت مراده نتائج

كما هو المفهوم منها عرفا وكذلك صم في شهر رمضان وامثاله بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب لو كان الكل ولا مقيدا بزمان القدرة على البعض وانما يصح الى ذلك الاستصحاب لوجود العموم او الاطلاق هذا اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا عقليا وان عد الخارج شيئا واحدا فهل هو مثل ذلك ويشمله الاخبار المذكورة ام لا نظر فيه مثال ذلك ما لو نذر ان يضحي بما يخصوص ثم زال القدرة عن تضحية بخصوص فهل يجب عليه تضحية غنم اخرام لا وكما لو امر بصوم يوم الخميس ومع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره ام لا يبتنى النزاع على ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان قلنا في ذلك فقد يبين قولك بانه بفرض جديد وقولنا انه تابع للاداء وللاخرين وجوه منها ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ومنها استصحاب الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص يتعلق مطلوبين بعينه فيجد الى امرين الامر بالعام وبايانه في ضمن الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما فلا بد من الامتثال بالاخر ومنها الاستقراء اذ بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر بهذا الامر يقتضيها بعد انتفاء الامتثال بها في ضمن الخاص فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب ومنها ان الامر بالخاص في مثل صم يوم الخميس انما تعلق بالطبيعة من حيث هي هي وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الافضلية او ان الاتيان بالطبيعة لما لم يكن ممكنا الا في ضمن الفرد وذكر الفرد لا لاجل ان الخصوصية مطلوبة ومنها الاخبار الثلثة المذكورة والوجوه

[illegible]

مع ان استعماله في الندب ليس بابعد من استعمال العام والمطلق في الخاص والمقيد واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيهما ولو في اصل المجاز وبو عمر منه

علم الندب
في دلالة الصيغة

في اشتراك الامر بين الوجوب والندب

الرضا بالترك من الامر الذي هو لايجاب لا على الالزام الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج مضافا الى ما ذكرنا من كون مرادهم من الوجوب في العنوان الايجاب فليتامل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل تارة في الوجوب كما في صلوا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر او حقيقة فيهما لزم التجوز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين **اقول الجواب** عنه ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وقد مر في بحث العلائم الاشارة الى ان الحق هو الحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة والمجاز ايضا فلا يستقيم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة عدم قرينة المجاز اللازم على تقدير الحقيقة والمجاز **ففيه** ان القرينة لازمة عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا غاية ما في الباب انه على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخر مفهمة وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يحتاج الا الى القرينة المفهمة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة وجهتين في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة عدم الالتفات الى المناسبة فقد مر ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال **ففيه** ان الشك هنا في الموضوع له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك المستدل قد ذكر على ما نقل عنه انه لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك لزم مجازان اذ خصوصية كل من الفردين مجاز ح فان قلت يلزم مجازان على القول بالحقيقة والمجاز ايضا لان القدر المشترك مجاز اخر قلنا وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في القدر المشترك وندرته وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته يؤيد ما ذكرناه من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر وح فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فيقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بكل معانيه المتقدمة سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتضدة بمذهب الاكثر **احتج السيد** على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بانه استعمل فيهما والاصل في الاستعمال في الشيء الواحد الدلالة على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فهو حقيقة فيهما وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال عنده الحقيقة حتى فيما اذا كان الشك فيه في الموضوع له **وفيه** اما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين بوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد ره ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اما ان يريد به الظاهر لاجل توهم ان الغالب في الاستعمالات الحقيقة **ففيه** ان المجاز في مثل ما نحن فيه غالب والاصل بمعنى عدم تعدد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد به غير ذلك فعليه بالبيان **وما قد يقال** من ان بناء العرف على الاشتراك في متعدد الاستعمال مدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة بين المعنيين ام لم يلاحظ فعلى الاول يحكمون بالمجازية وفي الثاني بالاشتراك واما في نادر الاوقات التي لا يفهمون ملاحظة المناسبة وعدمها فبناء العرف فيه غير معلوم لنا ان لم نعلم بناء العرف فيه بحكم عند الشك بملاحظة الغلبة على المجازية في احد المعنيين في الواقع والحقيقة في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن تمام الدليل على خلافه لما مر من ان المتبادر من لفظ الامر الوجوب فتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجازية في الندب وبضم اصالة عدم النقل يحكم بان الامر في اللغة ايضا كذلك اي حقيقة في الوجوب فقط فان قلت هذا مقلوب عليكم اذ بعد تسليم مرتضى المرتضى ره بان الاصل في الاستعمال الحقيقة نقول قد ثبت الاشتراك في اللغة بالاصل وبضميمة اصالة عدم النقل يحكم بانه في العرف ايضا كذلك قلنا ضميمتنا دليل اجتهادي وضميمتكم دليل فقاهتي وهو الاصل فيطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب فقط بحمل الصحابة كل امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الشارع لم يقل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الامر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهكذا كان شان التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون وهذا يدل على قيام الحجة عليهم في ذلك حتى جرت عادتهم واما اصحابنا الامامية فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر تلك الالفاظ الا على ما قلناه ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وفيه اولا منع اجماع الامامية وثانيا بان نحمل النص الخاص من الشارع على الوجوب انما هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة ايضا كالعرف لا لاجل النقل الى حصول الحقيقة الخاصة في الوجوب شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك لانه ينبغي باصالة عدم تعدد الوضع في اللغة وباصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة وباصالة عدم تحقق وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة فان قلت لا تجري اصالة عدم تعدد الوضع اذ قد اثبت السيد ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع يرتفع الاصلان الاخران ايضا للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع قلنا لم يكن دليله على اثبات تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل الظاهر في الاستعمال الحقيقة وذلك ممنوع اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول الثلثة فان قلت اصل السيد بمعنى الظهور وتلك الاصول انما يعمل بها من باب السبب فاصله دليل اجتهادي مقدم قلنا تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تعدد الوضع اللغوي وظهوره فيتعارض الظاهران ويبقى الاصل سليما عن المعارض احتج المتوقفون بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل فالاحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود والا لوجب استواء المتتبعين لقضاء العادة بالاطلاع بعد الفحص ولو وجد لما اختلف فيه وفيه ان الدليل لا ينحصر في العقلي اللمي حتى يحكم بعدم مدخلية العقل بل الدليل الاني العقلي موجود كما تقدم في بعض الامارات العقلية الانية وان اراد من العقل الاعم من القسمين فعدم المدخلية ممنوع واما قوله ان

الدليل

الاحاد

ثم الحق امكان المجاز المشهور للاصل ووقوعه لوقوع النقل التعيني والمطروحة تقتضي ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف او الحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن غيره وجوه اظهرها الوقف فقاهة لا اجتهادا فتامل منه

الاحاد فلا يفيد نظاهر لزوم لا اقتضا على العلم وهو ممنوع اذ الدليل الظني كاف في اللغة واما قوله ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف **ففيه** ان وجود التواتر لا ينافي الخلاف لغفلة بعض المخالف عليه او لغيره ولنعم قوله لو كان التواتر موجودا لظفر به ممنوع لعدم اللزوم واما ادلة ساير الاقوال واجوبتها فظهر مما مر **تذنيب** قال في المعالم بعد اختياره كون الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفا وشرعا انه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم ع ويتبعه في هذا الكلام المحقق السبزواري وفيه نظر يحتاج بيانه الى رسم مقامات **اما المقام الاول** فاعلم ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وقيل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة **الاول** ان يكون المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي وان التفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح **الثاني** ان يكون الاستعمال في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ يتبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ام المجازي وح بعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد راسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو مجاز المساوي **الثالث** ان يبلغ الاستعمالات المجازية الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه قيل يترجح المجاز ايضا ويستمر رجحانه ولا يزول وقيل يقدم الوضع على المجاز وقيل يتوقف وهذا هو المجاز الراجح **الرابع** ان يصل كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من اطلاق اللفظ المعنيان كلاهما كما في المشتركات اللفظية **الخامس** ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وح فيصير منقولا **والفرق** بين الاخيرين والثالث على قول من يقول بترجيح المجاز الراجح بعد اشتراكهما في انصراف اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان الالتفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث تفصيلي بحيث لولاه لم يترجح المجاز منفردا عن القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخيرين اجمالي مركوز في الاذهان راسخ فيها بحيث لا ينافي الحقيقية في هذا المعنى المنقول اليه وهذا الذي ذكرناه هو الحق في الفرق بين المراتب لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز مرجوح وان كان مساويا معه في الاستعمال فمجاز مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في الخاص من المجاز الراجح ولم يقل به احد ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز **واما المقام الثاني** فاعلم ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل فيما شك في امكانه وامتناعه هو الامكان لطريقة العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان شيء وامتناعه رتبوا عليه اثار الامكان فهذا الاصل بمعنى القاعدة ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل قاعدتهم هذه ماخوذة من الاستقراء فان اغلب المفاهيم المتصورة في الذهن يمكن الوقوع في الخارج فيلحق المشكوك بالاغلب **واما المقام الثالث** فاعلم ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو اخر المراتب الخمسة ولا يمكن وصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بطي المراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح لان الفكرة تقتضي ببطلان الطفرة لان الاستعمالات والمراتب انما يحصل متدرجة شيئا فشيئا فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يمكن التعدي عنها الى مرتبة النقل وما قيل من انه ان بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازا والمجازي حقيقيا ولا تعارض وان لم يبلغ الى ذلك بل كان المتبادر هو المعنى الحقيقي فلا شهرة ايضا تعارض الحقيقة والوضع فلا تعارض ايضا فليس المجاز الراجح صورة اخرى مدفوع بما مر من ان بين المرتبتين مرتبة وان المراتب لا يوجد الا متدرجة نعم ان اراد هذا القائل انه لا مثال بالفعل في ايدينا يكون من باب المجاز المشهور وان كان في نفس الامر واقعا فهو صحيح فانا لم نجد مثالا بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد بايدي الناس من المجاز المشهور كثيرا ومثل الشهيد الثاني ره للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة للمطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بقدر ذرة وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجية من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر **واما المقام الرابع** فاعلم ان المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة المرجوحة وعن ابي يوسف تقديم المجاز وعن العلامة الوقف وتمسك المتوسط ان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فالذهن بمجرد السماع يذهب الى الحقيقة والاولى حقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه** ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية غير مجرد الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل زمان الشك وان كانت تلك الاستعمالات بنفسها قليلة وح فلو اطلق اللفظ من دون قرينة خارجية لظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين فتدبر **واما المرجح** للحقيقة المرجوحة فلا التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا وباستصحاب ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كان بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية وباستصحاب الحكم الفرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة الصنفية التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلان العمل باصالة الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل لا اعتبار اما من باب الوصف الظهور فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لانا لا نم كون الحمل على الحقيقة تعبدا من لسان القوم ولا من السنة وهو

في اقسام المجاز

في امكان المجاز المشهور

المرجوح

الراجح

أصل في الأمر بالأمر لجواز الأمر بالأمر لسر للتبادر وعدم صحة السلب وبناء العرف على ذم الثالث ان لم يفعل بعد علمه وان لم يبلغ الواسطة اليه وعلى ذم الاول لو عاتبه على ...

واضح ولا من الاجماع انلاثم وعلى الحمل على الحقيقة فيما علم الوضع له من باب الكلية والثاني ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة ولا من باب السببية المقيدة مضافا الى وجود القول بترجيح المجاز والقول بالوقف فيما نحن فيه والاول ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة والثاني ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل له في اللغات ولا من بناء العرف لانه غير معلوم ومثل هذا ... المحقق الخوانساري من عدم الاجمال متمسكا باصالة الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة فانهم اختلفوا فيه فقيل برجوع الاستثناء الى الاخير وقيل الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي فيكون حقيقة مط استعمل في الاخير فقط ام في الجميع وقيل بذلك ايض لكن بزيادة انه لو رجع الى الاخر العموما الشامل عليه فهو حقيقة اولا اوسطا ام اخرا وعن الغزالي الوقف بين القول الاول والثاني و الرجوع الى الاخير قد يتمسك على كل الاقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره واما في غير الاخير فلازم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلا اجمال اذ المفروض ان ارادة الاخير عند عدم القرينة قد تتعين فاذا اريد الاخير من الاستثناء فلو اريد معه غيره لكان مجازا وان كان الغير لا بد وحده لكان حقيقة اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الاخير غير عمل بالنسبة الى غير الاخير بل يحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ لانه لو رجع الاستثناء الى غيره لما لزم التخصيص في غير الاخير وهو خلاف الاصل فالاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير **ورد** المحقق الخوانساري ذلك بان العمل بالاصل ان كان من باب الوصف فهو غير حاصل هنا وان كان من باب السببية كان المراد ان القاعدة قد انعقدت على ذلك فهي كلية ممنوعة لعدم الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم تعلق التخصيص بغير الاخير **وفيه** ان الشك في الحادث اذ الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم فلا معنى لاجراء الاصل **فان قلت** يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم وجود القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي قلنا ان الشك في الحادث اذ الشهرة موجودة والشك في وصفها فان قلت عند بلوغ الشهرة العرفية معتبرة صارفة عن الحقيقة وقرينة على ارادة خلافها ... **قلنا** ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كما ان بناء العرف على العمل به حيث يثبت الوصف **واما الثاني** فلان الاستعمالات من الاشياء الغير القارة بالذات فكل استعمال حادث غير الاستعمال السابق فنقول هنا استعمالات للفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا واستعمالات بعد صيرورته مجازا مشهورا **فان اردت** ان الدليل قام على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق فيستصحب هذا الوجوب فنمنع اولا المستصحب وثانيا الاستصحاب اذ لا احتياج اليه **وان اردت** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا الى غير ذلك فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتأخرة عن الشهرة لما عرفت من ان كل استعمال موجود غير الاخر او على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة فيمنع المستصحب اولا ثم الاستصحاب ثانيا مضافا الى ان الامر قبل حصول الشهرة ايض كان كذا اي لازم الحمل على الحقيقة فما وجه التخصيص بالاستعمالات المتأخرة عن الشهرة **وان اردت** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي عند مطلق الاستعمال بشرط وجود الكلي في ضمن جميع الاستعمالات فيكون ما له ايضا الى الاستغراق كالاحتمال الاول الا انه متعلق الوجوب في الاستغراق خصوصية كل فرد وهيهنا نفس الكلي مشروطا بوجوده في ضمن كل فرد بمعنى انه يجب الامتثال بالكلي في ضمن اي فرد حصل في الخارج **فالجواب** عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان اردت الاخير اعني مطلق الاستعمال لكن لا بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات **ففيه** انه يمكن الاتيان بالكلي في ضمن فرد واحد ولا يجب لكل فعل صيرورة اللفظ مجازا لقد حصل الامتثال بالتكليف اي وجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولما بعده فالوجوب مشكوك فلا يستصحب **فان قلت** على الاحتمال الاخير ان لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا اصلا فما حصل الامتثال عنه لوجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة وان استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة ويتم الامر في الباقي بعدم القول بالفصل **قلنا** وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال فاذا لم يستعمل لم يجب واما الوجوب ولو مرة بعد صيرورته مجازا مشهورا فممنوع فلا مستصحب وعلى فرض التسليم فلا استصحاب فان قلت يستصحب وجوب الامتثال المشروط بالاستعمال الذي كان قبل صيرورته مشهورا واجرى الى ما بعد التلفظ **قلنا** الموضوع متعدد بتعدد الاستعمال فلا يجري الاستصحاب **واما الثالث** فلعين ما مر في الثاني **واما الرابع** فلانا نفرض الكلام فيما كان الالتفات الى الاستعمالات المجازية حين التخاطب والتلفظ حاصلا فان قلت في صورة العلم بعدم الالتفات حين التلفظ او الشك فيه ويضم بالاصل يتم المط بالاستصحاب وفيما عداه بالاجماع المركب قلنا هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول في صورة العلم بالالتفات حين التلفظ يحكم بظهور المعنى المجازي لظهوره عند الالتفات كما هو المفروض وبالاجماع المركب يتم المط فيما عداها فاما ان يقول بالتساقط او بتقديم المجاز لان ضميمة اجماعك المركب الى صورة عدم الالتفات الى الاستعمالات وضميمة اجماعنا الى اصالة بقاء الظهور في المعنى المجازي وهذا مثبت يقدم على النافي **واما الخامس** فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول ان الغالب هو الالتفات **واما السادس** فلان الشك في هذا الاستصحاب سار فلا يعتبر مضافا الى ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء وليس للسامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السماع الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة **فان قلت** لا شك في المفروض حتى يكون قرينة صارفة **قلنا** الشهرة حاصلة لا تنفك عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف مضافا الى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذي حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض في المجاز المشهور **واما السابع** فلانا لغالب فيما لا قرينة فيه بل الكل هو الحقيقة وفيما كان فيه قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من الصنف الاول والثاني لاحتمال كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين في نظرنا وان

كان

العلاج واتفاق المسلمين على كونها وامرهم من جانبه نعم الا ان يجعل الاخير من باب القرينة ودليل الخصم ضعيف فتم وتظهر الثمرة في مقام التوكيل وفي النذر وفيما لو توضأ الصبي ثم بلغ بالسن مثلا او صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت

أصل في الأوامر الواردة عقيب الحظر

هل الامر الوارد عقيب الحظر ~~هل الامر الوارد عقيب الحظر~~ ولو وهما يفيد الوجوب او الندب او الاباحة الخاصة او العامة او يتبع ما قبل النهي اذا علق الامر بزوال العلة ولا بد من الوقف وجوه ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا كالنزاع في صارفية الشهرة والتعقيب الراجع الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل وغيرها من

كان داخلا في الواقع في احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلنا اللفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا لم يكن في استعماله في المعنى الحقيقي محتاجا الى قرينة خارجية فيستصحب ولو قلنا بترجيح المجاز لكان اللازم في ارادة الحقيقة المرجوحة وجود قرينة خارجة صارفة عن المجاز قلنا ان اردت ان اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم ولا ينفعك اذ نحن نقول ان اللفظ بنفسه مقتض للحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته مجازا مشهورا ولكن ندعي وجود المانع وهو الشهرة وان اردت انه لم يكن قبل ذلك محتاجا الى رفع المانع فالاصل بقاء عدم الاحتياج بحاله فنقول ان اللفظ في الحمل على الحقيقة كان دائما محتاجا الى رفع المانع كعدم الاتيان بلفظ يرى لكن رفع المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الموجود قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اتيانه بما يدل على الغاء البينة حتى يكون اقتضاء الوضع الحمل على الحقيقة سليما عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة من الترديدات هنا بعينه فتدبر وقد ظهر ان الحق هو الوقف لكن توقفا فقاهيا لا اجتهاديا بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة ايض لا انا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز والحقيقة المرجوحة والادلة ايض من حيث القواعد الخارجية متعارضة ايض لا انا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفا اجتهاديا الا انها فقاهيا فتم ان بعضا من الافاضل قال يمكن استعمال اللفظ الذي صار مجازا مشهورا وارادة المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة عليه على مذهب من يرجح المجاز المشهور ويلزم على ما ذكره جواز ذلك على مذهب من يرجح الحقيقة المرجوحة صحيح واما على المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد له من نصب القرينة مط ارادة الحقيقة او المجاز حذرا من لزوم الخطاب بالمجمل وارادة خلافه من غير نصب قرينة على الاول الحذر من الخطاب بالمجمل الدال على الاخير لها الوقف وكلاهما باطلان **واما المقام الخامس** فاعلم ان ما ذكره صاحب المعالم في خصوص استعمال الامر في الندب وصيرورته مجازا مشهورا فاسد من وجوه الاول منع الغلبة بمرتبة تصير اللفظ مجازا في الندب اذ حال الامام ع كحال سائر الانام وتكلماته كتكلماتهم مع معاصريهم والاوامر التي تغلب في كلمات الناس في اغلب اوامرهم انما هو في الوجوب وان ارادة الندب في غاية القلة نعم استعمال الصيغة في الندب في الاوامر الشرعية غالب كثير لا في سائر محاوراتهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرف فانهم فيها مثلهم ولا ريب ان غلبة خصوص الاوامر الشرعية في الندب لا تصير اللفظ مجازا مشهورا بل السبب لصيرورة اللفظ مجازا مشهورا هو غلبة نوع الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص من كلمات اهل اللسان الثاني النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في لغتنا واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية كثيرة مع ان صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعدم ثبوتها وبالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوي فلو كان مطلق الغلبة موجبا لصيرورة المجاز راجحا ومسببا للوقف لم لا يتوقف مط وفي كل الموارد فان قلت النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد لان الذي غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منها حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجبا لصيرورته مجازا مشهورا وغلبة نوع التخصيص لا يوجب المجاز المشهور **قلنا** وان كان خصوصيات التخصيص متعددة وكل خاص غير غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص غالب فلا بد عند سماع العام من التوقف في ارادة العموم او مرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها فلا بد من الحكم بالاجمال ايض الثالث ان تلك الكثرة في الاوامر حصلت من ملاحظة كل الاوامر الواردة من كل الائمة ع وليست اوامر كل واحد كثيرة ما الاستعمال في الندب فالصيغة عند كل واحد منهم ع وعند كل راو ليست من المجاز الراجح فقبل الزمان الصادق ع فلعله لا يمكن التوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لان اعتقاد في ذلك الزمان انه مرجوح او مساو الراجح وقد كان كلنا بصدد الواقع فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي وما نقله الراوي حجة لنا ولا يبعد الحكيم من القاء الخطاب على لسان المخاطب ولم يرد الا المعنى الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى مر زيدا ان يفعل كذا فهل يكون الامر بالامر امرا من الامر الاول للثالث و هو زيد ام لا وتظهر الثمرة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا الفرس فهل يجوز لبكر ان يتصرف فيه قبل ان يأمره عمرو ام لا فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبنى على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب الشارع درهما فاتى صبي بما يصلي فان قلنا بان وليهم لم يأمرهم بالصلوة وهم ابناء سبع امرهم للاطفال لان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل بر بنذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع على الطفل بر بنذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع بل عمل الطفل تمريني محض لا شرعي لم يبر بنذره باعطائه الدرهم اياه وفيما لو توضأ فبلغ قبل الصلوة ولم ينتقض منه ففي وجوب الوضوء عليه للصلوة الواجبة مرة ثانية لان ما اتى لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا بان الامر بالامر امر فيكون صلوته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لاصل البراءة ولم يكن المطلوب الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى بنية الوجوب خلاف الاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا فهذه مترتبة على النزاع من حيث هو وان امكن وجود دليل خاص في المسألة الفقهية على احد الطرفين ولسنا بصدد المسألة الفقهية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو القول الاول لان المتبادر كون المامور به مطلوبا من الثالث عن جانب الامر الاول وكون الامر واسطة من باب التبليغ ولعدم صحة السلب لا يصح ان يقال انه ما امر بذلك الفعل بالواسطة وان كان اطلاق اللفظ لفظا امرا منصرفا الى صورة عدم الواسطة ولبناء العرف على مذمة المامور الثالث لو لم يأت بامر الواسطة مع سماع الثالث امره بامره وترك الامتثال بالمطلوب ولو اعتذر الثالث في ترك الامتثال بان الثاني ما امرني لم يسمع منه عند العقلاء بل هو مذموم عندهم ولا ...

العقلا عبد هو مذموم عندهم ولا لحنا العقلا على ذم الامر الاول فيما لو غاب الثالث وقال اللهم ايت بالمط قبل ان يامر الواسطة بذا الثالث كان سمع
الخطاب وامتثل به قبل امر الواسطة ولاتفاق المسلمين على كون اوامر الرسول من جانب الله مع انه امر بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بها
وكذا الخاصة يفعلوا على كون اوامر الائمة اوامر من الله تع مع ان اوامرهم على سياق اوامر النبي ص وليس ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاب
الاخير بان الدليل الخارجي قد قام على ذلك في اوامر الرسول والائمة كما يشهد عليه قوله تع يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ومحل الكلام دلالة
نفس الامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبيل ان يقول مر زيدا من قبلي بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة
استدل لو القول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الامر بالتجارة ولا التعدي والتصرف في ملك المولى ولا التناقض
في كلام الامر الاول اذا قال للعبد بعد ذلك لا تتجر وفيه ان القرينة في المثال قائمة على ان غرض الامر الاول الارشاد للمولى ولذا لا يفهم من الامر الاول
الوجوب واما عدم فهم الامر بالعبد فلانه لا تسلط للامر الاول عليه وكون الامر بالامر امرا فرع تسلط الامر الاول على الثالث ووقع علم
الامر الى الامر الثاني على الاطلاق بل بما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المامور به من الامر الاول فلو عين سلطان
حاكما في بلد وفوض اليه امر البلد يكن اوامر الحاكم الاصل البلد على الاشياء الخاصة من الامر الاول وهو السلطان نعم لو جاء احد من عند السلطان
واخبر ان السلطان امر الحاكم بان يامر اهل البلد بالامر الفلاني المعين لكان هذا الامر من السلطان على اهل البلد **ضابطة** اختلفوا في ان الامر الواقع
عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب ام لا على اقوال الوجوب والندب والاباحة الخاصة والاباحة العامة اعني مطلق الجواز والتوقف
والتبعية لما قبل النهي اذا علق الامر بزوال علة النهي كقوله تع اذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا والكلام فيه يقع في مقامات
اما المقام الاول فاعلم ان النزاع المذكور يرجع الى ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا وهذا النزاع جار
في كل الصوارف وكل الالفاظ فما الوجه في تخصيص الامر من بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص الصوارف المذكورة بالجدال فان الصوارف كثيرة مختلفة
ويمكن توجيه ذلك بان تعداد خصوصيات الصوارف مما لا يمكن جمعها وضبطها والتكلم فيها وكان ذلك فوق طاقة البشر ولم يكن ديدن العلماء التعرض لها
واما انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي ايضا مختلفة فمنها لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية
ومنها يكون عكس ذلك ومنها يكون فيه خفاء فيقع النزاع فيه لذلك ولكثرة الحاجة اليه ودخفائه وذلك كنزاعهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور
وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي ان الاستثناء الواقع عقيب الجمل يرجع الى الجميع ام لا فظهر ان النزاع فيما نحن فيه
لاجل الشك في الصرف وفي خصوص الصارف واما خصوصية الامر فلا مدخلية لها في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو
فيما كان عين المحظور مامورا به كقول السائل الماء مر عليه الجيف والكلاب فهل اشرب منه واتوضا فقال اذا تغير الماء فلا تشرب منه ولا توضا واذا
لم يتغير فاشرب منه وتوضا واما نحو قول القائل لعبده بعد نهيه اياه عن الخروج من الحبس اخرج من الحبس الى المكتب فليس مما نحن فيه **واما المقام
الثالث** فاعلم انه لا محالة ان الاصل الاصيل في المسئلة يظهر من بعض التردد لانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجوده اي وجود
عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجوده لو وجوده عدم القرينة فيما نحن فيه يرجع الى الشك في وجود المقتضي المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة
فنحكم بان الاصل عدم وجود المقتضي فنتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضي نفس اللفظ الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها
بان الاصل عدم المانع فنحكم بالحقيقة فالامر فيما نحن فيه في الحمل على المعنى الحقيقي وعدمه دائر مدار كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة من
الموانع فان قلنا فالاصل التوقف وان قلنا بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود المانع المنفي بالاصل وفيه
انا ان قلنا بكون القرينة مانعة فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضي امكن اجراء الاصل
ايضا لانه على ذلك يصير المقتضي مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع وهو موجود بالعيان والاخر عدم القرينة وهو موجود موافق للاصل
فان الاصل عدم القرينة فاحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر بالاصل فنحكم بتحقق المقتضي بجزئيه ونحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة
جزء المقتضي او القرينة مانعة ثمرة في المسئلة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شككنا في كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحادث فهو ايضا على المذهبين
فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من القسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك
الشيء اعني الواقع بعد الحظر مانعا وقرينة قلنا هذا الاصل في اللوازم وهو فيما نحن فيه غير جار كما ستعرف فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات
الى القرينة قلنا ان اردت اصالة عدم التفات المخاطب فهو اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وان اردت اصالة عدم التفات المتكلم فكذلك لو سلمنا امكان عدم
التفاته قلنا انه خلاف الظ والاصل عند ظهور العدم لا يعمل به بل الظن في الموضوع المستنبط حجة فان الظ هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة
لاستصحاب الظهور قلنا الجواب جار في المجاز المشهور فان قلت الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا الجواب عن ذلك
سابقا فظهر ان المرجع من حيث الاصل التوقف واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة
وان كان الظ من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لنا على ذلك التبادر فانا نتبادر من قول المولى اخرج من الحبس
بعد نهيه اياه عن الخروج الاذن في الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما اطلاق لفظ اخرج فالظ
انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما القائلون بالاستعمال لان فيما نحن فيه فهو غير معلوم حتى يلحق عليه المشكوك واما القائل بالحمل على الوجوب فا

اصل في المرة والتكرار هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما او للماهية المحضة لا بد من الوقوف اولا على ان المرة قد يراد بها ايجاد الفرد الواحد وقد
يراد بها الدفعة والنسبة بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط لا بقيد او بتعدد والتكرار ايضا يكون تقييدا بالتعدد او المراد دلالة اللفظ على التكرار الابدي
وان كان التقييد بالامكان العقلي او الشرعي ثابتا من الخارج وثمرة الخلاف تظهر في انه اذا ياتي بافراد من الماهية تدريجا ففي المرة التقييدية لا امتثال وعلى
تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا وبما زاد عاصيا وعلى اللابشرط والماهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول يقينا وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان
تمسك باحد الاصول المتقدمة فقد مر الجواب عنها وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الاباحة وان تمسك ببعض الامثلة الخارجية كالاية
الاولى المتقدمة ونحوها فغير اولا انا لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت المط وثانيا يكون للاباحة في الاية الثانية
المتقدمة واما القائل بالندب فان تمسك بالقرب الى العرف بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجاز ففيه ان الاقرب عرفا هو الاباحة كما مر وان تمسك بالقرب
الاعتباري فهو غير معتبر بالذات مضافا الى انه معارض مع الاقرب عرفا فيطرح وان قلنا بكونه معتبرا بالذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة ففيه
ان المتبادر من خارج اللفظ مطلق الاذن وانما الاباحة الخاصة تفهم من الاطلاق فهذا القائل قد اخطأ في فهم العرف الاباحة من خارج اللفظ واما
المفصل والمتوقف فيظهر دليلهما وجوابهما مما مر **ضابطة** هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما لفظا ام هو للماهية من حيث هي هي من
دون اشعار باحد الامرين او الماهية المرددة بين الامرين بان يكون قيد التردد ماخوذا في البين وان لم تعرف به قائلا او الوقف اقوال ثم ان المرة قد يطلق و
يراد بها ايجاد الفرد الواحد للماهية المامور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وان كان ما اتى من الافراد مائة فيقال
انه فعل ذلك مرة اي دفعة فلو قال لعبيده اعتق احد عبيدك فاعتق ماءة دفعة واحدة وان كان المعتق مائة والنسبة بين المعنيين عموم مطلق
فان كل مرة بالمعنى الاول يقال لها المرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم القول بافادة الامر المرة بمعنييها يتصور على وجوه لانها اما ان يكون لا بشرط بمعنى ان
الامر يدل على ايجاد الماهية مرة مع السكوت عن جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة على المرة اما بطريق التقييد اي توقف
حصول الامتثال بالمرة الاولى بعدم الاتيان بالزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا بايجاد الماهية اصلا او بطريق تعدد المطلوب
بمعنى ان الامر بالصلوة ينحل الى امرين احدهما وجوب الاتيان بالمرة الواحدة والاخر عدم جواز الاتيان بالزائد فلو اتى بالزائد عصى وكان ممتثلا بالاولى
والقول بالتكرار ايضا يتصور على وجهين احدهما عدم حصول الامتثال راسا الا بعد الاتيان مكررا بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا وكان
الاتيان بكل فرد جزء المامور به والاخر حصول الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد الثاني به وان كان عاصيا بترك الزائد فيحصل التكرار
عديدة ولكن الظ الاخير ثم ان مراد القائل بالتكرار ليس هو حصول الامتثال بمجرد حصول مسمى التكرار بل يقول ان اللفظ للتكرار الدائمي الابدي وان كان
التقييد بالامكان العقلي والشرعي معا من التقييدات الخارجية الثابت اعتبارها بدليل خارج واما ثمرة النزاع فنقول فيها ان الاتيان بافراد الماهية اما
ان يكون في زمان واحد اي دفعة كان يقول لعبيده بعد قول المولى اعتقوا انتم لوجه الله او يكون بدفعات كان يصلي صلوات عديدة او يعتق واحدا بعد
اخر اما الدفعي فيجيء الكلام فيه واما التدريجي فنقول لو اتى بعد قوله صل بصلوات عديدة فعلى المرة التقييدية لا يكون ممتثلا اصلا لا بالفرد الاول
ولا بغيره وعلى تعدد المطلوب يكون بالفرد الاول ممتثلا وبما عداه عاصيا وعلى المرة اللابشرط والقول بالماهية من حيث هي يمتثل بالفرد الاول وفي امتثاله
بالفرد الزائد وجهان يظهر من صاحب المعالم الاول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجا عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لم يعد ممتثلا اذ هو انما صار ممتثلا لان المامور به انما هو الماهية وقد حصلت بالمرة لا لان الامر ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق
الامتثال بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة عد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذلك الا لكون الامر للقدر المشترك بين
الوحدة والتكرار اي الماهية من حيث هي ولا يبعد ان ظاهره حصول الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالماهية **واورد** عليه بان حصول الامتثال
بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشمول الامر لها واضح نقول لو كان الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم والوجوب لزم التكرار وان
تقول بالماهية وان كان في الفرد الاول وجوبا وبما زاد ندبا لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو غير جائز اولا ومع القرينة ثانيا وعلى تقدير
الاشتراك المعنوي ايضا بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضا لانه مجاز **فان قلت** لعل مراد صاحب المعالم حصول الامتثال بالمرة الاولى لا
بالمرات الاخيرة ايضا بمعنى ان الاتيان بالافراد اللاحقة لا ينافي حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه كشف عن انه
فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا عد ممتثلا وآتيا بالفرد المامور به اعني الفرد الاول ولا يعد عاصيا ممتثلا
دائما كما هو لازم المرة التقييدية **قلنا** هذا خلاف الظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر في التقييدية **فان قلت** لصاحب المعالم ان يقول ان
المتبادر من قوله صل هو وجوب ايجاد الماهية من دون تقييد بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالماهية مط في ضمن كل فرد وان لم
يكن مطلوبا على الاطلاق بهذا الامر ولكن استفادة المعنى الاول بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلا بالاتيان بما هو حسن
عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس الصحة الا الاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس الصحة الا الاتيان بما هو محبوب المولى فلا يلزم
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قلنا** ان دلالة الامر على ما ذكرت ممنوعة واذا ثبت عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر على لزوم الاتيان
باكثر من مرة لا يتم اذا اتى بالزائد لا امر فلا صحة ولا امتثال واذا لم يكن امر كان منهيا عنه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان بما لم يرد من الشارع
بقصد المطلوبية تشريعا محرما فيكون كالقول بالمرة بشرط لا بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على عدم جواز الاتيان بالاكثر ونحن
نقول بعدم جوازه من باب البدعة والدليل الخارج **وتظهر الثمرة** في وصول دليل اخر على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة الزائد من
باب البدعة لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة بتعدد المطلوب يحصل التعارض بين ظ الامر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد وهذا اذا كان الاتيان
بالافراد تدريجيا واما اذا كان دفعيا وكان المراد بالمرة المعنى الاخير اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق دفعة عبيده وقال اثم لو اراد بعد قوله
اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مط وان كان العتق صحيحا على كل الاحتمالات بناء على عدم دلالة النهي في المعاملة على الفساد وعلى
القول بتعدد المط ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضا مط وان قلنا بجوازه فان كان تعيين المامور بعتقه او المنذور عتقه لا زما

اظهرهما العكس بل هو غامض في الزائد للبدعة لا لدلالة اللفظ المراد بالمرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييدية لا امتثال وكذا على تعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي او قلنا بجوازه ولكن لم يعين المامور به فيما يشترط اللابشرط والمهية يكون الحال كتعدد المطلوب لان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخيرين في النية في وجه ينبغي او دفعة وكان

لدليل خارج او لاجل نذر عتق المعين ولم يعين المعتق فلا يحصل الامتثال ايضا وان لم يكن التعيين لازما لتعدد المعين ولعدم امكان التعيين مثلا حصل الامتثال اذ اذا احتيج الى تعيين المامور به او المنذور من بين الافراد المتاتي بها دفعة في الصورة الاخيرة التي حصل فيها الامتثال استخرج بالقرعة فالمخرج معتوق ثابتة والبواقي تبرعا او قطعها الفايدة في مقام الارث فلو كان المعتوق ثابتة لم يرثه مولية المعتق لو اذا اتفق الانسان المعتوق ان كان العتق تبرعا ورثه موليه في الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللابشرط والطبيعة يبتني الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضا بالتفصيل المذكور في صورة تعدد المط لان النهي في صورة تعدد المطلوب قد استفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد بعد الدليل على لزومه وجوازه والامتثال فيها انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد والحاصل في غير ضمن الجميع بان ياتي بفرد واحد منفردا فلو اتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتيانا للاكثر بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع ومحرم واما الفرق بين اللابشرط والطبيعة فغير متصور من تلك الحيثية الا ان يفرق بين اللابشرط والطبيعة فغير متصور من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال في الافراد الزائدة على الواحد على القول بالطبيعة على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالمهية في الجملة وحسنها فيحصل الامتثال والصحة في الزائد ايضا على القول بالمهية دون القول بالمرة اللابشرط وان كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمامور به المتصف بالمرة فينوي انه اتى بالصلوة مرة اذ المامور به عنده هو الصلوة مرة واما القائل بالمهية فينوي الاتيان بالمامور به من دون تقييد بالمرة هذا كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان المراد منها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بقسميها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال ايضا ولو اتى بالجميع دفعة واحدة كما مثلنا وذلك لان القائل بالمرة التقييدية يقول ان اللفظ دل على اتيان المهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد كان يحصل عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو القسم الاول من الدفعة واما الثاني فلما لم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد وحصول الامتثال عند الاتيان بالاكثر كان الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حراما للبدعة للاصل فان كلامه يحصل جواز شرعا حراما فعله بقصد انه من الشارع فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول الامتثال والوصول من الشارع هو الصورة الاولى لا الاخيرة فالها لعدم الدليل على جوازها كان الاتيان بالاكثر فيها حراما واذا كان حراما كان الامتثال بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كان منهيا عن الاتيان بالزائد على الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل واذا كان الاتيان بالزائد حراما كان مخالفا للامتثال اذ الامتثال على هذا القول انما يحصل عند ترك الزائد ولم يترك والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص او الاعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان المراد من المرة معناها الاخص فلاجل دلالة اللفظ على عدم الاتيان باكثر من فرد واما على القول بان المراد منه معناها الاعم فكذلك لا يحصل الامتثال ايضا لاجل دلالة الاصل عليه وكلما عند الاتيان باكثر من فرد ولا فرق بين دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل على حرمة البدعة عليه لحصول الحرمة في الصورتين فالامتثال لا يحصل بالنسبة الى المعنيين من المرة على القول بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة واما اذا كان المراد من المرة التعدد المطلوبي فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد واما اتيان كونه الواحد على الواحد منهيا عنه وان كان المراد من المرة الدفعة فانما هو بما ذكرنا من عدم الدليل على جواز الاتيان بالزائد على الفرد الواحد على جواز الاتيان الدفعي في ضمن الجميع بعد امكان الاتيان بالدفعي في ضمن الفرد الواحد فالزائد على الواحد بدعة ومحرم ولا يحصل الامتثال به ولو اتى في ضمن الجميع دفعة واحدة واذا صار حراما كان حكم المسئلة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي وتقدم التفصيل سابقا وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة كليهما والفرق بين التعدد المطلوبي في الصورتين مع انه في كليهما مبني على جواز الاجتماع الامر والنهي بالتفصيل المذكور هو ان حرمة الزائد في صورة كون المراد من المرة الفرد الواحد انما كان من الدليل اللفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة فان الحرمة حصلت من دليل خارج هو البدعة واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما ايضا مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان الحرمة في الصورتين اعني كون المراد من المرة احد المعنيين انما ثبت من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال فيه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سواء اتى بها دفعة ام تدريجا ثم انه لا بد من تاسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي الفقاهتي في حيث الاصل اللفظي الاجتهادي وفي الاخيرين يجري الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه اما الاصل العملي فنقول فيه ان الاصل في التكرار اذا كان الشك ان التكرار بعد ثبوته هل هو تقييدي او تعدد مطلوبي هو الاول لرجوع الشك الى الشك في جزئية الافراد للمامور به وعدمها فنشك في ان كل فرد واجب مستقل ام جزء للواجب الذي هو المجموع المركب من الافراد من حيث المجموع ويكون وجوب كل فرد تبعا لا اصلا بحيث لا يحصل الامتثال اصلا الا بعد الاتيان بكل الافراد فنقول لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم بالامتثال وسقوط الامر الا بعد الاتيان بالكل وهذا عين التكرار التقييدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعدديا مطلوبيا اذ ح يكون كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه وتظهر الفايدة في تعدد العقاب ووحدته فيقتضي اصالة الاشتغال واصالة البراءة يحكم باتحاد التكليف وبعدم حصول الامتثال الا بعد الاتيان بالكل **واذا دار** الامر بين المرة اللابشرط والمهية اللابشرط

وبين المرة

او كان المراد بالمرة هو الدفعة فعلى المرة التقييدية لا امتثال لدلالة الاصل وقاعدة التشريع الحرمة للفرد الزائد وعلى تعدد المطلوب يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم انفا وكذا على المرة اللابشرط والمهية يبنى الامر على جواز الاجتماع وعدمه ثم مقتضى الاصل العملي ح اذا دار الامر بين التكرارين هو التقييدي للاشتغال والبراءة او بين المرة اللابشرط او المهية وبين المرة التعددية هو المرة اللابشرط لاصل تامل

وبين المرة التعدد المطلوبي فالاصل العملي كون الامر المرة اللابشرط لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل في تعدد المط اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد والاول مقطوع على التقديرين والثاني منفي بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة مقطوع بها على التقادير اما على تعدد المطلوب فبدلالة اللفظ واما على الاخيرين فبما مر من حرمة التشريع فلا اصل في البين **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتى به بقصد المشروعية لا مط اذ لو لم يقصد المشروعية بالزائد لو فعلا كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المط فان الاتيان بالزائد فيه حرام مط لتعلق النهي اللفظي به كانه لو نهى الشارع عن صلوة خمس ركعات لم يجز الاتيان بها **واذا دار الامر** بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين المهية اللابشرط فالاصل المرة التقييدية لاصالة الاشتغال اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن منافيا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاولى اي المرة التقييدية فان المامور به مركب من الاتيان بالفرد الاول وترك الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال هو ان لا يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد هذا عين المرة التقييدية **فان قلت** هذا يتم اذا اتى المكلف بالافراد تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال ح غير حاصل حتى على الاخيرين فلا ثمرة بين الاقوال ح قلنا في ذلك المقام ايضا نحكم بالمرة التقييدية لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل في المرة اللابشرط والمهية اللابشرط الموجب لتعدد العقاب فالمدرك يختلف بالنسبة الى التدريجي والدفعي فان قلت تعدد التكليف والعقاب في الدفعي لانه على التقادير اما على الاخيرين فواضح واما على الاول فلان المامور قد اتى بشيء محرم لاجل البدعة وهو ما زاد على الفرد الواحد قلنا فرق بين المقامين اذ على الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم ايضا ان اتى بالزائد لا بقصد الشرعية بخلاف التقييدية فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد مقصدية الشرعية والمطلوبية ام لا ففيه تكليف زايد فاذا اتى بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبية في الزائد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه دون الاول فعند الشك مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال ان نحكم بالاول **فان قلت** لو اتى بافراد دفعة ولم يقصد الشرعية والامتثال الا بواحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد ويحصل الاثم سواء ترك الامتثال بالمامور به لان هذا المكلف مع انه قد ترك الامتثال اتى بشيء لم يؤمر به وهو الفرد الواحد المنضم الى فرد اخر بقصد الامتثال بالفرد الواحد المنضم وهو بدعة وحرام لان المامور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فالاصلان ح متعارضان لان اصالة البراءة عن تعدد التكليف وعن حصول الاثم يؤيد الاخيرين واصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال يؤيد الاول قلنا ان اصل الاشتغال مقدم على اصل البراءة عند التعارض **واذا دار** الامر بين المرة التقييدية والتعدد المطلوبي قدم الاول لما مر واذا دار الامر بين المرة اللابشرط وبين المهية اللابشرط وبين التكرار التعدد المطلوبي فالظ تقديم الاولين لاصل البراءة عن تعدد التكليف ان كان تدريجا او دفعة وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذ اتى بالزائد بقصد الامتثال والا فلا نهي ايضا ويحصل الامتثال في الجملة على اي حال بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين ايضا لحرمة الزائد بالاصل مدفوع بما مر من جواز اتيان الزائد لا بقصد الامتثال على الاولين واما على التكرار فلا بد من الاتيان بالزائد ففيه زيادة تكليف اذ يمكن دفع حرمة الزائد بدون وجوبه واما اذا اتى بافراد دفعة بقصد الامتثال بالجميع ولم نجوز اجتماع الامر والنهي فالاصل ايضا المرة او المهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي يدعيه القائل بالتكرار فالمرة او المهية متعين على كل حال **واذا دار** الامر بين المرة التعدد المطلوبي فالاصل منتف اذا كان الاتيان تدريجا اذ تعدد التكليف ثابت في الامرين وكذا حصول الامتثال في الجملة على القولين واما ان اتى بافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم نجوزه فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال الذي يدعيه القائل بالتكرار **واذا دار** الامر بين التقييديين فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بافراد دفعة فالامتثال حاصل على التكرار التقييدي دون المرة التقييدية والاصل عدم حصول الامتثال ثم يتم ذلك في التدريجي بل يمكن ترجيح التكرار ح لانه لو اتى بفرد واحد اولا ثم باخر فعلى المرة التقييدية انتفى التكليف والامر السابق لذهاب وقته وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التقييدي فالتكليف في الامر السابق باق والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى المكلف بفرد ثم لم يات بعضا من الافراد الاخر في زمن امكانه وقد قدر على بعض الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لذهاب وقته فيكون الامر مرتفعا اذ على ذلك لا بد من الاتيان بكل الافراد الممكنة حتى يحصل الامتثال وقد فات زمان بعض الافراد الممكنة فلا يمكنه الامتثال اصلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التقييدية الامر باق لامكان عدم اتيانه بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر وارتفاعه فالاصل مع البقاء فيكون الامر مرة تقييدية **اذا عرفت تلك** فعليك باستخراج احكام سائر صور الدوران كدوران الامر بين المرة والمهية اللابشرطين وبين التكرار التقييدي او بين المرة التعدد المطلوبي والتكرار التقييدي او بين المرة التقييدية والتكرار التعددي **واما الاصل اللفظي** اعني الفقاهتي فهو الوقف لتوقيفية الالفاظ فاذا لم يقم دليل على الوضع لاحد الامور المذكورة فلا بد من التوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل الفقاهتي وان كان هو ايضا فقاهتيا بالنسبة الى سائر الادلة من الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو اصالة عدم الوضع للمرة او التكرار لان الوضع للمهية متيقن بل نقول ان الالتفات للواضع حال الوضع الى المهية قطعي والاصل عدم التفاته الى القيد الزائد الا ان يقال الموضوع له اذا كان مركبا اعتباريا وكان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كالانسان ونحوه يكون الالتفات اليه اجماليا بالنسبة الى الاجزاء فيه عند الوضع كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب العقلي ولا تعدد الالتفات بل يكفي الالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد للواضع قطعي الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فعند ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم الالتفات للواضع الى المرة او التكرار الزائد

او بين المرة المقيدة بها واللابشرط او بينها وبين الماهية اللابشرط هو المرة التقييدية لاصل الشغل وهكذا فقس بناتي صور الدوران الى مستخرج ولا اصل اللفظي اتفاقا هو التوقف والاجتهادي هو الوضع للماهية لاصالة عدم الوضع لغيرها الا ان يمنع جريان هذا الاصل او اعتباره ثم الاظهر كون الماهية للتبادر وطريقة العرف ولو تمسك القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعناه بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي وفي منع الثانية ان اراد مطلق الاحتمال مع منع الثالثة مطلقا ليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه **اصل في الفور والتراخي** هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي

على الماهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع له طلب الماهية مرة او مكررا شيء واحد خارجا مركب عقلا فلا يجري فيه الاصل فتأمل سلمنا جريانه لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنة لعدم انصرافهما الى مثل ذلك لا استصحابا ولا من الاجماع لان الاجماع الواقع على اعتبار الاصول العدمية لا تشمله لاثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناؤهم على الوقف **ان اظهر ذلك فاعلم** ان الحق من بين الاقوال هو الماهية لا بشرط وان المرة والتكرار قيدان خارجان عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التقييدي لم يحصل الامتثال اصلا اذا اخل بفرد من الافراد الممكنة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند الاتيان بفرد من الماهية وتقبيح اهل العرف المولى المعاقب للعبد معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار التعددي لحصل الاثم اذا اتى بفرد لا غير والعرف حاكم بانه ليس باثم ولو كان للمرة المقيدة لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممتثل اصلا وكان آثما والعرف حاكم بالامتثال ويذمون المولى اذا عاقبه معللا بانه لم يمتثل بالامر ولو كان للمرة التعددي لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الزائد كان آثما وقد حكم العرف بعدم حصول الاثم الناشي عن الخطأ اللفظي ولو كان للمرة اللابشرط او غيرها مما تقدم لما تبادر الماهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة وهو علامة الحقيقة في الماهية وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال صل مرة لم يكن هذا تأكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا اذا صرح بالتكرار **فان قلت** الدليل الاخير لا ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر **قلنا** الاشتراك منفي بالاصل **واستدل** القائلون بالتكرار بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة **وفيه اولا** النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر بجامع الطلب **وفيه اولا** انه قياس لا نعمل عليه سيما في اللغات وثانيا بانه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد الذي يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزمه دوام الفعل **وفيه** انه ان اريد من الضد الضد الخاص **ففيه اولا** منع استلزام الامر ذلك وثانيا منع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق وثالثا منع دلالة النهي على التكرار ورابعا منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت والحاصل ان هذا الاستدلال دوري لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكر من دلالة النهي الذي في ضمنه عليه ودلالة النهي الذي في ضمنه على الدوام موقوفة على كون الامر للدوام وان اريد من الضد الضد العام سقط الثلاث الاولى لان عليه ويجيء الباقي ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **وفيه اولا** ان ذلك لغلبته انما هي في الشرع لا اللغة والكلام في الحقيقة اللغوية فلا يدل على الوضع اللغوي ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء حصل لا في الدوام اللفظي المستلزم للاتيان بقدر الامكان بل الدوام الشرعي المقرر في الاوقات الخاصة وذلك لا يتم مطلقا **وثالثا** بانه هذا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم واما على الوضع **فلا واستدل** القائل بالمرة بانه لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لايجاد الماهية وهذا لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمرة ثم هذا تم في رد القائل بالتكرار بعضه ان اريد حصول الامتثال مطلقا وفي رد القائل بالتكرار التقييدي ان اريد بحصول الامتثال في الجملة وبما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك وجوابها ولو تمسك القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم انه اراد المرة ام التكرار فنقول حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لاجبنا عنه بانه ان اراد من قوله ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي فالمقدمة الاولى ممنوعة لصحة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي دفعا لاحتمال التجوز ولا ازالة المشكوك احتياطا وان اراد مطلق الاحتمال مساويا ام مرجوحا سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ كون مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال اول الدعوى سلمنا ولكن كون الاجمال دليلا على الاشتراك ممنوع اذ هو يصح على مذهب المتوقف ولا يختص بالاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يحسن على قول المرة والتكرار والماهية والاشتراك بين الاولين والوقف والعام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق على الشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال ثالثها التكرار اذا استفيد علية الشرط والصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد فاكرمه او مهما او متى جاء عرفا فهنا محل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه او اكرم الجالس في المسجد لنا على افادة التكرار عند استفادة العلية فهم العرف وبناؤهم كما في السارق والسارقة والزانية والزاني وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا سمعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادة التكرار في الادوات المهملة عند عدم استفادة العلية كان جاءك زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب الماهية والمرة تفوت فالمنع بعدم افادة التكرار مطلقا لان مذهبه عدم جواز حجية منصوص العلة وعدم التعدي عن مورد النص فضلا عن افادة العلية بغير التنصيص والتصريح كما في نحن فيه ونحن لما توهم ان العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن نقول بحجية منصوص العلة الا مرجحا فوق السيد والقائل بافادة التكرار مطلقا تمسك بالاستقراء فان الغالب في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهد بما مر من الامثلة والظن يلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لانه انما يثبت فيما كان الشرط والصفة علة لا مطلقا **وثانيا** ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت بذلك الا مراد الشارع لا الوضع اللغوي وثالثا ان الاستقراء لو سلم مطلقا فهو معارض بما مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر الماهية لا غير في ان استفيد منه العلية والاستقراء لا يعارض هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب الماهية ام لا بد من الوقف اقوال واما القول بتعين التراخي فلم نجد مصرحا به ولا بد

او الماهية ام لا بد من الوقف اقوال اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء وحددا بوقت معين وبالمعنى الاعم ما ضاق من جهة الرخصة والموسع بالمعنى الاخص ما وسع من الجهتين المذكورتين وبالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل وغير محدد بوقت وبالمعنى الاعم ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان محددا ثم الفور بقسميه اما تقييدي او تعددي وعلى التقادير اما حقيقي او عرفي والعرفي يختلف بحسب المقامات والنسبة بين المذكورات واضحة بعد التامل الصادق وكذا الاصل في مسائل الدوران ثم ثمرة القول بالماهية جواز التاخير بلا اثم للفور وثمرة الاشتراك بين الفور المقيد وجواز التراخي

قبل الخوض في المسألة من بيان اقسام الفور واحتمالاته وذكر النسبة بينها وذكر الثمرة بين الاحتمالات والاقوال وتاسيس الاصل فيها هاهنا مقامات **المقام الاول فاعلم** ان لكل من الفور والموسع والمضيق معنيين احدهما عام والآخر خاص اما المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء ويكون مع ذلك محددا بوقت معين مثل صيام شهر رمضان فانه مضيق من جهة الرخصة فلا رخصة في التاخير بلا عذر ولا في التقديم والاجزاء فلو اخر عن اول الوقت بقليل او قدم الافطار على آخر الوقت بقليل لم يجزه ولم يكن ممتثلا واما المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسعا من جهة الاجزاء كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير عن عام الاستطاعة فيكون بالتاخير آثما ولو اخر عصيانا واتى به بعد اجزأه عن الحج الواجب من غير ان يصير قضاء فهو موسع اجزاء او مضيق رخصة واما الموسع فمعناه الاخص ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوات اليومية على المشهور ومعناه الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعناه الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل ولم يكن محددا بوقت كالاوامر المطلقة معجلا فعليه اتيانه في اول زمان الامكان ومعناه الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محددا بوقت ام لا فيشمل المضيق كصيام رمضان ثم الفور بقسميه اما تقييدي وهو ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزءا من المطلوب بحيث لو اخل باول الوقت واخر لم يكن ممتثلا اصلا واما تعددي وهو ان يكون هناك مطلوبان شيئان الماهية من حيث هي وحيث كانت والاتيان بها اول الوقت واول زمان الامكان ولو اخر لم يفت المطلوبين وبقي عليه المطلوب الآخر فالمعنى انه يجب عليك اتيان الفعل في اول زمان امكانه فان عصيت ففي الثاني وان عصيت ففي الثالث وهكذا وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون الفور حقيقيا او عرفيا ففي الاول يأثم بالتاخير العقلي وفي الاخير يأثم بالتاخير العرفي فلو اخر الاتيان بالمطلوب العرفي يختلف في المقامات ففي مثل السقي الماموربه لو اخر لما صدق التاخير عرفا وفي مثل الامر بسفر الحج او الهند لا يصدق التاخير العرفي بتاخير يوم واسبوع ونحوها فحاصل الاقسام اثنا عشر **ثم اعلم** ان النسبة بين المعنيين في كل من الموسع والمضيق والفور والمعنى الخاص منها عموم وخصوص مطلق واما بين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص فتباين كلي اذ الضيق من الجهتين معتبر في المضيق وعكسه في الموسع وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرائض اليومية ومن جانب المضيق صوم رمضان وبين المضيق بالمعنى الاخص كذلك وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كذلك اذ الاول غير محدد بوقت والآخر محدد بوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق من الآخر فان كل ما صدق عليه الفور بالمعنى الاخص كالحج صدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس لصدق المضيق بالمعنى الاعم على صوم رمضان بخلاف الفور بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل دون الآخر وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع الحج ومادة الافتراق للموسع الفرائض اليومية وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم في رمضان وصدق الاول فقط على الحج وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل بخلاف الآخر فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفور بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صوم رمضان وصدق الثاني على الفرائض اليومية هذا هو النسبة بين الفور التعددي والمذكورات واما اذا كان المراد بالفور الفور التقييدي فالنسب الثمانية بحالها وكذا الثانية منها اذ الفور التقييدي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفور التقييدي على الحج اذ قلنا بعدم حصول الامتثال باتيان الحج عند التاخير ح يكون الضيق من جهتين ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدد به فيصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم ايضا كالفور فيكون النسبة اعم واخص مطلقا ايضا واما الثالثة منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة ففيه بدل العموم والخصوص للمطلقات فيها بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفور تقييديا يكون الضيق من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها اذا فرضنا ان الحج ما يذهب الامتثال فيه بذهاب وقته فيصدق الفور بالمعنى الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص ويصدق على الآخر خاصة لعدم تحديد الاول بزمان معين واما السادسة منها فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم يصدق على الحج اذا فرضنا كونه تقييديا ولم نفرض ويصدق على الصوم ايضا بخلاف الفور التقييدي فانه يشمل الصوم والحج التقييدي دون التعددي واما السابعة فبحالها والثامنة فكالسابعة اي النسبة التباين لا العموم من وجه **واما المقام الثاني** فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى الاعم فالاصل الاول لاصالة البراءة عن تعدد التكليف وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكذلك المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى الاعم لا مطلقا لما ذكر **واذا** دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص فالاصل الضيق لا اصل الاستغال ويمكن ان يقال الاصل الموسع لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال بالموسع من جهة والضيق من اخرى اذ وقت الاصل ليس بتجدد فاول الوقت يجب التعجيل لاصل الشغل السليم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد التاخير عن الوقت الضيق فحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على تقدير الاتيان ح وان اثم بالتاخير **فان قلت** الامر دائر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد التاخير بوجوب الاتيان وحصول الامتثال خارج عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق من الجهتين او موسع من الجهتين **قلنا** نحن نجوز خرق الاجماع المركب مع كون ضميمة الطرفين الاصل الفقاهتي لا الدليل الاجتهادي كما في هنا وسيجيء دليله ان شاء الله ولو سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بدليل اجتهادي لرجحنا استصحاب الامر وحكمنا بالموسع من جهتين لقوة ضميمة هذا الطرف اعني

والثمرة بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضحة وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج التقييد على الاول وتعدد المطلوب على الاخير وفيه
نظر واضح ويمكن فرض الثمرة عند التعارض وبين الفور المستفاد من الدليل الشرعي او العقلي المستقل حصول التعارض عنده لا الدليل خارجي على التوقيت بوقت
موسع على الاول لا الاخير تابع

في تأسيس الاصل

استصحاب الامر هذا اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به عند وقت المضيق ممكنا واما اذا لم يمكن
من الاتيان به الا بعد ذهاب وقت المضيق فالاصل هو المضيق بالمعنى الاخص لانه يستلزم انتفاء التكليف بعد ذهاب وقت المضيق وعدم تعلقه راسا لاجل
وجود المانع في الوقت على الموسع من جهتين يكون التكليف باقيا اذ عدم الامكان في بعض وقت الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع راسا فعلى
الموسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف راسا واصالة البراءة يؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم
القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب اذ القائل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق التكليف راسا والاصل معه **واذا دار الامر** بين المضيق بالمعنى
الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فالاصل المضيق بالمعنى الاخص وذلك كما اذا دار الامر بين كون الواجب متعددا مطلوبا كالحج ومضيقا كالصوم
والوجه في هذا الاصل اما في صورة عدم امكان الاتيان بالفعل في وقت الضيق فقد ظهر وفيما امكن وجهان احدهما اصالة الاشتغال و
الاخر اصالة البراءة اما الاول فواضح واما الثاني فلان القائل بتعدد المطلوب لازمه تعدد التكليف والاصل البراءة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب
الامر اذ المستصحب ان كان هو طلب الماهية في الزمان الاول الذي هو القدر المتيقن بين الضيق بالمعنى الاخص والاعم فقد فات وقته وذهب امره وان كان
هو طلب الماهية من حيث هي الذي يدعيه القائل بتعدد المطلوب فهو مشكوك راسا ولم يثبت حتى يستصحب واما اجراء الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخصين
فهو لاجل ان التكليف فيه واحد على التقديرين ولا قدر متيقن في البين فيستصحب ذلك الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازمه التوسعة في الجملة
واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي يدعيه القائل بتعدد المطلوب
واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي والموسع بالمعنى الاخص فالاصل الفور التعددي لان تقدمه على الموسع بالمعنى الاخص باصالة
الاشتغال فلو اخره اثم وعلى الفور التقييدي باستصحاب الامر فلو لم يات به في الحال الاجزاء وهذا معنى الفور التعددي وقد رأيت انا حكمنا بتعدد المطلوب للاستصحاب
لكن تركنا العمل بذلك لاجل الاجماع المركب وههنا الاجماع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلثة المذكورة التي منها تعدد المط فيكون العمل
بالاصلين لاثبات تعدد المط سليما عن المعارض **والحاصل** ان الامر اذا دار بين الثلثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييدي لاستصحاب
الامر المقدم على قاعدة الشغل والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي
فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المط **واذا دار الامر** بين الفور العرفي والحقيقي فان كان الاتيان بالمامور به غير ممكن عند اول الاوقات اعني الفور الحقيقي
لعصيان المكلف لا يمكنه الاتيان بالمامور به في وقت الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف
وان كان ممكنا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المط ولزوم
المبادرة الى الحقيقي فان عصى يحصل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع مركب فيقدم استصحاب الامر مع التعارض
هذا اذا كان الفور العرفي والفور الحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا دار الامر بين الفورين التعدديين فالاصل هو العرفي على كل حال اذ
القائل بالفور الحقيقي التعددي يدعي امرا زائدا على ما يدعيه القائل بالفور العرفي التعددي اذ فيما كان في الفور الحقيقي محل القائل بالفور العرفي يكون
التاخير عن زمان الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا الى زمان الفور العرفي محرما على الاول دون الاخير فالاصل البراءة مع الاخير ثم
اذا اخر بحيث انقضى الفور العرفي ايضا كان اثما على التقديرين وهو قدر متيقن بين الاحتمالين فنأخذ به ونطرح الزائد باصل البراءة **واذا دار الامر**
بين الفور التقييدي العرفي والتعدد المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييدي لاصل الاشتغال واصل البراءة **بيانه** ان القائل بالفور التعددي الحقيقي يدعي
امرين **احدهما** حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي وينكر ذلك القائل بالتقييدي العرفي **وثانيهما** وجود تكليف اخر بل تكاليف عديدة
بعد انقضاء الفور العرفي وينكره القائل بالتقييدي العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تاخير الفعل عن الفور العرفي والحكم بعدم حصول
الامتثال بعده ومقتضى اصل البراءة عدم وجود تكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي **فان قلت** استصحاب بقاء الامر
يؤيد الحقيقي التعددي ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة **قلنا** ان اردت استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية التي يدعيها التعددي فمشكوك راسا فلا
يمكن استصحابه وان اردت استصحاب الامر المتعلق باتيان الماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم على القولين وقدر متيقن في البين لان القائل
بالحقيقي ايضا لا يجوز التاخير عن الفور العرفي كما لا يجوز التاخير عن الحقيقي فالاستصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الامر وفوات متعلقه وقت
يستصحب الا ان يقال ان القائل بالفور التقييدي العرفي يجوز التاخير الى زمان الفور العرفي ولا يبالي بتجويز التاخير الى قبل زمان ضيق الامتثال على الفور
عرفا فليس الا القول بان الماهية قبل ذلك الزمان الى زمان ضيق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي بلا شرط واذا كان كذلك فالقائل بالفور التقييدي
العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية اللابشرط في الجملة وان كان قبل ضيق زمان الامتثال بالفور العرفي واذا ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاصل استصحاب
بقاء الامر الذي اقتضى هذا الفور العرفي فلا يمكن ان يقال بعكس ذلك بالاستصحاب **واذا دار الامر** بين الفور التقييدي الحقيقي والتعددي العرفي فالحق
هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل التعدد المطلوبي العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القائل بالفور
التقييدي الحقيقي يدعي تكليفا واحدا لاغير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخره عن جزء من الوقت اثم ولم يحصل الامتثال
بعده اصلا لذهاب الوقت الذي هو جزء من المط والاخر يدعي ايضا ان اتيان المامور به معجلا لازم لكن بالتعجيل العرفي لا الحقيقي ومع ذلك
يدعي تكليفا اخر هو طلب الماهية من حيث هي حتى اتى بها حصل الامتثال وان عصى بالتاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعيا
ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر زائدا وهذا التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما وقدر مشترك بينهما اعني لزوم الاتيان بالمامور به معجلا يختلف بالتفسير

الى القولين

وبين العقلي المستقل والتبعي حصول الاثم بنفس التاخير وعدمه ثم الاصل في المسئلة عملا او لفظا فقاهيا او اجتهاديا يظهر بما ذكرنا في بحث المرة
والتكرار ثم المتبادر من الامر المجرد موضوع للماهية المحضة للتبادر بعد نفي العرف فلا حاجة الى
التاسيس في قوله اصل فورا تابع

الى القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول ان هذا التكليف لا يلزم الاتيان به فورا حقيقيا بل المكلف في سعة من اتيانه في زمان
واجزائه الى زمان انقضاء الفور الحقيقي ووصول زمان الفور العرفي فكلام الاول بالنسبة الى ذلك التكليف موسع رخصة اجزائه الى زمان انقضاء
الفور الحقيقي فالاول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق بالمعنى الاخص والاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص
حكم بمقتضى استصحاب بقاء الامر على التوسعة بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم للطرفين وحكم بان المكلف مختار في التاخير الى زمان الفور العرفي
من غير اثم فثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد ذهاب الفور الحقيقي وقبل ذهاب الفور العرفي كان ممتثلا وغير اثم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم
بلزوم التعجيل في اول زمان الامكان فلا جرم حكمنا بلزوم التعجيل عملا بمقتضاه فلو اخر اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذهاب اول زمان الامكان ايضا
عملا بالاستصحاب لعدم المنافاة بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلا بد من العمل بهما لاختلاف الوقتين واذا اثبتنا حصول الامتثال في
زمان بقاء الفور العرفي وان كان اثما بالتاخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعددي المطلوبي بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم من الطرفين اثبتنا
الفور التعددي المطلوبي وحكمنا بحصول الامتثال وان انقضى الفور العرفي ايضا لاستصحاب بقاء الامر **فان قلت** ان اردت الامر التقييدي المسلم من الطرفين فقد ذهب
وان اردت طلب الماهية فهو من اول الامر كان مشكوكا **قلنا** نحن اثبتنا التعدد المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي بالاستصحاب والاشتغال واذا ثبت التعدد
المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي ثبت بعده ايضا بالاستصحاب **واما الثاني** اعني ما اذا كان اجماع في البين فان كان اجماع مركب من الطرفين فالاصل
هو التعدد المطلوبي العرفي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال هذا اذا لم يكن الاتيان بالمامور به في اول الوقت غير ممكن والا فالاصل هو الفور
التقييدي الحقيقي لاصل البراءة وانت لو لاحظت جزئيا ما ذكرت لقدرت على استخراج ما لم نذكره من الموارد كاجراء الاصل **واما المقام الثالث**
فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر هنا ما بقي منها فمن ثمرة القول بالماهية جواز تاخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي
الذي هو دلالة اللفظ ومن ثمرة الاشتراك بين الفور وجواز التراخي انه لا بد من التوقف الذي هو معنى اللفظ الفور التقييدي فالثمرة بينه وبين التراخي اما اجتهادا
اي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن هناك قرينة على تعيين احدهما التوقف واما فقاهة فان قلنا بوجود اجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على
جواز التراخي وكون الواجب موسعا من الجهتين لما مر من انه اذا دار الامر بين الاخصين وكان الاجماع في البين فاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال
يعين الموسع من الجهتين وهو معنى جواز التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعدد المطلوبي عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفور في وقت
الفور ممكنا والا كان التقييدي متعينا وان اريد بالفور التعدد المطلوبي حكمنا عند العمل بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي لما مر وثمرة
القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي من حيث لزوم الوقف من حيث دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن حيث التفصيل في المراد من الفور واما
ثمرة القول بالفور فيحتاج الى تفصيل **فاعلم** ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي
فيه شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون
دالا على الفور التبعي بمعنى ان الاتيان فورا ليس مقصودا ذاتا بل المقصود الحقيقي هو الماهية متى حصلت ولكن يلزم التعجيل مقدمة لاجل الخوف من
ترك الواجب بالتاخير بطرو ان فقد القدرة عليه بعد ذلك فظهر اقسام اربعة الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج الشرعي ومن الخارج العقلي المستقل
ومن الخارج العقلي التبعي **اما القسم الاول** فمفقود عندنا لانا لا نقول بدلالة الصيغة الا على الماهية **والثاني** كدلالة اية المسارعة و
الثالث كدلالة الدليل العقلي الذي ياتي من انه لو جاز التاخير لجاز الى اخر ازمنة الامكان كما سيجيء **والرابع** ان اللفظ لا يدل الا على الماهية
ولكن يلزم التعجيل خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل واخر الى ترك المامور به راسا لعوقب على ترك المامور به لا على ترك المبادرة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان ثمرة القول بالفور واضح وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة والفور المستفاد من الخارج اي قسم منه كان هي انا
ان قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تقييديا بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال مط وكان اثما وان قلنا باستفادته من الخارج
كان تعددا مطلوبيا كذا قيل **وفيه** ان الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تقييديا كذا تعدديا وكذا المستفاد من الخارج قابل للامرين فلا وجه
لتخصيص كل قسم بقسم فان كان الوجه انه لو استفيد من الصيغة كان الامر متحدا فيكون المامور به ايضا متحدا او فيما لو استفيد من الخارج يكون الامر متعددا
كما في اقيموا الصلوة وسارعوا الى مغفرة فيكون المامور به ايضا كذلك **وفيه** ان النسبة بين اتحاد الامر والمامور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد
والمامور به متعدد ولو امر عبده بسقيه في الساعة الفلانية بحيث لو اخر لم يمتثل ثم امره ايضا بهذا الامر الاولي فالامر فيه متعدد والمامور به واحد وكذا لو
قال لعبده اشتر اللحم وامه قرينة حالية خارجية كوجود الضيف ومقالية على ان اشتراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى الوقت الثاني لم يحصل الامتثال
ففورية الامر مستفادة من الخارج بدليل انه مع انه تقييدي ولو قال اكرم زيدا او اكرم بكرا فالامر متعدد كالمامور به فاذا كان النسبة عموما من وجه فالعام
لا يدل على الخاص وان كان الوجه ان المتبادر من الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التقييدي **وفيه** ان هذا القائل لا يقول بدلالة الصيغة على
الفور فمن اين علم انها لو دلت على الفور لدلت على الفور التقييدي فانه تبادر فرضي لا تبين ولا يغني من جوع ثم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر عند التعارض
حيث دل دليل على عدم الفور بمفهوم مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور فيتبع
في ترجيحه على المعارض وعدمه **فان قلت** من اين علمنا ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور وليس
هذا الا تبادرا فرضيا لانك لا تقول بدلالة اللفظ الا على الماهية فما اوردته على القائل السابق وارد عليك **قلنا** الفرق بين المقامين لانا نعلم
ان الامر بالصيغة لو دل على الفور لكان دلالة التزامية او تضمنا لان الصيغة تدل على الماهية والفور معا واما دلالة الدليل الخارجي على الفور

في الاصل

في الثمرة

وقد يستدل على الفور بالاستقراء وبقول النحاة ان الامر للحال وبذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود فورا نتايج

في الاوامر

فهي دلالة مطابقية ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمني والثمرة بين الاستفادتين للدليل الشرعي والعقلي المستقل بعد اشتراكهما في انه بالتاخير يكون اثما انه لو كان شرعيا لكان معارضا للدليل الخارجي الدال على عدم الفور مثلا ولو كان عقليا فلا تعارض بل يقدم الدليل الخارجي الدال على عدم الفور لان الدليل العقلي في المقام تعليقي لا تنجيزي لانه يقول للمكلف الامر موقتا بوقت بالفرض فيدور الامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر الامكان الى اخر ما سيجيء فلو دل دليل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع لم يجر هذا الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت فلا يعارض لدليل التوقيت بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع واما الثمرة بين العقليين فهي حصول الاثم بنفس التاخير على العقلي الاستقلالي كما في الشرعي حتى لو ترك المامور به راسا بعد التاخير كان عليه اثم اخر وعلى المبني لا يحصل الاثم الا بترك المامور به امتثالا حقيقيا او تركا حكميا ولا يعاقب على نفس التاخير من حيث هي حتى انه لو اخر واتى بالمامور به بعد ذلك حكمنا بانه اثم لاجل ان التاخير ترك للمامور به حكما لا لاجل ان نفس التاخير حرام كما سيجيء تفصيل ذلك في مقدمة الواجبات **فان قلت** الاصل في هذه المسئلة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر وان القول بالاشتراك لما ظهر حاله في الثمرة ظهر الحال في اصل المسئلة ايضا فانه لو دار الامر بين المهية المستلزمة لجواز التراخي وبين الفور التقييدي فالتفصيل ما مر في دوران الامر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين واذا دار الامر بينه وبين الفور التعددي فالاصل المهية مطلقا لما مر في دوران الامر بين الموسعين واما الاصل اللفظي فهو اجتهادي ووفاقي وقد مر الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحد من تلك الجهة اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على المهية من حيث هي وان كان لا يلزم جواز التراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظ ولكن نقول ان امر المولى لا بد من لزوم المبادرة فيها مبادرة عرفية بحيث لو اخر اثم ولا نقول بان هذا يستفاد من اللفظ لغة وعرفا بل نقول بوجود القرائن العرفية على ذلك ولنشرح اولا لاثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولنذكر ادلته فنقول **استدلوا** على الفور بوجوه **الاول** الاستقراء لان اغلب الالفاظ مفيدة للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجمل الاسمية وانت حر ونحوها من الجمل الانشائية وبعت وانكحت ونحوهما من صيغ العقود وبعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام يفيد الفورية الحالية العرفية اي المتصل بزمان النطق وبعد فالفور بالمعنى الاعم موجود في اغلب الالفاظ فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب ويحكم بافادته مطلق الفور واما فصله وكيفيته فلا يتعين من الاستقراء بل من معين خارجي وهو انه لا معنى لارادة حال النطق لان زمان النطق ان كان المخاطب مشغولا بالفعل فالطلب عبث وان لم يكن فطلبه طلب للممتنع فتعين ان يكون الفصل هو الفورية المصطلحة لا حال النطق فثبت الجنس من الاستقراء والفصل من دليل العقل **وفيه اولا** انه ان اراد ان اغلب الالفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الاعم فهو ممنوع اذ الجوامد كالارض وزيد وبكر والمشتقات كلها وضارب لا يفيد الزمان اصلا فضلا عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كون اغلبها مفيدا للزمان الفوري اول الكلام بل الامر بالعكس وان اراد ان اغلب الجمل يفيد الفور فكذا الامر فيه لان الامر ليس من الجمل حتى يقاس عليها او يحمل عليها لان صيغة الامر المفيدة للفور مفرد والفاعل خارج عنها اذ لا دخل لها في الدلالة على الفور فلا يصح ان يقال ان هذا المفرد يفيد الفور لان اغلب الجمل يفيد الفور مضافا الى ان بعضا من المستقرء فيها ليس بجملة كما مثلت به من النهي فان المفيد للفور فيه نفس الصيغة لا جملته مع ان الغلبة ليست بحيث يمكن الوثوق في الحاق المشكوك بالغالب فان الاوامر اكثر افرادا وان غلب نوع الجمل وان اراد كون اغلب مفردات الافعال وجملها مفيدة للفور ففيه ان غلبة افادة الافعال الفور ممنوع وان كان كلها مفيدة للزمان كما مر **وثانيا** انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون افراد المستقرء فيها متحدة جنسا وفصلا او عن كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخير اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك فيه تفصيلا واما يقطع بانتفاء بعضها في المشكوك فيه وعلى الاخير اما ان لا يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس فح يتعين ان يكون المشكوك فيه من قبيل ما بقي من الافراد المستقرء فيها واما ان يكون هنا امر ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس فيدور الامر ح بين ان يكون المشكوك مثلا ومثل ما بقي من الافراد المستقرء فيها فهذه صور اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقرء فيه جنسا وفصلا للاستقراء **وفي الثانية** يلحق جنسا بالاستقراء ويتوقف فصلا **وفي الثالثة** يلحق جنسا بالمستقرء فيه ويعين الفصل بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** صور ثلث **احديها** ان يكون الافراد الباقية من الافراد المستقرء فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله من المشكوك اغلب من افراد ما هو مغاير للافراد المستقرء فيها جنسا وفصلا غلبة معتدا بها **وثانيها** ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها** التساوي والحكم في الاوليين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب **واما الثالثة** فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشيء من الطرفين اذ لا وجه للالحاق اصلا **اذا عرفت** ذلك علمنا ان الحاق الامر ببعض الجمل المستقرء فيها كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كصيغ العقود او الخبرية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال ام مشتركا بينه وبين الحال مما لا وجه له اذ الصنف الاخر من الجمل جنسا وفصلا فكيف يحكم عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر بكون الفصل الاخر موجودا فيه وكونه للفور وثالثا ان الاستقراء لو تم لعارض الدليل الاجتهادي الاتي الدال على عدم كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلثة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت نسبته الى الفاعل مقرونا باحد الازمنة الثلثة واما نسبته الى المتكلم فكلها واقعة حال النطق **وفيه اولا** منع حجية اتفاقهم لان قولهم بذلك من الاجتهاد وحجية ذلك حتى عند مخالفة الاصوليين بل اول الكلام وثانيا سلمنا الاتفاق ولكن نمنع كون اتفاقهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون اتفاقهم بذلك لاجل قرينة عرفية من القراين العرفية اللازمة للصيغة غالبا **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تاخير السجود لادم بعد قوله تعالى اسجدوا ولو لم يكن للفور

وبالتبادر وبان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وبان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك الملازم لدوام الفعل ولهم ادلة اخرى دالة على ان المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له وهي ايتا الاستباق والمسارعة نتايج

في الفور والتراخي

لم يصح لامكان اعتذار ابليس بعدم كون الامر للفور **وفيه اولا** ان الامر كان موقتا كما يشهد به الاية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم للتاخير عن الوقت **وثانيا** ان الذم لعله ليس للتاخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين **الرابع** ان المتبادر من قول المولى اسقني ماء الفور فلذا لو اخر كان مذموما وليس له الاعتذار بان الامر ليس للفور **وفيه** ان القرينة الحالية موجودة هنا على الفور وهذا لا يدل على كون الامر بصيغته دالا عليه **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وفيه انه قياس مع انه في اللغة ومع الفارق لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالمهية المستلزم لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الاضداد بل الضد الخاص ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الفور اذ ليس لغاية بل هو تابع للامر ان فورا ففورا وان موقتا فموقتا هذا مضافا الى اختلاف الاصوليين في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لا بد من ترجيح احد الامرين واذا ثبت ان محل النزاع في مسئلة الاقتضاء هو صورة كون الامر فوريا فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد على كونه فوريا وكونه فوريا متوقف على اقتضاء النهي عن الضد وهذا دور ولان اثبات كون الامر للفور موقوف على اثبات اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات كون الامر للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر بالشيء النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعا له اذ ثبت الفور فيه من القرينة ثبت الاقتضاء الامر النهي ايضا واما كونه موضوعا له فيتوقف على اقتضاء الامر النهي فاختلف الطرفان **قلنا** انك تريد اثبات كون الامر المجرد عن القرينة للفور وذلك يستلزم الدور لان اثبات ان الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده يتوقف على اثبات ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وتلك الادلة ادلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور ولهم ادلة اخرى دالة على كون المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له **الاول** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسابقوا الى مغفرة من ربكم وجه دلالة الاية الاولى انه تعالى امر بسبقه الى المغفرة من جانبه فيجب الاستباق لكون الامر للوجوب ولا ريب ان الاستباق الى فعل الله الذي هو المغفرة غير مقدور فلا يمكن التكليف به فلا بد من ارتكاب تجوز او اضمار والاقرب الاستباق الى اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما اسبابها فهو مجاز من باب تسمية السبب باسم المسبب او المراد من المغفرة نفسها باضمار السبب فثبت ان الاستباق الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المامور به سبب المغفرة فلا بد من الاستباق اليها بمجرد الامر فنقول ان فعل المامور به سبب المغفرة وكل ما هو سبب المغفرة فيجب المبادرة اليه ففعل المامور به يجب المبادرة اليه اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالاية الشريفة **وفيه اولا** منع الصغرى اذ لا نم كون فعل المامور به سبب المغفرة بل السبب الثابت سببيته هو التوبة واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والحسنات عامة لفظا وكذا السيئات **قلنا** ان في مسئلة الاحباط اقوالا الاحباط مطلقا بمعنى ان كل حسنة يحبط السيئة وبالعكس الا ما اخرجه الدليل ومطلقا ايضا واحباط الحسنة السيئة دون العكس وعدم الاحباط مطلقا الا ما اخرجه الدليل ومطلقا ايضا فنقول ان الاخير لا ينافينا واما الاولان فينافيان لمذهبنا واستدلالهم اي استدلال القائلين بالاحباط مطلقا على الجزء الاول من مطلوبهم بالاية الشريفة المذكورة وعلى الجزء الاخير برواية ام اسمعيل وحاصلها ان الصادق ع سافر معها الى الحج ومعه جارية وصار له مع الجارية خلوة من دون اطلاع ام اسمعيل فلما اطلعت حلقت راس الجارية في الموضع ثم وصل ع مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر اخر فقال لها ان هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك واما القائل بحبط الحسنة السيئة لا العكس فتمسك بالاية وطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالاية فاسد **اولا** لان الاخبار الصحيحة وردت على ان المراد بالحسنات في الاية الشريفة هي الفرائض اليومية وهي موسعة اتفاقا **وثانيا** بان تلك الاية معارضة بالاية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان تلك الاية تنفي الاحباط من الطرفين ورد على القولين **فان قلت** على الاحباط ايضا يستقيم معنى الاية فانه لو عمل خيرا او شرا وحبط كل بالاخر يصدق انه راى ما عمله من خير وشر فخيره عدم كونه معاقبا بشره وشره عدم كونه مثابا بخيره وقد راى كلا منهما **قلنا** للاية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مرئيا بنفسه كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احدا احد عشر اسواطا ظلما فرؤية الخير بعينه ان يعطى في الاخرة عشرة دنانير ورؤية الشر بعينه ان يضرب احد عشر اسواطا ولا ريب في ان هذا المعنى غير مراد من الاية الشريفة واذا تعذر المعنى الحقيقي فالمجازات متعددة والاقرب عرفا ان يجزى بالخير خيرا وبالشر شرا فيكون المعنى ان من عمل مثقال ذرة خيرا يرى جزاءه خيرا ومن عمل مثقال ذرة شرا يرى جزاءه شرا بمعنى انه لو زنى في الدنيا لا يزني في الاخرة ايضا واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان قد يصدق في صورة الاحباط والتساقط ايضا ويقال انه عمل الخير وراه وعمل الشر وراه الا ان المعنى الاول اقرب الى الحقيقة عرفا فتعين واذا كان كذلك فيتعارض تلك الاية بمعناها الظاهر مع الاية المذكورة والرواية فلم يثبت المط اعني كون فعل الواجب سببا لحبط السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت المتنازع اعني كون فعل المامور به سبب المغفرة **فالحاصل** ان الاية الشريفة مردودة من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرائض اليومية وهي موسعات **والثاني** انها معارضة في الجزء الاول من الاية المذكورة والجزء الاخير منها بنفي الرواية فالقول بالاحباط مطلقا او التفصيل غير ثابت فكذا الصغرى سلمنا الصغرى لكن غاية ما يستفاد من الاية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الاية الشريفة عموم فلا تدل على وجوب المسارعة الى جميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاما كان مطلقا ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل وليس **فان قلت** الدليل هو الحكمة **قلنا** حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يقتضي ويتوقف على تواطي افراد المطلق ولا تواطي هنا لان الفرد الشايع من المط اي سبب المغفرة هنا موجود وهو التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فلا يتم المط ولو تنا

ولزوم الاغراء بالجهل لولاه واصل الشغل ودفع الضرر المحتمل تنايج

التواطي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما ثبت هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم ايضا فانا نقلنا على فرض التواطي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما يثبت حينئذ دليل الحكمة المفيدة للعموم ولما سلمنا مجيء دليل الحكمة والعموم لكن العموم المستفاد من الحكمة في الاوامر ليس العموم الاستغراقي بل البدلي فلا الاتيان بالمأمور به وهو المسارعة الى سبب المغفرة في ضمن اي فرد شاء لا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فورا مخيرا بين افرادها فلو اتى بواجب من الواجبات فورا سقط الفور عما عداه ويكون ما عداه باقيا على توسعته لو اتى بواحد من الواجبات الفورية فورا بقي كل الواجبات المطلقة باقية للتوسعة بحالها فلم يثبت المطلوب وهو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية ما لم يثبت خلافه مضافا الى ان المأمور به في الاية الشريفة هو المبادرة الى نفس المغفرة لا اسبابها ولا يجب ايضا الا التسبب ايضا فلا يجب المبادرة الا الى نفس المغفرة لا الى فعل المأمور به **فان قلت** لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه فلا يتعلق به التكليف **قلنا** المقدور بواسطة مقدور فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهي غير المأمور به وسائر المستحبات وذلك كالامر باحراق الحطب عند امكان القائه في النار نعم لو قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب ثبت المطلوب ونحن لا نقول به وح لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المأمور به الا من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى فعل المأمور به واجبا شرعيا بل لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا عرضيا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمة وان كانت واجبة شرعية فان الوجوب الشرعي لا ينافي عدم المقصودية ذاتا وغرض المستدل اثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بالوجوب المقدمي مضافا الى ان الاية لو حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحبات من اسباب المغفرة ولا يجب بنفسها فضلا عن وجوب المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعها وفاقية كالفرايض اليومية مع ان الاية يشملها فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات او بحمل الواجبات الفورية والمطلقات او بحمل الامر على الندب باخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب القدر المشترك فيكون بمقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة الندب وبالنسبة الى الواجبات الفورية للوجوب وبالنسبة الى المطلقات جائز الوجهين واصل اللفظ لم يستعمل الا في مطلق الطلب الجامع مع كل من الوجوب والندب لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فيها او المساوي صنفا لان المستحبات اكثر من الواجبات طرا والواجبات الموسعة اكثر من المضيقات وما لم يثبت توسعه ولا ضيقه فاخراج نصفين اخراج للاكثر **وفي الثاني** يلزم ارتكاب التجوز في صيغة الامر وتخصيص الاسباب **وفي الثالث** يلزم مجاز مرجوح والحاصل ان في الاول تخصيص الاكثر وفي الاخير مجاز لا غير وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني لا يتم وكذا الثالث لان المطلقات التي هي محل النزاع تكون جائزة الوجهين بالنظر الى اللفظ فهو واضح في ابطال الاستدلال اذ اجاء الاحتمال مع الاجمال سقط الاستدلال **فان قلت** لا اجمال اذ الاول كالراجح من الاخيرين فان في الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف الاول فالتخصيص الحاصل في الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال **قلنا** الاسلم تقديم تخصيص الاكثر على المجاز الندب الذي هو ارجح من المجاز الراجح فلو لم نقل بتقديم هذا المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال **فان قلت** فعلى هذا الارجح هو الاخير لا نه مجاز ابعد من الابجاز في المتوسط الجامع للمجاز والتخصيص **قلنا** لا نابى من تقديم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وان كان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لسقوط الاستدلال على الاخيرين **فان قلت** لم تقدم المجاز الندبي المستلزم للتخصيص على التخصيص فقط اعني احتمال الاول **قلنا** ان ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المبادر وان كان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لبعد استبعاد تقديم ذلك على تخصيص الاكثر اذ غايته الامر التساوي مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للتوسع والهيئة اذا بقيت على ظاهرها وهو الوجوب مستلزمة للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يصح اطلاق المسارعة والامر بها حقيقة في الامر الموسع والضيق اعني الامر المطلق فيه بل يستهجن الامر بالسرعة في مثل صيام شهر رمضان وان اطلق الامر بالصوم اولا فان مجرد احتمال المخاطب والضيق بعد الامر المطلق لا يسوغ عدم استهجان الامر بالمسارعة مع كون الواجب في الواقع مضيقا بل هو مستهجن فلا بد من التجوز اما في الهيئة بحملها على الندب او في المادة بحملها على الضيق والاول ليس الاول اشهر وهو اولى فلا يتم الاستدلال **وفيه نظر** لان مراد المستدل ان كان اثبات الفور التقييدي فالجواب صحيح اذ لا يبقى للفور التقييدي عند اتيان المكلف بانه سارع اليه فلا يقال لمن صام شهر رمضان انه سارع اليه وان كان اثبات الفور التعددي اولا في الجملة فالاستدلال صحيح اذ يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع الى الحج وذلك لاجل وجود التوسعة من جهة الاجزاء فيصح كل من المادة والهيئة بحالها فالهيئة تدل على وجوب الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء اذ لا تدل على ازيد من ذلك فلا مانع من ابقاء كل منهما على ظاهره والحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجزاء فيحصل من العمل بظاهرها الفور التعددي المطلوب مضافا الى ابطال الاستدلال ان الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان المكلف ذنب فمن لا ذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم وجب عليه شيء لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المأمور به لكونه على الاطلاق وعلى كل واحد **فان قلت** اذا ثبت وجوب المبادرة على المذنبين ثبت وجوبها على غيرهم بالاجماع المركب قلنا الاجماع في المقام لا يكون حجة لان حجية الاجماع تقييدية لا تعليلية حتى يمكن التمسك به لان ما ثبت من الاية هو لزوم المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب المغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء الموضوع فلا سبب موجود حتى يتبادر اليه فان المتبادر من السبب هو السبب الفعلي لا بالقوة واذا كان كذلك فيمكن خرق الاجماع المركب ثم مضافا الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك الاية للفور فلا يثبت اذ غايته اثبات المراد وان اراد اثبات المراد لم يثبت ايضا لان ذلك انما يتم اذا لم يكن معارض للاية

ولزوم فوات الغرض غالبا لولاه ووجوبها بعد التامل ظاهرة تنايج

في الفور والتراخي

الشريفة والمعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغتها دالة على التوسعة وظاهرة فيها والاية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقائل** ان يقول يرجح التاويل في ظاهر الاية بحملها على الندب او على الواجبات الفورية لانه ظاهر واحد والاوامر المطلقات ظواهر عديدة لان لكل امر ظاهرا والتاويل في ظاهر اولى من التاويل في ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خاص بموردها والاية الشريفة عامة واذا كان النسبة عموما وخصوصا مطلقا قدم الاخص المطلق سلمنا التساوي والتساقط فيسقط الاستدلال بالحجة لصالحة للتوسعة كما مر الا ان يقال ان العرف يفهم ورود الاية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة في اوامري لا بد من المبادرة والتعجيل لفهم العرف الفورية في كل الاوامر المتقدمة والمتاخرة مضافا في ابطال الاستدلال الى ان الاية الكريمة يمكن منها الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للهيئة من حيث هي لا للفور اذ لو كانت للفور لزم كون الاية المفيدة للفور للتاسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان يقال انه لا يرد عليه مطلقا اذ لا دليل على اولوية التاسيس من التاكيد في اثبات الوضع بمثل ذلك هذا كله **مضافا** الى ان المأمور به من ان المراد من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرائض ولا ريب ان من الفرائض الصلوات الخمس وهي بالاجماع موسعة فلا يتم الدليل **واما** ما جعله الاستدلال بالاية الثانية فهو ان الامر للوجوب والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاستباق الى كل جزء ولا ريب ان فعل المأمور به من الخير **وفيه** ما يظهر مما مر فان الايراد الخامس والسادس والثامن والتاسع يرد على تلك الاية الشريفة ايضا مع امكان ان يقال ان المتبادر من الخيرات المستحبات فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المأمور به في الواجبات المطلقة اما ان يجب المبادرة اليها فهو المطلوب واما لا يجب فهو باطل لان المأمور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمأمور فهو خلاف المفروض او الى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق اذ التوقيت بوقت معين وامر المكلف بعدم التاخير عن ذلك الوقت وعدم اعلام المكلف به اغراء بالجهل وهو قبيح قطعا او لا يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التاخير الى اخر زمنة الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم واذا جاز التاخير الى اخر زمنة الامكان يكون معناه ان الشخص مكلف بعدم تاخير الفعل عن اخر زمنة الامكان والتكليف بعدم تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف وهو اخر زمنة الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه اولا** النقض بالموسعات الثابت توسعها ما دام العمر كصلوة الايات فان الدليل جار فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان العقل لا يقبل التخصيص **وثانيا** انا نختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وقولك انه خلاف المفروض ممنوع لانه يجوز التاخير ما دام كونه قاطعا او ظانا بالتمكن وما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال من انه يلزم عدم العقاب لو ظن البقاء واخر ثم فاجاءه الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو موهوم لان المسلم من الواجب هو ان يكون مما يعاقب تاركه في الجملة واما مطلقا فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن والقول بان هذا وان كان يرفع التكليف بالمحال لكن الزام بوجوب الفور العمل لتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه مدلولا للامر لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيختص الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **مدفوع** بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف اخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنة الامكان وهو العلم بجواز التاخير لا بنفس جواز التاخير فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فعلى هذا يصير الكلام انه يجب عدم الفعل عن اخر زمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعل في ثاني الحال فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت اثم فلم يلزم من ذلك فورية لا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التاخير ويحصل الامتثال معه وان ظن واعتقد عدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان وفاجاءه الموت لاثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك وغاية ما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوبة للشارع من الامر بالذات ولا كون الامر موضوعا لذلك **والمحصول** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التاخير لا حيث يجوز فان عند الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد يخرج صورة بجزم بالامكان ثم فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثم ظهر الامكان فان الاجماع في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب وفي الاخرة على العقاب وان لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاولى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدمه لولا ان يكون الظن **ورابعا** ان ما ذكره انما يصح فيما لم يعلم اخر زمنة الامكان لا اذا علم **وفيه** انه يمكن التمسك في اتمام المطلوب بالاجماع المركب ولا يمكن القلب في بطلان التكليف كذلك عقلي على ما زعم الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع لو ارتبط بالدليل المذكور اثباته **وسادسا** انه ان يثبت بهذا الدليل اثبات الفور التقييدي لم يثبت به ذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة واما انه لو اخر لم يحصل الامتثال لو اتى به بعد ذلك فلا **الثالث** ان القطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند الاتيان به فورا **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فقاهتي لا يعارض تبادر الماهية من حيث هي من اللفظ المستلزم لجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم الماهية من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم الماهية من حيث هي فلا يعاقب بالتاخير الى زمان فقدان الظن بالتمكن او الظن بعدمه لفهم العرف وبنائهم وان فاجاءه الموت ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فبانضمام كون الامر للماهية المستلزم لجواز التاخير مع كون بناء العرف عليه يحكم بعدم العقاب في التاخير الى الزمان المذكور وان تركه بمفاجاة الموت **وثانيا** بان ما نحن فيه ليس مجرى اصالة الاشتغال لان محلها ما اذا كان للمأمور به فردان احدهما يقيني الطلب والامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بلا سورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم ايضا يسلم انه اذا اخر واتى به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التاخير

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا وتعددا ولو شك فبناء العرف على التعدد وفي الاوامر الشرعية
لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون تامل

في الاوامر

ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات وليس تعجيل القطع بالامتثال ايضا لازما بل هو عين الدعوى نعم نفس القطع بالامتثال لازم لا التعجيل به هذا
اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعددي واما اذا كان مذهبه الفور التقييدي لم يات هذا الجواب ويجيء عليه جواب اخر لان الارجح بدوره
بين الاخصين فنحن ندعي التوسعة من جهتين وهو اضيق من جهتين ولا ريب ان استصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال معنا فلا
يتم غرضه بل لا بد له بالتوسعة من جهتين ان كان اجماع في البين والا فالفور التعددي عملا بالاصلين الرابع ان تاخير المامور به محتمل
الضرر لاحتمال فوات القدرة وحصول الاثم ودفع الضرر المحتمل وان كان موهوما لازم كما عليه طريقة اهل العقول ولذا ترى نفسك يجتنب عن شرب
ماء اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم القوة العاقلة بذلك وفيه مع انه لا يثبت الوضع ولا المرادية بالذات ولا مع
الصغر اذ احتمال الضرر وان كان موجودا بدوا ولكنه بعد ملاحظة ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على التوسعة ينتفي احتمال
الضرر وثانيا منع لزوم التحرز عن كل ضرر محتمل بل ان كان الضرر مظنونا وجب التحرز عنه والا فان كان الاحتمال الموهوم او المشكوك مستندا
امارة كخبر الصبي ونحوه وجب التحرز ايضا والا فلا بل العقل يحكم بقبح التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كانهدام الجدران القديمة بل الاحتمالات
ايضا في بعض الموارد وكذلك الخامس ان الامر كما مر سابقا دائر بين الاربعة الفور واسا والتعيين بجهة من الجانبين وعند الامر فقط وجواز
التاخير الى اخر زمنة الامكان والاول مط والثاني خلاف الفرض والثالث اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الفرض غالبا
لان غالب الناس يدركهم الموت في زمان اعتقادهم التمكن وظنهم به سلمنا ولكن ظهر ان غالبهم يدركهم الموت بعد حصول الشك او الظن على العدم
المستبين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقدورا لهم بعد ذلك الاتيان بالواجب الا لقليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة
الموت كالمرض الشديد فبقاؤهم مظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعده كثير منهم لا يمكنهم الامتثال بالواجب في الاول الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد
الشك والظن بالموت ربما لا يمكنه ايضا لكثرة ما في ذمته وضيق الوقت عنه فينجر ذلك الى فوات الواجبات وهو مناف لغرض الشارع والحكيم من
اوامره ليس هو التوطين الذي هو خلاف الاصل في اوامره من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة او العقاب على الترك ولا يحصل شيء منهما
بعد تجويز التاخير الى اخر زمنة الامكان او الى حصول الظن بعد التمكن او الى حصول الشك في التمكن للتقريب الذي ذكرناه فان قلت فما تقول
في الموسعات كالزلزلة ونحوها قلنا لم يثبت لنا جواز تاخيرها الى اخر زمنة الامكان او الى حصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب على
المكلف عدم التاخير بحيث يعد في العرف متهاونا بالواجب لا كان بمثل هذا التاخير اثما وان ظن بالبقاء والجواب ان هذا الدليل مضمونه
تام ولكن غايته ما ثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التاخير الى حد التهاون وذلك غير الفور الذي
يستدل عليه الخصم واذا علمت بطلان ادلة الخصم فاعلم ان الحق ان صيغة الامر بنفسها النفس طلب الماهية للتبادر فلا يفهم من قوله
افعل فورا الا التاسيس لا التاكيد ولا يفهم المنافاة والتناقض لو قال لا تفعل موسعا ثم اعلم ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بعد ملاحظة
المقام من الامر والمامور والمامور به فلو امره بسفر الحج لم يكن اثما بتاخيره اسبوعا مثلا بخلاف ما لو امره سنة ولو امره بالسقي لعصى بالتاخير ولو انا ما فانه يفهم
الفور من القرينة وهو العطش لا انه لا يتفوه عادة بقوله اسقني ماء الا عند الحاجة اليه وهكذا كما عليه بناء العرف في الموارد فالغالب ان القرائن العرفية
الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المامور به من شدة الحاجة ونحوها من القرائن الحالية او المقالية وهل الفور
العرفي تقييدي ام تعددي الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويظهر منها واما اذا شك فبناء العرف على التعدد مط وفي كل حال ثم اعلم ان
الاوامر المطلقة الشرعية هل يحمل على الفور لانه لا اشكال ان القرائن العرفية غير موجودة لا يعرف شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع فلا حاجة
الى اصل فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الحاصلة من ملاحظة المقامات فالحق ان يقال انا قد اثبتنا ان المتبادر من الصيغ انفسها نفس
الماهية ومقتضى ذلك جواز التاخير الى اخر زمنة الامكان ما لم يعد المكلف من كثرة التاخير من المتهاونين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى
مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر واما الكلام بالنسبة الى التقييدي والتعددي اذا دار الامر بينهما فهو جار من تقديم التعدد
ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك اللفظي وجوابه يظهر مما مر فلاحظه واستخرج ثم اعلم ان صاحب المعالم ره قال اذا قلنا بان الامر للفور
ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون
المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك
لما وجب الاتيان به فيما بعده الى ان قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها
متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور
فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث مضى وقت اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل المؤقت ولا
ريب في فواته بفوت وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى بالدلالة وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت
كان وايجاب المسارعة والاستباق يصيره موقوفا وانما اقتضى بالاطلاق وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق هذا
كلامهم ارادة المعنى الاول فيتجه القول بسقوط الوجوب انتهى وفيه نظر من وجوه يظهر بالتامل فيما اوردناه ذكره فاعلم ان مفاد ادلة الفور
مختلف فمنها ما يدل على وضع الامر كالستة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر وان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي

الذى

الذى حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى اخر زمنة الامكان ومنها ما
ما يدل على الفور وان لم يكن مرادا للامر من الامر وهذا قسمين شرعي كالايتين وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال ومنها ما يدل على الفور لكن
لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني ام من قبيل القسمين الاخيرين كاسقني ماء معجلا اذا ظهر ذلك فالحق في القسم الاول من الادلة
هو كون الفور فيها للفور التقييدي والتعددي ولا ينحصر بالاول كما زعمه صاحب المعالم لما مر من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المامور به عموم من وجه
والعام لا يدل على الخاص ونحن لم نقل بافادة الامر الفور لم يكن لنا تعيين احدهما واما القسم الثاني فالحق فيه الحكم بسقوط المط لان الامر
بنفسه دل على طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير بخصوصه واجزائه مدلول الامر التزاما هو كون الواجب موسعا بخصوصه واجزائه والدليل
العقلي انما نفى احد اللازمين اعني التوسعة بخصوصه ولم يدل على نفي التوسعة واجزائه فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله مع الحاصل من ضم اللفظ
والعقل ان الماهية مطلوبة من حيث هي متى لم يمتثل لكن يجب المبادرة فان قلت نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم مستلزم النفي
اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فنفي تعين التوسعة بخصوصه قلنا الامر ما ذكرت من ذهاب المنطوق اذ اذهب المفهوم لان المفهوم من لوازم
المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام وهو وبط بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم ايضا لان المفهوم يفهم من المنطوق وتبعه
ما ذهب التبع فيه هب التبع والحاصل ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس وما نحن فيه من الاخير فان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم
عن نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ذلك في الدلائل العقلية مستحسن واما القسم الثالث فكالقسم الثاني
مما اوردناه واما القسم الرابع فكذلك لان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا ولا يختص بالنسبة الى هذا القسم ولو في نظر
النظر الا انا في بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر من الامر التوسعة بخصوصه واجزائه
فيما نحن فيه بين الدلالة اللفظية والمراد واما القسم الخامس المردد بين الثاني والاخيرين من الاربعة كاسقني ماء معجلا او فورا
ففيه اشكال مقتضى قاعدة اللفظ الفور التقييدي فان قوله معجلا قيد والقاعدة في القيود ان الهيئات ترد على المواد بعد تعلق القيود بالمادة
كان في الكلام هيئة ومادة كما في قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب فانه لا تناقض في الكلام ايضا لان الافضلية التي هي مقتضى
هيئة اعلم انما وردت على مادته بعدما قيدت المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها الى المادة بالطب في الجزء الثاني
فلا يلزم كون زيد فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاد هيئة اسقني اعني طلب السقي
على مادته بعد تعلق القيد اعني التعجيل على المادة فيصير المعنى ان السقي المعجل مطلوب منك وهذا هو معنى التقييدي ويمكن التفصي عن هذا الاشكال
بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي فلو خالف فهم العرف طرحناها فانا هنا لا بد من الرجوع الى العرف فان فهموا التقييد فهو
المتبع وان فهموا التعدد فالمطلوب كذلك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فيتوقف ويرجع الى الاصل في الدوران ولكن الظاهر ان فهم العرف من ذلك
اللفظ في الغالب الفور التعددي اذا عرفت ذلك فاعلم انه يرد على صاحب المعالم الاول انه قال بتمسكهم بالادلة الدالة على كون نفس الصيغة لو كانت
للفور وهو الاكثر فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه وكونه محتملا لا يستلزم كون المامور به
متحدا كما مر من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المامور به عموم من وجه الثاني انه قال بان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس
الصيغة هو الاتيان وان الاكثر انما هو من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وانت خبير بان من ادلة ارادة الفور ما سوى الايتين ولا يختص فيهما
كالدليل العقلي الذي ذكره في كتابه اعني انه لو جاز التاخير لجاز الى اخر الثالث انه لو دل الدليل على اثبات المراد لكان الفور تعدديا بالتعدد
وانت خبير بان فهم الفور من الخارج لا يستلزم كون الامر تعدديا كما ان فهم الفور من امر اسقني ماء من قرينة العطش لا من اللفظ ومع ذلك الفور
فيه تقييدي فمطلق فهم الفور من الخارج لا يستلزم تعدد الطلب ضابطة اختلفوا في انه لو دل دليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم
الاتيان بذلك الواجب بعد خروج الوقت اذا لم يات به المكلف في الوقت وان لم يرد دليل اخر على لزوم ذلك ام لا بد من التوقف حتى يرد دليل على
لزوم الاتيان بعد خروج الوقت ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل اخر على لزوم الاتيان به خارجا او عدم لزومه فهو خارج عن البحث ومحل الكلام
انما هو في صورة الشك فقيل بان القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بان الاصل بعد خروج الوقت البراءة
عن التكليف بالقضاء فيتوقف الى مجيء الدليل على القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس مثلا عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة
والفرق بين الدليلين انه لو دل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضا لظاهر اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول
الاول بوجوه الاول ان المقيدات التي منها المؤقتات المطلوب فيها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كما لو قال العبد
الكوز واسقني ماء فلو اتى به من غير هذا الكوز من الظروف المتعارفة امتثل ايضا والاوامر الشرعية ايضا كذلك للتبادر الثاني ان الاوامر المقيدة بالاوقات
الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب لا لزوم الاتيان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه الثالث انه لو قلنا انا لا نعلم ان التكليف تقييدي او تعددي
نعمد الشك في بقاء الامر نستصحب البقاء الرابع ان نقول انا سلمنا انه ليس متعددا وان المط واحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف الواحد تقييدي ام ذكر
الوقت من باب تعيين احد الافراد على الاول فالمطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخر ليس الوقت جزء المط بل لا بد من الاتيان في اي وقت كان فعند
الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر الخامس انا سلمنا انه تقييدي ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان فذهاب الوقت الخاص لا يستلزم ذهاب الامر العام بالماهية السادس انا سلمنا انه تقييدي ولكن

٣٧

بان المتبادر من مثل صم الخميس كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب وان الاصل مع الشك فى التقييد والتعدد هو الاجزاء ان الاصل مع الشك فى كون الوقت جزءا ام لا هو الاجزاء وبان انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد ولو بحكم الاصل مع الشك فيه او بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او بالاستقراء بين الفساد نعم يمكن ان يقوى فيما ورد الامر بقضائه فى بعض الاحوال نتايج

لا نعلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام لانه ان كان الاول انتفى الامر وان كان الثانى بقى الامر وعند الشك فى البقاء يستصحب **السابع** قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشىء فاتوا منه ما استطعتم **الثامن** الاستقراء لان اغلب الموقتات ورد الامر بها بعد مضى الوقت ايضا ويلحق المشكوك بالغالب هذا **والمختار** انه هو القضاء بالفرض الجديد لما مر فى اخر الضابطة السابقة من القاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان فى صم الخميس مثلا تردد المهية على المادة بعد تقييدها بالقيود المذكورة فى الكلام ولازم ذلك كون الامر تقييديا ويفهم العرف مطابقه ايضا نعم لو علمنا فى مقام بكون المصلحة المقصودة فى المهية بنفسه متعددة وجدت وان خصوص الوقت مطلوب اخر ومن باب ذكر احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك وعدم اعتناء بظاهر اللفظ وفيما علمنا بمطلوبية المهية مط حكمنا بتعدد المط وفيما شككنا وفقد القراين اتبعنا ظاهر اللفظ المقيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييديا ومع ذلك لا ندعى ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت كما يدعيه القائل بحجية مفهوم الزمان لانا لا نقول بحجيته بل ندعى ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءا من هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب فى بعد خروج الوقت فهذا الخطاب ساكت عن الاتيان بالمهية بعد نفيا واثباتا الانتفاء موضوع الخطاب بعد خروج الوقت فلو دل دليل على وجوب المهية بعد الوقت لم يكن معارضا مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الدليل الاول على تبعية القضاء للاداء فاسد اولا بان المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب احد الافراد وثانيا بانا تنزلنا عن ادعاء كونه تقييديا لكن نقول ان العرف الموقع عقلائهم على ان فى التاخير اثما وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وافضلها بل لابد اما ان يكون تقييديا او تعدد المطلوب وثالثا بانه منع الاجماع على حصول الاثم فى التاخير **وكذا الثانى** ولا بان المتبادر هو التقييد لا تعدد المط كما تقدم **وثانيا** بانه يكون الفعل على ذلك الى على فهم تعدد المط اداء فى الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالمهية على هذا مطلوب غير مشروط بوقت وقد اتى بها المكلف وانما الفايت وقت الامر الاخر كسائر الفوريات المتاخرة عن اول وقتها كالحج فلا بقى للفعل اول وقتا الامكان انه قضاء وهذا الايراد يتوجه على الدليل الاول ايضا الا ان يقول الخصم لا مشاحة فى الاصطلاح فان اصطلاحهم انعقد على تسمية ما وقت بوقت اداء فى الوقت وقضاء بعده بخلاف ما اذا امر فيه بمطلق التعجيل من غير تعيين وقت فلا يرد هذا الايراد على الدليل الثانى وكذا **والثالث** فاسد اولا بانا نعلم بالتبادر انه تقييدى ولا شك لنا فى ذلك وثانيا بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجرى هنا اذ المستصحب ان كان هو الامر المقيد فقد ذهب قطعا وان كان الامر المطلق بالمهية من حيث هى فمشكوك راسا **وكذا الرابع** لان الشك عند هو وجود بعد ما ذكرنا من كون الامر تقييديا وابطال احتمال كون ذكر الوقت من باب الفرد فان فى التاخير اثما بالوفاق نعم لو كان ذلك مشكوكا يجرى الاستصحاب وان دار الامر بين المتباينين لا الاقل والاكثر **وكذا الخامس** لان المراد منه ان كان ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذى هو فى ضمن غير هذا الاخص فهو مسلم وان كان ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذى هو موجود فى ضمن هذا الاخص فهو بديهى البطلان فان انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان فى ضمن الانسان وما نحن فيه من الاخير فان العام المامور به هو العام الموجود فى ضمن القيد الخصوص فينتفى المقيد بانتفاء القيد فلا يمكن ان يقال انا نعلم ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ولا انا نشك فيه فاستصحب اذ لا شىء حتى يستصحب حين الشك لان المستصحب ان كان هو العام فى ضمن الخاص المامور به فقد انتفى قطعا وان كان مطلق العام حتى فى ضمن غير ذلك القيد فمن الاول كان مشكوكا ومن ذلك ظهر فساد **السادس** فان الشك اولا ممنوع وثانيا لتسليم الاستصحاب غير جار **وكذا السابع** فاسد لان قوله الميسور لا يسقط بالمعسور لا ينصرف الى المركبات الاعتبارية التى نحن فيها بل ينصرف الى المركبات الخارجية العرفية كالصلوة والى العموم كصيام شهر رمضان لان الوقت اذا خرج لم يمكن الاتيان بشىء من جزئى المامور به المقيد بالوقت كما عرفت اذ المفروض ان الخاص قد انتفى وان العام الموجود فى ضمنه انتفى بانتفائه فقد تعسر المامور به بكل اجزائه ولم يبق ميسور اصلا ولا يدرك بشىء من اجزائه واما العام فى ضمن غير هذا الخاص فلم يعلم تعلق الامر له اولا اصلا فلا يمكن حمل الروايات على ايجابه اذ يتكره ظاهر لفظ لا يسقط اذ السقوط وعدمه فرع الثبوت اولا والتكليف بالعام المطلق لم يثبت بل هو مشكوك اولا وخلافه متيقن ولا فرق فيما ذكر من الجواب بين حمل الجزء على الانشاء بمعنى انه يلزم على المكلف عدم اسقاط الميسور بالمعسور اذ قلنا انه خبر معنى كما هو خبر لفظا واضمرنا لفظ الحكم حذرا من لزوم الكذب فيصير المعنى انه لا يسقط حكم الميسور بسقوط حكم المعسور وهذان الجوابان يجريان فى الخبرين الاخيرين ايضا واما تمسكهم بالاستقراء فقد يقال انه لو تم لكان دليلا اخر على لزوم القضاء ويكون فرضا جديدا اذ الكلام انما هو فى بقاء الفرض الاول وعدمه ويجرى هذا الجواب فى التمسك بالاخبار المتقدمة ايضا ولكن هذا الجواب وان كان صحيحا فى مقام الرد لكنه لا يثمر اذ الثمرة فى النزاع انما تظهر عند الشك فى وجوب القضاء اذا لم يرد دليل خاص على احد الطرفين والاخبار والاستقراء لو تما دلا على مطلوب الخصم وهو وجوب القضاء عند الشك وعدم الحاجة الى الدليل الخاص على وجوبه فيبطل ثمرة **القول** بالفرض الجديد وهو الحكم بعدم القضاء الى ان يرد عليه دليل خاص فالجواب المتقدم احد الامرين اما نفى وجود الغلبة والاستقراء واما نفى اعتباره على فرض وجوده لكن الاخير لا يمكننا الا ان نقول باعتباره من حيث هو نعم لو قال احد يكون القضاء بفرض جديد من باب مفهوم الزمان لا مكنه منع اعتبار الاستقراء لكونه معارضا مع الاقوى هو مفهوم الزمان لكن نحن لما لم نقل بحجية مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده لانه مقدم على الاصل فانحصر طريقنا فى منع وجود الاستقراء واى الغلبة المفيدة للظن **فنقول** لا غلبة فى المقام يعتد بها بحيث يفيد الظن الان نوان انظر من الاوامر الموقتة وان كان نهو التقييد لكن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت فى بعض الاحيان كصوم النسيان

بمحل الامر

بمحل الامر الاول على تعدد المطلوب فان الامر بالقضاء انما هو لتدارك الامر الاول بحيث لو اتى المكلف فى الوقت لم يات الامر به ثانيا لا ان الامر به ثانيا امر مستقل وفرض جديد لا دخل له بالامر الاول فيفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر كان متعددا مطلوبا ويكشف عن كون المهية فى الامر الاول مطلوبة من حيث هى وكان لخصوصية الوقت مصلحة زايدة فلو قال صم الخميس ثم ينبئ العبد صوم الخميس فقال المولى صم اليوم الاخر اذا تركته او نسيت صوم يوم الخميس لفهم العبد ان المط فى صم الخميس كان هو الصوم من حيث هو وان الوقت كان مطلوبا اخر فان كان الظ من هذا الكلام قبل امره بالقضاء هو التقييد لا تعدد المط لكن هذا يصير قرينة كاشفة عن ارادة تعدد المط من الامر قبل العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب بالنسبة الى سائر احوال ترك يوم الخميس ايضا كتركه جبرا او للنوم او للاغماء او السكر او غيرها فيفهم من مجئ الامر بالقضاء ولو فى حالة واحدة وهى النسيان كون الامر تعدد مطلوبا بالنسبة الى جميع الاحوال ويبنى عليه وان امكن عقلا كون الامر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييديا وبالنسبة الى البعض الاخر تعدديا **فنقول** ح ان اكثر الموقتات كالفرايض اليومية والصوم قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت ولو فى حالة واحدة فيكشف العرف عن كون الامر الاول فى تلك الواجبات تعدد مطلوبيا بالنسبة الى كل احوال تلك الموقتات لفهم العرف كما مر فيثبت بذلك كون اكثر الموقتات تعدد مطلوبيا بالنسبة الى جميع احوال تركها ويتم الامر فى القليل من الموقتات التى لم يات الامر بقضائها فى شىء من الحالات بالاستقراء فيحكم بكون كل الموقتات تعدد مطلوبيا الى ان يثبت خلافه والفرق بين هذا الاستقراء وسابقه انه لم نتعد بالاستقراء هنا الا الى الموقتات القليلة التى لم يات الامر بقضائها فى شىء من الحالات وفى الاستقراء السابق تعدينا بالاستقراء الى تلك الموقتات القليلة والى سائر احوال الموقتات الاخر التى ورد الامر بالقضاء فيها فى بعض حالاتها دون بعض فلهم ان يمنع الاستقراء السابق بان سائر الاحوال التى لم يرد فيها الامر بالقضاء من الموقتات الكثيرة وسنخ الاوامر القليلة التى لم يرد فيها الامر بالقضاء اصلا لو لم يكن اكثر من الاحوال التى ورد الامر بالقضاء فيها الاكثر فى الموقتات الكثيرة لم يكن اقل فكيف يتمسك بالاستقراء بخلاف الاستقراء الاخير فانا اثبتنا فيه كون الموقتات الكثيرة بكل احوالها تعدد مطلوبيا لفهم العرف وتعدينا بالاستقراء الى الموقتات القليلة فالاستقراء الثانى تام الا انه يجاب عنه بان هذا صحيح لو لم يكن لفهم العرف معارض فى بعض الموقتات امر بالقضاء فى بعض احوالها ونفى القضاء فى بعض احوالها الاخر كما ان اهل العرف يفهمون التعدد من الحالة التى امر بقضائها كذا يفهمون التقييد من الحالة التى ورد الدليل على عدم قضائها فيتعارضا فيبقى ما لا نص فيه من الحالات مشكوكا ايض فيتوقف فيه حتى يجئ فرض جديد فيجدد وورود الامر بالقضاء فى اكثر الموقتات لا يثبت المط وان صح فهم العرف واما الحكم بالتعدد فى صورة جاء فيه الامر بالقضاء فى بعض الاحوال الاخر فهو معارض بصورة نفى القضاء فيها فى بعض الاحوال لم يات امر بقضائه ولو فى بعض احوال فالتحقيق ان انواع الامر الموقت اما لم يجئ فيه دليل مط لا على القضاء ولو فى بعض الاحوال ولا على عدمه كذلك واما ان جاء دليل على القضاء فى بعض الاحوال وعلى نفيه فى بعض الاحوال لا على عدمه كل واما ان جاء دليل على القضاء فى بعض الاحوال وعلى نفيه فى البعض الاخر واما ان جاء دليل على القضاء فى بعض الاحوال ولم يجئ دليل اصلا على نفيه فى بعض الاحوال ثم يجئ دليل اصلا على نفيه فى البعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقفنا عند الشك الى ان يجئ فرض جديد لما مر من ان المتبادر التقييد السالم عن المعارض وان كان القسم الثانى توقفنا ايض فى محل لم يرد دليل على احد الطرفين الى ان يجئ فرض جديد لتعارضهما وتساقطهما بقى التقييد من الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالتوقف الى ان يجئ فرض جديد بطريق اولى واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف فثلثة من الصور يحكم فيها بالفرض الجديد وواحدة منها بالفرض الاول فلم يثبت الاستقراء هنا ايضا فالم يكن اجماع فالبين على عدم الفرق بين الصور والحق ايضا عدمه **ضابطة** هل الامر بالشىء على الاطلاق يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات ام لا وتحقيق الكلام فيه يقتضى رسم مقدمات **المقدمة الاولى** فى تقسيم الواجب بالتقسيمات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شىء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شىء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شىء مقيد وليس المراد من الشىء المنفى الواقع فى تعريف المطلق العموم اذ ليس فى الخارج واجب لا يتوقف وجوبه على وجود شىء من الاشياء اذ لا اقل من توقيفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالاضافة الى المقدمات فالواجب بالنسبة الى المقدمة التى لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التى يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التى يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشىء فى التعريف هو الشىء المفروض والموجود الذى لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيه** ان الاول مخدوش طردا بدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا ولا عدما كالصلوة بالنسبة الى حركة الاصبع **والثانى** مخدوش عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور اى الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا **بيان** ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فان وجوده موقوف على الامكان العقلى الحاصل بغير الاستطاعة ايض لا على الاستطاعة الشرعية فالاستطاعة العقلية مقدمة لوجود الحج كالحاج متسكعا فوجوب الحج لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية بل يتوقف على شىء اخر لا يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده بل يتوقف وجوبه على الاستطاعة الشرعية التى لا يتوقف عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا قطعا فظهر عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فانه لا يصدق على الصلوة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انها واجب مطلق بالنسبة

تنبيه: فى بيان ان القضاء للاداء

فى بيان الفرض الجديد

تعلق وجوبه بوجود شئ بفرض مقيد ومشروط ثم ان لم يكن الامر به من جهة الامر بغيره فنفسى والا فغيرى وان امر به لاجل الطاعة والانقياد فتعبدى والا فتوصلى
وان تعلق به الخطاب اولا اصالة فاصلى والا فتبعى تاج

الهادو وجه عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع في الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان يقال ان التعريف يصدق عليها
بطريق السالبة بانتفاء الموضوع لكن السلب بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه في التعاريف الا بالقرينة او يقال ان الكلام في تقسيم الواجب بالنسبة الى مقدماته الى
المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة اصلا فان قلت النقض بالحج باق اذ الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجوب الواجب من الحج فوجوب الحج يتوقف
عليها فلا يصدق عليه تعريف المطلق لان الحج الواجب مما يتوقف عليه وجوده قلنا المقدمة اما مقدمة الوجوب صرفا كالطهارة للصلوة فان الصلوة
يجب بدونها ولا تصح بدونها لان المراد من مقدمة الوجوب ما يقابل مقدمة الوجود سواء كان مقدمة لوجود ذات العبادة او لصحتها او للعلم بها واما
مقدمة الوجوب صرفا كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم به يتوقف عليها بل
وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهى سبب علة لوجوب ليس الا وقد يجتمعان في محل كالامكان العقلى للعبادة ح نقول ان قولهم في تعريف المطلق
ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا في المقيد اريد مما يتوقف عليه وجوده الوجوب كالاستطاعة للحج الواجب فهو بط اذ يصير المعنى
ح المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوبه فانه انكار للبديهى في المقيد يصير اظهارا للبديهى فلا بد ان يكون المراد احد الامرين
اعنى ما يتوقف عليه ذات الواجب او ما يتوقف عليه الذات الموصوفة بالصفة التى هى الوجوب باما كان لا يتم دفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة
الى الحج عن القسمين فان مثال الاول الطهارة للصلوة ومثال الثالث الامكان ويتقسم تارة الى النفسى وهو ما يكون الامر به من جهة الامر بغيره
بحيث لو لم يرد الامر به لا بد ولم يؤمر به ايضا والى الغيرى وهو ما يقابله واعتبرنا التعريف في الاول يكون الامر فيه لا من جهة الامر بالغير لئلا
يتوهم ان الواجب النفسى ما يكون الغرض من الامر به هو نفسه لا لاجل تحصيل الغير وكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا في نفسه لا
لاجل الوصول الى شئ اخر فان الوجوب النفسى لا ينافى كون الغرض منه شئ اخر ولم يكن هو غاية الغايات كالصلوة مثلا فانها واجبة ولعل الغرض
من الامر بها التقرب الى الله وكذا التقرب لعل الغرض منه الفوز بالسعادة والحاصل ان كون الشئ واجبا نفسيا لا يستلزم كونه غاية الغايات
وعدم كون الغرض منه تحصيل شئ اخر بل المدار ان لا يكون الامر به لاجل الامر بغيره لا ان لا يكون الغرض منه الوصول الى شئ اخر واما
الواجب الغيرى فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسا ايضا فان المشهور انه واجب غيرى لا غير وقيل يكون نفسيا
وغيريا بالجهتين واما القول بالنفسية فقط فلم يذهب اليه احد والثمرة في كونه نفسيا ايضا ان القائل بكونه نفسيا يقول يجب الوضوء بمجرد
عروض السبب الموجب له من الحدث وانه يجب الصلوة بعد لكنه واجب موسع يجوز له التاخير فلو علم بضيق الوقت كالموت قبل وقت الصلوة لزم عليه
الوضوء ان امكن وان علم بعدم امكان الصلوة وقيل بوجوبه نفسا لكن بعد زمان وجوب الغير فلو دخل وقت الصلوة وجب الوضوء نفسا ايضا ويترتب
الثمرة واما القائل بالغيرية فقط فلا يوجب الوضوء بمجرد طريان السبب بل يشترط في وجوبه عنده دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول
بوجوبه ايضا بمجرد طريان السبب لا لان الوجوب الغيرى لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لزم ذلك رتبة الا ترى ان الواجب المضيق لا بد من
اتيان بعض مقدماتها قبل الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيرى ويجب مقدما على دخول الوقت واذا لم تكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث
الزمان فالوضوء واجب غيرى بمجرد عروض الحدث لاطلاق الامر به بطرو سببه من دون تقييد بدخول الوقت وهل الواجب الغيرى بالمعنى الاول
داخل في الواجب ام لا الحق الاول اذ الواجب المقيد المشروط ما قيد وجوبه بشئ وهذا داخل فيه بل هو داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ الوجوب الغيرى
مشروط بوجوب الغير اولا وتبعه وان لم يكن كذلك زمانا فكل غيرى مشروط والنسبة بين الواجب النفسى والغيرى عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء على
القول الذى حكيناه ومادتا الافتراق الصلوة والوضوء على القول المشهور ويتقسم تارة الى التعبدى وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة
والى التوصلى وهو ما وجب لاجل التوصل الى غيره وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب تعبدا بل وان لم يكن المامور به محبوبا واما الغيرى
فيشترط فيه ان يكون الواجب محبوبية كالوضوء بخلاف التوصلى مثاله كالتطهير عن الخبث فانه ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يجزى
على اى نحو اتفق حتى لو فعله غير المكلف او فعله المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شئ واحد تعبديا و
توصليا من جهتين كسقى المولى المامور به فانه لو اتى به الغير قبل المامور سقط عنه لكون الغرض تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة
توصلى لكن لو باشره المامور لزم الاتيان قصدا امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لذمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو
من الاتيان ايضا لكنه معاقب على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدى والتوصلى عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكر ومادتا الافتراق
واضحتان واما النسبة بين الواجب النفسى والتعبدى فكذلك لصدقهما على الصلوة وصدق الاول فقط على السقى المامور به اذا صرح المولى بعدم وجوب
قصد القربة فانه نفسى اذ ليس الامر به لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وصدق الثانى فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة
وارتباط حصول جهة التوصل فيه بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسى والتوصلى كالسابق لصدقهما على السقى المامور به اذا اريد به الجهتان
كما مر فان الامر توصلى ونفسى ومادتا الافتراق الصلوة وغسل الثوب وبين الغيرى والتعبدى عموم من وجه لصدقهما على الوضوء لان الامر به مسبب عن
الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة وصدق الاول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه محبوبا ولو في الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وصدق الثانى فقط
على الصلوة وبين الغيرى والتوصلى عموم مطلقا اذ كلما كان غيريا ففيه جهة توصل لا محالة فكل غيرى توصلى وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا
فرض خلوه عن المحبوبية وكالسقى فانه نفسى من جهة وتوصلى من اخرى كما مر ويتقسم تارة الى الاصلى وهو ما تعلق به الامر والخطاب اصالة كالصلوة
والى التبعى وهو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشئ اخر ثم هذا بعد ملاحظة تلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد خطابه

بتعامى خطار

وقد ينقسم ايضا الى الشرطى وغيره وفي تفسيره وجهان وعليك بملاحظة النسبة

بتعامن خطاب ذى المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصليا بحيث تعلق الخطاب بها اصلا وفهم من اللفظ التزاما ايضا
او من العقل المستقل من دون ملاحظة خطاب ذى المقدمة وقد يجتمع الجهتان في واحد كالوضوء فانه واجب اصلى من حيث تعلق الخطاب به بنفسه
في قوله تعم فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعى من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها بل هو واجب غيرى ايضا فلا مانع من اجتماع الجهات وظهر مما
ذكرنا ان النسبة بين القسمين عموم من وجه لتصادقهما على الوضوء وصدق الاول فقط على الصلوة والثانى فقط على المقدمة التى لم يتعلق بها خطاب
اصلى اصلا والنسبة بين التعبدى والاصلى عموم مطلق فان كل تعبدى اصلى ولا عكس كغسل الثوب وبين التوصلى والاصلى عموم من وجه مادة
الاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلى مقدمات الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلا التى هى توصليات صرفة وهذا المثال مبناه
على ما مر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلى الصلوة وبين النفسى والاصلى عموم مطلق فكل نفسى اصلى ولا عكس كغسل الثوب و الوضوء
وبين الغيرى والاصلى كذلك فكل غيرى اصلى ولا عكس كالصلوة وبين النفسى والتبعى عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسى ايضا
مع القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة وصدق الاول فقط على الصلوة والثانى فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيرى
والتبعى عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء وصدق الاول فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيرى والتبعى عموم من وجه
لتصادقهما في الوضوء وصدق الاول فقط على مقدمة الواجب ان قلنا بوجوب المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثانى فقط على مقدمة الواجب التى لم يؤمر
بها اصالة لا لفظا ولا عقلا وبين التعبدى والتبعى عموم من وجه لاجتماعهما في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة اصالة
والاول فقط كالصلوة والثانى فقط كمقدمة الواجب التى لم يؤمر بها اصلا مع قولنا بعدم وجوب المقدمة اصالة وبين التوصلى والتبعى عموم مطلق فكل
تبعى توصلى وان كان فيه جهة اخرى من التعبدية والتوصلية كالوضوء فانه واجب تعبدى وتوصلى وتبعى بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هى الا
اما جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه واما التوصلية فواضحة واما التبعية فللامر بالصلوة المستلزم للامر به تبعا وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفى جهة
التبعية واما التوصلى فقط فكالوضوء على القول بوجوب المقدمة وعليك باستخراج سائر النسب ويتقسم تارة الى الشرطى وغيره وقد يتوهم
ان هذا الاصطلاح مستحدث من متاخرى المتاخرين وليس كذلك فقد حكى عن الشهيد الثانى وصاحب المدارك تسمية بعض الواجبات بالشرطى فليس
مستحدثا من متاخرى المتاخرين ولكن في تحقيق المراد من الواجب الشرطى اشكال ولنمثل ببعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه فاعلم انهم اختلفوا
في انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة بعد اتفاقهم على انفعاله بالتغير فقيل بالعدم واستحباب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال
وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبدا للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال فلو استعمله قبل النزح وصلى اثم اذا كان الاستعمال عمدا ولا شئ
عليه في السهو وصلوته صحيحة على التقديرين واما اذا قلنا بالانفعال لم يصح الصلوة عمدا او سهوا ومقتضى ذلك جواز اشتراط الاستعمال بالنزح لا انه
يجب النزح وان لم يرد الاستعمال فلو ملك البئر بغير استعمال لم يكن شئ عليه اتفاقا لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجبا
شرطيا وايضا قالوا الوضوء واجب شرطى للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذان والاقامة واورد عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجبا فكيف يكون
شرطه واجبا واجيب بان الوضوء ليس واجبا لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ حرم عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو
الحرام لا لترك الواجب الذى هو الوضوء اذا ظهر ذلك فاعلم ان المتصور امران احدهما كون الواجب الشرطى كالوضوء والنزح واجبا وكان العقاب على
تركهما لا على استعمال الماء او فعل الصلوة المستحبة والاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب
لفعل الحرام وهو فعل المشروط بدون شرطه كما مر ومرجع الامرين الى ان الوضوء والنزح هل هما واجبان مشروطان بارادة الفعل الاخر الذى هو استعمال
الماء مثلا او الصلوة المندوبة ام هما ليسا بواجبين اصلا بل شرطان لجواز الفعل الاخر اى الاستعمال مثلا فانه يحرم بدون الشرط وتظهر الثمرة
فيما لو توضأ او اغتسل مثلا بماء البئر الملاقى للنجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح تعبدا بعد الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحا
لانه انما ترك الواجب وهو النزح واثم من جهته والوضوء فعل جائز فهو صحيح وكذا الغسل وان كان المراد الثانى فسد الوضوء والغسل لكونهما حراما
والنهى مفسد للعبادة فهل مرادهم من الواجب الشرطى اى المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على ترك نفس الشئ
فالوضوء اذا كان واجبا شرطيا للصلوة المندوبة فلازمه ان العقاب على ترك الوضوء لا على فعل المشروط فمعنى الواجب الشرطى ح ان الشئ واجب عند
وجود شرطه كالنزح عند ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط ويظهر من لفظ
الشرطى المعنى الثانى فانه على الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بكون الشئ واجبا مشروطا واما على الثانى فيبقى على حاله اذ المعنى ح ان الواجب الشرطى
اى هو شرط للغير فالوضوء واجب شرطى اى شرط لحصول الغير وهو جواز صلوة النافلة وهكذا والظ من بعض العبائر ايضا ارادة الاخير واذا ظهر الواجب
الشرطى ظهر ما يقابله ايضا فلاحظ وتامل المقدمة الثانية اعلم انه اذا دار الامر في الواجب بين الاطلاق والتقييد فالاصل فيه بالنسبة
الى الموارد متفاوت فان الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلانى
وقد يلاحظان بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع بالاطلاق في الوجوب بالنسبة
اليها فالشك انما هو في اطلاق الواجب وتقييده لا في اطلاق الوجوب وتقييده وعلى التقديرين اما ان يكون الشئ الواجب المشكوك اطلاقه وتقييده
وجوبه واجبا نفسيا كالحج المعلوم نفسيته واصل وجوبه بالاجماع مثلا مع الشك في ان وجوبه مقيد بالاستطاعة بحيث يرجع على الكفاية بكفى استطاعة
الذهاب والاياب فلا نعلم ان الحج واجب على المستطيع بغير الرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بنحو الرجوع على الكفاية

فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو علمنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لاجل الامر بشيء اخر هو واجب نفسا وهو تحصيل الاحكام الشرعية علما ايضا بان وجوب تحصيل الاحكام الشرعية مطلق وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم الذي هو واجب غيري ثابت وجوبه بالدليل اللبي هل هو مقيد بصورة الاطلاع بالاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص وجاز له تقليد غيره ام هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق فيجب عليه الفحص فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه لبا وتقييده وهذا الاخير قسمان لان الدليل على ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة اما لفظي او لبي اذا عرفت تلك الاقسام **فاعلم** ان الاصل في **الصورة الاولى** التقييد لاصل البراءة لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية **وفي الصورة الثانية** الاصل تقييد الوجوب الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان اطلاق الامر اللفظي بذي المقدمة وهو تحصيل الاحكام يقتضي عدم اشتراط الاعلم مطلقا اطلع عليه ام لا وانما قيدنا اطلاقه بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لا لهذا القدر المتيقن [illegible]

كالحج ونحن لا يمكننا هذا الرد لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهي كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده ممنوعة اذ المراد من الحدود اما خصوص السياسات الشرعية واما مطلق الاحكام الله فان كان الاول فالتوقف على وجوده اما عقلي او عادي فهو بديهي البطلان اذ لا دليل عقليا ولا عاديا على هذا التوقف واما شرعي وهو فاسد لعدم دليل شرعي على التوقف والاشتراط **فان قلت** يحتمل [illegible] الاقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الاية الشريفة ومن يتعد حدود الله لم ينصب الامام بل فعلها الرعية بدون الامام والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلنا اولا** ان اثبات الاشتراط باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطيته حرمة وهي هنا محتملة اذ يحتمل ان يكون نصب الامام وظيفة الله ورسوله لا لكل احد فيحتمل اذن كون نصب الامام حراما على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضا فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانيا** بان اطلاق دليل وجوب الاقامة كالاية الشريفة [illegible] والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال واصل الاشتراط سلمنا المقدمة الثانية لكن نقول ان التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالا عقلائيا معتبرا عندهم وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام [illegible]

ثم المقدمة بالكسر تطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وما يتوقف عليه الشيء سببًا او جزءًا او شرطًا او فقد مانع نتايج

في مقدمة الواجب

التقييد الا ان يعارض الاصل الاطلاق ويظهر التفصيل مما تقدم واذا شك في كون الدليل لفظيًا او لبيًا وشك مع ذلك في الاطلاق والتقييد حكمنا بانه لبي وعملنا بمقتضى لوازمه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وقاعدة الشغل محكمة في البين **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري فاذا كان الدليل لبيًا فقد مر ان الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير ثابتًا بدليل لبي لاصل الاشتغال واصل البراءة فالاول يقتضي لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته وجزئيته عند ارادة ذلك الغير والثاني يقتضي عدم وجود العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري ولو كان وجوب الغير بدليل لفظي فمقتضى الاطلاق المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيًا وان كان الدليل لفظيًا فالامر كونه نفسيًا لان المتبادر من مادة الامر وصيغته هو كون المامور به واجبًا لنفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو اطلاقي ام وضعي الحق ان التبادر في الصيغة حقيقي وضعي للاصل السليم عن المعارض واما المواد كلفظ الامر والوجوب واللزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لعدم صحة سلبها عن الواجب الغيري فلا يصح ان يقال ان الوضوء ليس بلازم او بواجب بما موره فيحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون التبادر المحصل اطلاقيًا ولا يمكن اجراء صحة السلب بكون بما دلة الصحة الطلاق المبادر ولا يمكن اجرا صحة السلب عدمها في الصيغة كما مر في بحث العلائم وعدم صحة سلب المادة لا ينفع في فهم معنى الهيئة اذ لا ملازمة بين المواد والهيئات الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب مع عدم الرضا بالترك فيشمل السؤال ايضًا وهي حقيقة بخلاف مادة الامر فلا يقال للطلب المتساوي انه امر بكذا فلا يلزم من اثبات كون مادة الامر حقيقة في الوجوب الغيري كون صيغة الامر ايضًا حقيقة فيه فيكون اصالة الوضعية في تبادر الصيغة سليمة عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانه معارض باقوى منه وهو عدم صحة السلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقيًا وهل الوجوب الغيري الذي هو فرد من مادة الوجوب والامر من الافراد النادرة المبين العدم ام من المشكك الاجمالي الاول كالكل الحيثية من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الاكل وهل دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قوله اذا قمت فتوضا معناه ان الوضوء واجب وكان لازم ذلك عرفًا هو الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال او في الاحوال الظاهرة سواء كانت الصلوة ام لا وجهان وعلى الاول اذا قام قرينة على عدم ارادة النفسي وعلى ان الوجوب غيري يكون ذلك مجازًا في الامر وعلى الاخير يكون ذلك تقييدًا في اطلاقه لا مجازًا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريًا ام محمولًا على الندب يكون الامر على الاول دائرًا بين المجازين وعلى الاخير دائرًا بين التقييد والمجاز فيحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالته على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول ليس الا وجوب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية التزامًا عرفيًا فالترتيب في الانتقال دليل الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب ثم بعض على اخرى **ولو دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب كما في قوله تعم اذا قمت فان المتبادر منه من جهة تعليق الامر بالوضوء على القيام الى الصلوة ان الوجوب ليس نفسيًا فدار امره بين الغيري والندب ثم نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلا بد من اضمار في قولنا وقت كونكم محدثين وان حملناه على الندب فلابد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين بحمل الوضوء التجديدي لكن في الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلوة واجبة والمقدر اذا قمتم للصلوة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فبناء على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف اخر في خصوص بعض المقامات فهل الاصل ما ذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لا قربيته عرفًا الى المعنى الحقيقي وان كان الندب اقرب اعتبارًا لان الامر ظاهر في الطلب وفي اللزوم والنفسية والاطلاق ففي الوجوب الغيري الاخير منتفيًا وفي الندب كل تلك الخواص موجود الا اللزوم فهو اقرب اعتبارًا وان كان العرف يفهم من الامر اذا علق بشيء علم عدم النفسية الوجوب الغيري وانت اذا احطت خبرًا بما ذكرنا تقدرت على استخراج سائر مسائل الدوران **المقدمة الثالثة** المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهي بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة فيدخل فيه وجود الشرط ورفع المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق عليه المقتضي ايضًا وقيد لذاته للاحتراز عن مقارنته لسبب اخر مقام السبب بفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلوة الظهر وكذا الغروب والفجر ومن الواضح ان نفس الدلوك ليس سببًا ومقتضيًا لوجوب الصلوة ومؤثرًا فيها بل المقتضي لوجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هو علامة للوجوب والاول من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معًا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تفحص موارد استعمالاتهم واما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحة سلب السبب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب في البين وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فاصل الكشف عن الشيء قدر مشترك بينهما واستعمال السبب في هذا القدر المشترك ظ فان قولهم الدلوك سبب لصلوة الظهر الظاهر انه لم يرد منه الا مطلق الكاشف وظهر خصوص العلامة من الخارج واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وان كان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس بشيء من المعنيين اعني المقتضي والعلامة مجازًا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فدار الامر بعد نفي الحقيقة والمجاز في الفرد بين كون اللفظ مشتركًا بينهما لفظًا ام معنى ولا ريب ان الاصل هو الاخير للغلبة ثم ان السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقل الى هذا المعنى الذي ذكرناه اعني مطلق الكاشف في اصطلاح الاصوليين والنقل ايضًا بعيني لا تعيني لاصالة تاخر الحادث والغلبة **واما الشرط** فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجودًا بمعنى ان وجود المشروط يتوقف على وجود ذلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحققه تحقق الموقوف عليه وجود ذلك الشيء فيدخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص

في معنى المقدمة واطلاقاتها

في الشرط واطلاقاته

وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلي او شرعي او عادي والجزء اما ذاتي او جعلي نتايج

لان وجود المشروط يتوقف عليه وله مدخلية في وجوده المانع لان وجود الشيء يتوقف على عدمه فللمانع مدخلية في وجود الشيء لكن عدمًا فوجود الشيء يتوقف على عدم المانع ولا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجودًا وبين ما يتوقف عليه عدمًا ام معنوي اصالة عدم تعدد الوضع تعين الاخير ثم الشرط بمعنييه ما لوحظ فيه عدم كونه داخلًا مقومًا له فلا يحصل النقض بالجزء اما المانع فظهر حاله مما سبق وانه ما يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل الناقصة واما الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجوده وكان من مقومات الشيء وداخلًا فيه فخرج الشرط بقسميه والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء اما داخلة فيه فهو الجزء او خارج عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودًا وعدمًا فهو السبب والا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع كما مر ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع اما عقلي واما عادي واما شرعي فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العقل والعادي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع وان لم يتوقف عقلًا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصلًا فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه فلا يقال ان النظر قد لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببًا لانا قد جعلنا السبب هو النظر المحصل لا مطلق النظر ولا يقال ايضًا ان العلم الواجب قد يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطًا للواجب لكنه ليس بواجب بعد ذلك حتى يجب طلبه والسبب العادي كطي المسافة للوصول الى المكان البعيد او بنحو الطيران والركوب فانه سبب عادي لا يمكن الوصول الى المكان البعيد عادة الا به وان امكن الوصول عقلًا بغير هذا الطريق لامكان مجيء الارض اليك من دون طي مسافة منك والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة الحدث والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرعي كالطهارة للصلوة والمانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الاخر **والعادي** كالمرض المانع من اتيان الواجب والشرعي كالحيض للصلوة ثم الجزء اما جعلي كالاجزاء الشرعية ونحوها واما نفسي وذاتي كيد زيد ورجله ويسمى هذا بغير الجعلي **ثم اعلم** ان ما يتوقف عليه وجود الشيء يسمى مقدمة الوجود كالدلوك للظهر وما يتوقف عليه وجود الشيء اي وجوبه بما سوى الوجود يسمى مقدمة الوجوب سواء كان مقدمة لوجود ذات الشيء كاجزاء الصلوة للصلوة او لصحته كالطهارة للصلوة ان قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم او لوجود العلم به كالصلوة الى الجهات الاربع **والنسبة** بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه يجتمعان في التمكن من الواجب ويفترقان في مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة اما علمية كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السلم ولما تركه كذلك كل الشبهات في الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم اجمالًا **المقدمة الرابعة** الدلالة اللفظية على اقسام المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث دلالته على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالته على الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردًا ولا عكسًا ولا يرد ايضًا ما اورد على تعريفها المشهور للثلاثة المذكورة حيث بدلوا المراد بالموضوع له في كل تلك التعاريف للثلثة فاورد عليهم بخروج المجازات عن تعريفها لدلالات الثلث واما نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع له والمعنى المجازي فلا يخرج شيء ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازي ونحوه ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان واما مصطلح اهل الفن فهو انه يسمى ما يستفاد من اللفظ ارادة استفادة مستقلة وارادة ذاتية لا تبعية لفظية وما عدا ذلك يسمى عندهم بالدلالة العقلية وعن اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلًا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة بمجازها وحقيقتها لفظية ودلالة التضمن غير لفظية لانها تبعية واما الالتزام فهو على قسمين بين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصوره عند سماع اللفظ واستماعه وعند تصور الملزوم وان لم يكن لفظ في البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء اخر كدلالة المنطوق على المفاهيم موافقها ومخالفها فبمجرد سماعك ان جاء زيد فاكرمه يجيء الى ذهنك انه ان لم يجئ لم يجب الاكرام وتعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ بارادة مستقلة ذاتية مثل ان يصرح بالمفهوم لفظًا وكذا قوله تعم ولا تقل لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبين بالمعنى الاعم وهو قسمان كالبين بالمعنى الاخص دلالة التزامية عقلية اما الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعني اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم باللزوم مثلًا لو سمعت الامر كصل لم يجئ الى ذهنك بمجرد ذلك عدم جواز ترك الصلوة بل ربما لا يجيء الى ذهنك الترك فضلًا عن جواز الترك ولكن بعد سماعك الامر والتفاتك الى الترك وملاحظتك للزوم وعلم اللزوم بينهما جزمت بان الامر اراد عدم الترك وهي هنا مفهوم من اللفظ فيدل اللفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المامور به بلزوم بين بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد ينسب الى السيد انكار دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام لفظًا لا بيانًا ولا غيره وهو على ما هو الظاهر الان بمعزل عن التحقيق **فظهر** ان الدال على اللزوم في الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلًا لا غيره لكن بعد ملاحظة الطرفين واما العقلية من الالتزام من البين بالمعنى الاعم فهي على قسمين **احدهما** ان يكون الافادة والمستفاد فيه تبعيًا **وثانيهما** ان يكون الاستفادة تبعية والمستفاد فيه مستقلًا **والاول** كمقدمة الواجب المطلق فان لفظ الامر لا يدل على طلبها قطعًا ووجدانًا فلا يدل لفظ صل على حرمة الشيء لفظًا بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان بها موقوف على الطهارة من الخبث مثلًا وان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة مستلزم لحصول منافاة الغرض فلابد ان يأتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف ذي المقدمة عليها يحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعًا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستقلة من اللفظ او العقل بل من العقل بعد ملاحظة خطاب الشارع فصار استفادة الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة تبعي ايضًا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب ذو المقدمة لم يجب المقدمة **والثاني** كدلالة الايتين على اقل الحمل فان الاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في احدى

في اقسام الدلالات اللفظية

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب الشيء او مقدمة وجوده ذاتا او وجوده عقلا او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه نتايج

في الفرق بين الالتزامات اللفظية والعقلية

الاثنين لو لم يكن اقل الحمل ستة اشهر فقبل ملاحظة اللفظ والعقل حصلت الاستفادة بعد لكن المستفاد وهو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا يتوقف على ارضاع الوالدات حولين كاملين ولا على كون حمله وفصاله ثلثين شهرا بل بما لا يبعض الابعد سنة ثم برهن من حولين كاملين ثم ان الالتزامات اللفظية تتفاوت مع الالتزامات العقلية فان في الالتزام اللفظي لا يمكن الانكار على العبد والعقاب عليه بترك ارتكاب اللازم اللفظي اذا لم يكن الامر مصرحا حين الخطاب وقبل وقت الحاجة على عدم ارادة اللازم واما في الالتزامات العقلية فلكونها في بعض الاحياد خفية فليس حالها كحال الالتزام اللفظي بل هي قد يكون لها وضوح تام فحكمها حكم الالتزام اللفظي وقد يكون لها خفا فلا يعتبر اللزوم اذ قد يكون الامر غير ملتفت الى اللزوم وغيره ما لم يكن ممن لا يلتفت الى نحو هذا اللازم الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الامر فلا يكون دلالة الاشارة الحاصلة في كلام كالمستفاد من الايتين ونحوه معتبرة نعم في كلمات الحكيم على الاطلاق الملتفت دائما على الانفس والافاق يعتبر دلالة الاشارة والالتزامات العقلية الخفية مطلقا وكذا في كلمات المعصوم **المقدمة الخامسة** الواجب اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف كغسل الثوب للصلوة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب هذا اقسامه ثم يكون جهة حصول التوصل فيه موقوفا على جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلوة موقوف على قصد القربة فيه ونحوه مما اشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى جهة التعبد الاطاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كما في الامر بالسقي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الانزجار ومن دون قصد القربة كان اثما لكن يسقط عنه الامر بالسقي بعد اتيان الماء مطلقا **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم من الاقسام علمنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فلصور منها ما ورد امر ولم يعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة وفيه مراحل **الاولى** ان يعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فاعلم** ان الحق ان المتبادر من الامر كاضرب في اللغة هو ايجاد الماهية بالمباشرة النفسية سواء وجد بقصد القربة ام لا على الوجه المباح والمحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعبديا صرفا اذ التعبدي الصرف يشترط فيه قصد القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي على ما هو الظاهر من الامر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الماهية سواء وجد الغير ام لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير لزم التقييد في اطلاق الامر ويكون المعنى انك مامور بايجاد الماهية اذا لم يوجد غيرك والتقييد خلاف الاصل فاطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا اطلاقه يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للماهية لا بشرط والهيئة موضوعة للطلب فاطلاق تلك الماهية فليس شيء من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح مأخوذا في معنى الامر مادة وهيئة بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فاذا المستفاد من اطلاق الامر بمقتضى الوضع اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون قصد القربة والاتيان على الوجه المباح فلازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبديا صرفا لعدم اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصليا وتعبديا ارتباطيا وهو القسم الثالث لانه مشروط ايضا بالقربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي شرطيتهما ولا توصليا وتعبديا استقلاليا وهو القسم الرابع لان لازمه سقوط الامر باتيان الغير بما امر وحصول الاثم عند ترك القربة والاطلاق اللفظي ينفي سقوط الامر عنه باتيان الغير البراءة بنفي حصول الاثم عند ترك القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا ايضا فيكون نفي الوجوب لاستفادة البراءة بقصد القربة مستندا الى الاصل البراءة فما المحصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الامر شيئا من الاقسام الاربعة بل قسما خامسا **الثانية** في ان فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة هل هو مطابق لوضع اللغة ام مخالف **والتفصيل فيه** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك فقد يعتبرون المباشرة في الامر كما لو امر عبده باكل شيء فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء ماكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة في الامر كما لو امر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان غيره وقد يحصل الشك لهم في ان المقصود هو مطلق حصول المامور به ام حصوله من خصوص المخاطب ولكن كل ذلك في خصوص الموارد لاجل القرائن وليس عندهم جهة غالبة اصلية يرجعون اليها عند فقد القرينة ولم يثبت لهم للامر وضع اخر من تلك الجهة سوى الوضع اللغوي بل يرجع عند الشك الى ما يقتضيه الوضع اللغوي فبناء العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللغة الا اذا قام قرينة على الخلاف ولا يبعد كون غالب الاوامر العرفية مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس هذا غلبة معتد بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك واما من جهة الاتيان على الوجه المباح فالعرف ايضا موافق للغة واما من جهة قصد القربة فالحق انه يجب عندهم قصد القربة فلو لم يعتبره وسقاه انزجارا لا انقيادا الذمه اهل العرف فيحكمون بانه اثم وان سقط عنه الامر عندهم فما العرف من تلك الجهة مخالف لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر مفهوما من نفس الامر وصيغته حتى يكون للامر عندهم وضع جديد ام يؤخذ ذلك من الخارج **الحق** الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من خاق اللفظ ولكن لما كان شان العبد الاطاعة كان الحكم بالعقل بعدم قصد الاطاعة كاشف عن الاعراض فيذمون العبد على ترك الانقياد والاطاعة بل يذم المولى عبده بمجرد فهمه منه انه قصد عدم الاطاعة وان لم يامره بشيء فكيف اذا امره واتى لا بقصد الاطاعة واخرج عن الاطاعة والاعراض عن القول الى الفعل فما الحاصل من ضم الوضع اللغوي مع العرف ان المامور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا ولا يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم القربة في القسم الرابع من الاربعة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر اذا لم يقصد القربة وان حصل الاثم كما مثلنا بالسقي الا ان في استقيني ماء لا يلزم المباشرة النفسية فلو

فاجاءه

ثم هي اما فعلية واما تركية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه الضمني كالتضمن وعلى الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم التزام والاولى لفظية والثانية تبعية نتايج

في مقتضى ما من الواجب

فاجاءه غيره سقط الامر عنه فهذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ايضا خارج عن الاربعة وجامع لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة سقط الامر وحصل الاثم فعند الشك يبنى على هذا المعنى **الثالثة** ما هو مقتضى دليل شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة ام لا بل لابد من العمل بما يحصل من ملاحظة اللغة والعرف الحق نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا فنطرح من مقتضى الوضع اللغوي وفهم العرف ودل الدليل الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بامر وبشيء الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان قلت ان الاية انما تدل على وجوب القربة ولم تدل على كونه شرطا لسقوط الامر فلعله واجب على حدة سوى نفس الفعل من قبيل فلم يدل الاية على التعبدية الصرف المشروط بالقربة قلنا ان ظاهر الاية الشريفة انحصار المامور به في شيء واحد وهو العبادة لا مطلقا بل حالة كونها مع الاخلاص فالمامور به هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد لا ان العمل واجب والاخلاص واجب اخر فانه خلاف ظاهر الاية واذا كان المامور به شيئا واحدا لم يحصل الامتثال بدون الاخلاص الذي هو جزء او شرطه وصفة اذ لا يتصور حصول الامتثال بغير ايجاد المامور به **فان قلت** انها معارضة مع اطلاق الاوامر الواردة المقتضي لعدم اشتراط القربة وهي اخص مطلقا من الاية الشريفة لشمول الاية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلوم فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره فالاوامر المشكوكة المطلقة لا يشمل سوى موردها وهي مورد الشك والاية الشريفة يشملها وغيرها او نحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض وتخصص الاية الشريفة بالاوامر المقيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قولنا صل امر مطلق وهو اذا وجد مع الجزء المنفي في الاية الشريفة لو وجد شيء يشمله الاية الشريفة دون قولنا صل وهو فساد ما سوى الصلوة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها وشيء يشمله صل دون الاية الشريفة وهو صحة الصلوة مع الاخلاص وشيء يشملان له ويتعارضان فيه وهو الصلوة مع عدم الاخلاص والتعارض انما وقع بين الجزء الثاني من الاية الشريفة واطلاق قولنا صل في الصلوة بدون الاخلاص فالنسبة عموم من وجه لا مطلقا حتى تقدم الاوامر المطلقة **فان قلت** غاية الامر تعارض الاية الشريفة مع الاطلاقات وتساقطهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص في العبادة خاليا عن الدليل **قلنا** لما تساقط الدليلان وذهب اطلاق الاوامر المنافي للقربة فيرجع عند الشك الى الاصل الاشتغال المقتضي للاشتراط ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة تعبديا صرفا ام غيره حكمنا بانه تعبدي صرف لاصل الاشتغال وثانيا انا سلمنا ان الاية الشريفة اعم مطلقا لكن العرف يفهم في المقام ورود الاية على كل من تلك الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف **فان قلت** ان الاية الشريفة بظاهرها تنافي تبعية الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل مجرد التعبد لا لاجل شيء اخر يبلغ الامر له فلا ينافي تبعية الامر المتعبد لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة الله اطاعة العبد اياه وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة **قلنا** لا ريب ان التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله وخشوعه لمتبوعه لاطاعته بالاخلاص امر حسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامره المولى به فهو حسن ذاتا يستقل العقل بحسنه واذا كان كذلك فلم لا يمكن ان يكون الداعي للاوامر طرا هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن ذاتي وذلك الوصف يكفي في تعلق الاوامر وكون تلك الصفة داعية لصدور الامر وان لم يكن هناك جهة حسن اخرى للمامور به فاذا ثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور ثبت في النواهي التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب **فان قلت** المستفاد من الاية الشريفة كون كل الاوامر تعبدية وهو خلاف الاجماع وخلاف ما تقدم منك من تقسيم الامر الى الاقسام الاربعة **قلنا** للاية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات وكلتاهما عامتان **اما الجهة** الاثباتية فهي ان كل امر يجب قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى ان له جهة تعبد **واما جهة** النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خال عن جهة التوصل فاحد الجهتين ان كل امر له جهة التعبد والاخرى ان كل امر لا جهة فيه سوى التعبد **فنقول** ح مما من علم الاول وتخصيص الامر الذي تمحض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات وعن عموم النفي فيصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد الا هذا الامر وكل امر خال عن جهة التوصل الا هذا الامر وكذا اذا ثبت كون امر فيه جهة التوصل وشك في جهة التعبد ايضا موجودة فيه ام لا **فنقول** ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل وذلك يخصص العموم القائل بانه لا امر يكون فيه جهة التوصل واما تخصيص جهة العموم الاخرى القائل بان كل امر فيه جهة التعبد والتقرب فغير معلوم والاصل عدمه وبقاء العموم بحاله فيحكم بكون هذا الواجب تعبديا وتوصليا ارتباطيا وان فيه جهة التوصل للدليل الخارج وجهة التعبد للاية الشريفة **فان قلت** انك بردت ان تثبت بالاية الشريفة ان الاصل في الاوامر الشرعية كونها تعبديا صرفا والتعبدي الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد الثلثة انتفى الامتثال راسا ولم يسقط الامر وقد اثبت القربة بالاية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان على الوجه المباح فلم يثبت لا من الاية ولا من اطلاق الامر **قلنا** نعم غرضنا ايضا هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح بل اثباته مبني على مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي واقتضاء النهي في العبادة الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد ثبت هذا الشرط ايضا واذا كان الدليل لبيا امكن اثباته بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالاية الشريفة اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان الاطاعة لا يصدق في الاداء الا باتيان المامور به بقصد القربة **وفيه** ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا فلا ينافي كون الامر تعبديا وتوصليا استقلاليا وهو خلاف المقصود **ثم اعلم** انه اذا ثبت في امر من الاوامر اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر فان ترك المكلف الاتيان به راسا فعليه عقاب واحد وان اتى به بلا قصد القربة فهل عليه عقاب واحد ايضا ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به

في ان العبادات في اعتبار القربة

والثالثة اما بين بالمعنى الاخص والاعم والاخيرة اما لفظية او عقلية والاخيرة اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا نتايج

في بيان المراد من المقدمة

الماتي به لا مشرطا الذي هو لقربة فيكون فاسدا والاخر نفس قصد القربة بان يكون واجبا علحدة مشروطا وجوبه بارادة اتيان المامور به الحق الاول سواكان دليل وجوب القربة لفظيا كالايتين ام لبيا لان بناء العقلاء فيما اذا علموا بكون الواجب مشروطا بالقربة وبانه اذا لم يقصد القربة انتفى المامور به راسا على المواخذة وعلى العقاب على ترك نفس المامور به ويقولون لم تركنا الصلوة والصوم ولا يبقا فيه مرتين ولا يقولون لم ترك الصلوة ولم ما قصد القربة وهذا كاشف عن وحدة الواجب والعقاب **ولعل السر** في عدم التزامهم بقصد القربة وعدم ايجابه بعد كونه شرطا لزوم العبث في ايجاب القصد مرة اخرى سواء وجب نفس الفعل المشروط به اذ لابد من اتيانه بعد ثبوت الشرطية بالامر معا فلا وجه لا فلابد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المامور به لا مشروطا لسقوط الامر فيكون على المكلف عقاب واحد سواء اتى بنفس المامور به بلا قربة او تركهما معا ولو اتى بهما فله ثواب واحد **ففي الاول** يعاقب على ترك القربة وان سقط الامر لكن لا يثاب اصلا وان اتى باصل المامور به بل وان كان العقاب ان لم يات بنفس المامور به لا لاجل ترك القربة على الاقوى كما سيجيء وذلك لان في الواجب التوصلي الذي يسقط فيه الامر بدون القربة يتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب فعليه بعد الاتيان بنفس المامور به عقاب واحد على ترك القربة ولا ثواب له اصلا **وفي الثاني** يعاقب عقابا واحدا وان ترك الفعل والقربة معا لان وجوب القربة كان مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرده لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس المامور به فيعاقب عليه بعقاب واحد وفي الثالث يثاب بثواب واحد لما مر من انه لا ثواب على اتيان نفس المامور به من حيث هو لا بقصد القربة وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مثاب على الاتيان مع القربة كما في ساير الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة فالحاصل انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب بعقاب واحد لترك القربة وان سقط الامر ولا ثواب له اصلا ولو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد ولو ترك الفعل والقربة معا عوقب بعقاب واحد على ترك نفس المامور به **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر والواجب والوجوب **اما الاول** فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي القدر المتيقن في النزاع وان كانت لا بسبب من المكلف فهي خارجة عن النزاع وليس الامر بذي المقدمة ايضا فعليا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب من المكلف كما لو قطع يده باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء فدخولها في محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا بالاعم دخل تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول **والحق عندنا** في مسئلة الامتناع بالاختيار ان الامتناع بالاختيار قسمان **قسم** يكون القدرة حين الامتناع باقية كالكفار والعصاة المريدين لترك المامور به فانه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان بالمامور به الا اجبارا ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة او الاسلام ثم الاتيان بالمامور به الا على مذهب من يقول بان العبد مجبور في الافعال وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس **وقسم** لا تبقى القدرة حين الامتناع بالاختيار ويكون القدرة مسلوبة راسا كما مثلنا بمن قطع يده فلا يمكنه الوضوء للصلاة اصلا **اقول في القسم الاول** يجوز فيه التكليف بالمقدمة فتلك المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر بل نزاعهم في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول **والمختار** فيه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك ان شاء الله في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتيب الاثار وان ارتفع الخطاب لكن لا مجال يجوز العقل ترتب الاثار لا يوجب الحكم بترتب الاثار شرعا لان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا تنصرف مطلوبيته الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا تنصرف مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم لسلب الاختيار عقابا واما تعلق الامر الا عن العقاب نادا على فقد سلب الاختيار الكاشف عن تعلق التكليف حكما بحيث يترتب اثره حتى في صورة الامتناع بالاختيار فغير معلوم نعم لو علمنا بذلك بنص الشارع علمنا بتجويز العقل اياه وان ارتفع الخطاب والا ففي مثل من قطع يده ونحوه نحكم بعدم ترتب الاثار وان جوز العقل الترتب لعدم نص من الادلة وصلنا الى المراد من التعارض مقتضى ما اخترناه في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمات في محل النزاع وعدم وجوبها وان قلنا بانه لا ينافي الاختيار لما عرفت من عدم انصراف الادلة الى تلك المقدمات المسلوب عنها الاختيار فادخال بعضهم اياها في محل النزاع نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا وجه له الا ان يثبت من النص **ثم اعلم** ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلية وهي الاجزاء واجبة وقال ان النزاع في المقدمات الخارجية وهو سهو والكل داخل عند الصعود فان تراه في النزاع فان منهم من انكر وجوب المقدمات الداخلية وقال بعضهم الصعود بنصب السلم ان المقدمات العلمية لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في كل جانب نية الوجوب **وفيه** ان نية الوجوب في كل الجوانب انما هي من باب المقدمة ايضا لاحتمال القبلة في كل جانب واحتمال كل كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع **وقيل** لا نزاع في وجوب الترك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحللة والدينار المحرم في الدنانير المحصورة **وفيه** ان بعضا قد انكر وجوب المقدمة مطلقا فالحق دخولها في محل النزاع ايضا **وظهر** من بعض عدم دخول المقدمات السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل **واما الثاني** فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي لم يؤمر بها بامر علحدة واما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع **وفيه** ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وان النزاع يمكن في المقدمات مطلقا امر بها بامر اخر ام لا فان كان مراده انه بعد وجود الامر بالمقدمة مستقلا يصير تلك المقدمة واجبة علحدة ويصير على المكلف في تركها عقابان احدهما للمقدمة والاخر لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة **ففيه** ان الاثم بتعدد العقاب اذا امر بالمقدمة بامر علحدة

لان بناء

ثم المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في دخول مقدمة تسبب عدم القدرة عليها من فعل المكلف وسلب اختياره وجهان نتايج اختياره بالمقدوره

في مقدمة الواجب

في محل النزاع

لان بناء العرف في مثل ذلك على وحدة العقاب مطلقا فلو قال له كن على السطح ويجب عليك نصب السلم عند الصعود فان ترك الصعود ونصب السلم معا عوقب بعقاب واحد على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا باتيان ذي المقدمة لا مطلقا بنفسه فاذا ترك الصعود انتفى شرط وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فعليه عقاب واحد لاجله وان صار على السطح ولم ينصب السلم عوقب لنصبه عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن ليس العقاب على ترك النصب من حيث هو وانه امر به بامر علحدة بل من حيث ان الواجب ولا كان هو الكون على السطح بطريق السلم فاذا ترك نصب السلم فكانما ترك المامور به اولا واتى ببدله وكذا الحال في الامر بالصلوة وبالوضوء بامر علحدة وترك الوضوء عند امكانه ثم اتى بعد فقد الامكان بالصلوة مع التيمم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لكن لا من حيث الوضوء نفسه بل من جهة انه ترك المامور به اولا وهو الصلوة مع الوضوء فلاحظ المولى من اهل العرف حين يعاقب عبده هل يكون محط نظره في العقاب ترك المقدمة من حيث هي او ترك ذي المقدمة الاولية ولا شك ان محط نظره هو الاخير نعم لو كانت تلك المقدمة واجبة نفسا من جهة اخرى عوقب عليها بنفسها عند تركها لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وانما الكلام في المقدمات من حيث انها واجبات غيرية فالحق دخول المقدمات مطلقا في النزاع امر بها مستقلا ام لا **ثم الحق** ان النزاع اعم من صورة كون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي ام اللبي وان كان الدلالة على وجوب المقدمة لفظية اذا كان الامر بذي المقدمة لفظيا ولبية اذا كان لبيا على القول بوجوب مقدمة الواجب **واما الثالث** فنقول ان نزاعهم في وجوب المقدمة يتصور على وجوه لان الوجوب في محل النزاع يحتمل معان **الاول** ان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على طلب المقدمة ايضا وكان المتكلم قاصدا للطلب من الطلب المتعلق بذي المقدمة **الثاني** ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة في الجملة اعم من اللزوم العقلي التبعي الغير المستلزم للعقاب ومن اللزوم المستلزم للعقاب فمن انكر النزاع لفظيا فيكون مراد النافي نفي اللزوم المترتب عليه العقاب ومراد المثبت اثبات اللزوم التبعي وجنس اللزوم اما انكار اللزوم التبعي فيمكن لجنس اللزوم **الثالث** انه دال على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وانه يقصد الامر من الامر ذلك وذلك قسمان **احدهما** ان يكون عقاب واحد على ترك ذي المقدمة وعقاب اخر على ترك المقدمة التي استند اليه تركها ترك ذي المقدمة فلو لم يات بشيء من المقدمات عوقب على تركها عقابا واحدا وان اتى ببعض دون بعض عوقب لترك البعض الذي لو انه استند اليه تركه ترك ذي المقدمة عقابا واحدا **وثانيهما** ان يعاقب على ترك ذي المقدمة بعقاب وعلى ترك كل مقدمة بعقاب اخر فيعاقب تارك الصلوة مع مقدماتها بعقابات لا تحصى **الرابع** ان يكون العقاب واحدا انما الترك ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب اصلا ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة وان لم يصل بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة ام هو لا يستحق العقاب الا اذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالاول ومن نكره قال بالثاني فمن وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج اليه قبل الموسم فلو علم بانه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفات الحج واخر الخروج مع ذلك استحق العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الاول وحين دخول موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع وجعله مشهورا **فان قلت** اذا كان العقاب واحدا لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير فكيف يقال ان المقدمة واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة ظاهرة ولان صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **قلنا** ان الواجب ما يعاقب تاركه ولو فيه كون العقاب لاجل نفسه ها هنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لا لاجل ترك ذي المقدمة سلمنا لكن غايته كون التسمية بالواجب مجازا ولا مشاحة والمعنى الاول يحتمل احتمالات **الاول** ان يكون القصد متعلقا على وجوب المقدمة ايضا كذي المقدمة ذاتا **والثاني** ان يكون توصليا وهذا ايضا يمكن ان يكون في تركها عقاب ام لا بل كانت مامورا بها لمجرد التوصل وتعلق القصد بها ايضا وليس في تركها عقاب كغسل الثوب اذا كان في تركها عقاب يمكن ايضا ان يكون عقاب واحد ام عقابات عديدة وهيهنا احتمال اخر وهو ان يكون القصد متعلقا بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري **والحاصل** ان في المقام في معنى الوجوب المتنازع فيه احتمالات لستعرا اشرنا اليها **فقيل** ان النزاع في دلالة الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا وسكت عن الاحتمالات الخمسة المتصورة فيه **وقيل** ان النزاع في انه على لزوم المقدمة بحيث لو لم يات بها استحق العقاب ام لا ولم يدرج فيه قصد الامر وسكت عن ان العقاب على المقدمة واحد ومتعدد بتعدد المقدمات **وقيل** ان النزاع انما هو في ذلك الاخير وهو العقابات المتعددة وصرح بان العقاب متعدد على القول بالوجوب **وقيل** ان النزاع في تعلق القصد والارادة بذي المقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات بعقابات عديدة ومسلك في اثبات كون النزاع في ترتب العقاب على المقدمة بما هو نقاد **ومما يؤيده** ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكام من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي ليس مراده مطلق الترك التبعي كما يتحقق بل مراده الخطاب الاصلي **وقد صرح** الثاني بان النهي مستلزم للفساد وهو ليس الا ما كان فاعله معاقبا انتهى **وفيه اولا** ان الفساد والعقاب في الضد يصح وجوده وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري ولا نقول ان النهي تبعي صرف حتى يقال لا معنى للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلا بل العقاب على ذي المقدمة عند ترك المقدمة **وثانيا** ان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين احدهما ما ذكر والاخر ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وهذا الاستشهاد انما يتم لو قلنا بان ثمرة فساد الضد في هذا المبحث انما اخذها من استدل على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده بالوجه الثاني اذ يعد ما كان المستلزم للمحرم محرما صار سببا للفساد **واما المستدل** عليه من باب المقدمة فلعله لم يقل بتلك الثمرة وثالثا ان ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحاصل ان مذهبك في محل النزاع ذلك وذا بعال الفساد

يحتمل

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلة والخارجة والعلية والتركية والسببية وغيرها وما امر بها مستقلا ام لا وما كان وجوب ذي المقدمة فيها ثابتا بدليل لفظي ام لبي ومن الواجبات من النفسي والتوصلي نتائج

يحتمل ان يكون لاجل النهي عن المقدمة وان لم يكن على تركها بنفسها عقاب وذلك لا ينافي تعلق النهي الاصلي بالمقدمات من الامر بذيها كما ذكرنا نظيره في الواجب التوصلي اتفاقي لا امر الثاني مع ان هذا الدليل لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات اما كون وجوبها من قصد الامر من الامر بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلا للنزاع فالحق ان محل النزاع ما ذكره المحقق السبزواري ويشهد به استدلال المشهور على وجوب المقدمة بان المقدمة لو لم يجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فاما ان يكون ذو المقدمة باقيا على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن الوجوب فثبت وجوب المقدمة وربما نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان ايجاد المقدمة كان مقدورا له فهو قادر **ففيه** ان المفروض في الاستدلال ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى وصل ذي المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالمكلف ح غير قادر على المقدمة وذي المقدمة **وتوهم** ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار **مدفوع** بان مذهب المستدل المنافاة فلا يمكنه القول ببقاء التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضاق وقت ذي المقدمة وتركه ايضا اما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا عليهما فهو تكليف بما لا يطاق واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة فقط عند ترك ذي المقدمة فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة في وقت ترك المقدمة فهو المط وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السبزواري ره **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة الواجب النفسي ام يشمل الواجبات التوصلية الظ الاخير فيكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره السبزواري **فان قلت** انك بينت انه لا يقول بالعقاب في ترك الواجب التوصلي فكيف يتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرته من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه يترتب في وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي مقدمة له ونحو ذلك

المقدمة السابعة في اقوال المسئلة فمنها قول **ثالثها** الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب هذا الى السيد وقد عرفت ما فيه **ورابعها** وجوب الشرط الشرعي اي ما جعله من الشرع لا غيره **وخامسها** كما حكي ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا في الحقيقة خارج عن المبحث ويحتمل اقوال اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا الاجزاء وفي المقدمات التي يحصل ذو المقدمة في ضمنها لا الاجزاء وفي المقدمات التركية كالشبهة المحصورة لا غيرها

المقدمة الثامنة في ثمرة النزاع على ما اخترناه من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري تظهر في الفسق والعدالة فان كان عادلا وترك المقدمة كالخروج من البلد النائي الى الحج وافضى تركها الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاقه حين ترك المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصيا بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمرة واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا بالاصرار بترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصلى خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا حين وصول وقته لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج مع القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج لو لم يكن مانع اخر ويفقد معه الحج فيحكم بفسقه ح **وقيل يظهر** الثمرة في جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة لو لم يكن مانع اخر على القول بعدم الوجوب في ذلك لانه اذا كان الامر بالصلوة مثلا امرا بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي ولما كان الكون الكلي لا يمكن تحققها الا في ضمن احد الاكوان الخاصة كان الاكوان الخاصة واجبة من باب مقدمة الكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلوة لا محالة فيكون الاكوان مامورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ح ان الواجب من باب المقدمة اما كل الاكوان الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب بعينه فهو باطل للزوم اجتماع الامر والنهي الاصلي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي ايضا فالحاصل ان هذا الاحتمال خلاف الاجماع واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل ايضا لعين ما ذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة بطريق الوجوب التخييري فباطل ايضا لانه كما يقبح اجتماع الامر والنهي عينا فكذا تخييرا فهو مصدود من الحكيم واما الواجب مقدمة هو الاكوان المباحة خاصة فهو صحيح لكن لازمه انه لو لم يات بذي المقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان الفرد المباح الذي كان مامورا به لم يات به وما اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **فالحاصل** ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا المحرمة ولازم ذلك انه لو اوجد الواجب في ضمن المقدمة المحرمة لم يكن ممتثلا ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما انه لازم من يقول بتعلق الاحكام بالافراد اصالة **وفيه اولا** ان المامور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد المباح لكن الامر بذي المقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي وايضا الامر المقدمي بالفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لايجاد الطبيعة من حيث هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصل لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المامور به الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يات بالمقدمة المامور بها فهو ح انما ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو ذو المقدمة فلو عوقب لعوقب من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل بالامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلوة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا بالامر المقدمي بل لنا ان نقول لا عقاب عليه اصلا اعني لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول بوجوب المقدمة شرعا وبالعقاب على تركها انما يقول بذلك اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة لا مط وهيهنا لم يفض ترك المقدمة المامور بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي

وثانيا

واما المراد من الوجوب ففيه وجوه اظهرها كون النزاع في استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وفيه عندي نظر نتائج

وثانيا ان لازم ما ذكرت على فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك لان تعلق الامر العقلي لا بمعنى مجرد التوقف في الوجود الخارجي بل بمعنى الزام العقل وحكمه باتيان المقدمة لاجل تحصيل ذي المقدمة اتفاقي حتى من المنكرين لوجوب المقدمة شرعا ولا ريب انه اذا لم يجز تعلق الامر المقدمي اذا كان وجوب المقدمة شرعيا الا بالفرد المباح فكذا الامر العقلي لا يجوز تعلقه الا بالفرد المباح لعين ما ذكر من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مامورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد ان يكون الاتي بالفرد المحرم اتيا بغير ما امر به سواء قلنا بوجوبها شرعا ام بعدم وجوبها فلازم القولين معا عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يكون هذا ثمرة بين القولين الا ان يقول هذا القائل ان القائل بوجوب المقدمة يقول ان اللفظ يدل على وجوب الصلوة اي طبيعتها وعلى وجوب مقدمتها وهو الفرد فيفهم من ذلك عرفا تقييد ايجاد الماهية بايجادها في ضمن الفرد المباح الذي تعلق به الامر المقدمي لا غير فلا يكون المطلوب الماهية من حيث هي بل الماهية الموجودة في ضمن الفرد المباح فالاتي بها في ضمن الفرد المحرم لم يات بالمامور به الاصلي ولا بالمامور به المقدمي فلا يكون ممتثلا بالنسبة الى شيء من الامرين وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الايراد ان لان الموجود امر واحد هو الطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح لا امران حتى يمتثل باحدهما ويترك الاخر لكن خبير بانه لا دلالة لقول القائل بالوجوب على هذا المعنى اصلا

ثم اعلم ان ثمرة القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب امران احدهما لزوم ان السبب هو المامور به حقيقة لا غير والامر بالمسبب صوري وليس مطلوبا ابدا فذو المقدمة هو السبب وثانيهما ان لازم هذا القول تعلق الامر بالافراد لا الطبايع لان الداعي على هذا القول في نظر قائله هو ان المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الامر بما ليس مقدورا بلا واسطة غير جائز عقلا وعلى هذا ان كان الكلي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلق الامر به اصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وان كان موجودا فلا ريب ان الافراد اسباب له فيكون الامر به امرا بالافراد فيكون المامور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي ام لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلي الطبيعي او منع من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة او قال بان الحسن والقبح انما هو في الافراد لانها بالوجوه والاعتبارات لا في الطبايع والحكم انما يتعلق بمحل الحسن والقبح فلازم تلك المذاهب الثلثة تعلق الاحكام بالافراد والعجب من صاحب المعالم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لا انه عينه فيكون هيهنا امران تعلق احدهما بالمسبب والاخر بالسبب ومع ذلك قال ان متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي المطلق لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي الطبيعي فبين الكلامين تناقض الا ان يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيندفع التناقض اذ لا مسبب في البين حتى يكون الافراد اسبابا فيمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحب المعالم عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو قال بوجوده لزم التناقض لكن ذلك دلالة اشارة ولا اعتماد عليها في كلام غير الحكيم محل اشكال لانه تحير في الفن يمكن اعتبار دلالة الاشارة في كلامه والحكم من ذلك بان مذهبه عدم وجود الكلي الطبيعي

وقيل انه ان قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب في المقدمات والا فلا واستشهد في ذلك باجماعهم على قصد الوجوب في الصلوة الى الجهات المشتبهة لاجماعهم على ان مقدمة الواجب واجبة في هذا المقام اتفقوا على لزوم النية فيها وذلك لانهم بعد تسليم الوجوب قائلون بانه يجب النية في المقدمات **وفيه** ان لزوم نية الوجوب في تلك الصلوات ليس لانها مقدمات ويجب فيها النية بل لانه لما كان كل منها محتملا لكونها ذي المقدمة والى العبادة الواقعية ولم تكن المقدمة فيها ممتازة من ذي المقدمة فلا جرم نوى الوجوب في الكل من باب المقدمة لان النية واجبة في المقدمات الواجبة والحاصل ان لزوم نية الوجوب في المقدمة غير لزوم نية الوجوب من باب المقدمة والذي نقول به هو الثاني والا فلو تميز المقدمة من ذي المقدمة فالاتفاق قائم على عدم لزوم نية الوجوب في المقدمة من حيث انها مقدمة حتى على القول بوجوبها الا ان يكون تلك المقدمة لها جهة وجوب غيري كالوضوء وتلك الجهة خارجة عما نحن فيه الا ترى في غسل الثوب يحكم بوجوب الغسل اذا ورد به امر ولا يحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس ازيد من وجوب مقدمة تعلق بها امر مستقل توصلي كما في غسل الثوب **والحاصل** ان كل المقدمات توصليات من حيث هي مقدمات والتوصليات لا يجب فيها النية وان ورد الامر بها مستقلا الا ان يكون لها جهة وجوب غيري وهي خارجة عن محل النزاع كما مر **وقيل** ان قلنا بوجوب المقدمة يكون هنا عقابات عديدة والا فلا **وفيه** ان الاتفاق قائم على عدم تعدد العقاب فلو ترك الصلوة لا يعاقب الا واحدا **وقيل** انه ان اراد هذا القائل ليس وجود عقابات عديدة في الخارج بل مراده ان تعدد العقاب لازم للقول بوجوب المقدمة لكنه معفو حتما **وفيه** ان مقتضى القول بالوجوب ذلك انما يثبت اذا ثبت ان محل النزاع هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره بعض من تعلق القصد ولزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم **وقيل** ان الثمرة تظهر في تعدد الثواب لا العقاب وعلى ذلك عن الغزالي والتزمه بعض المحققين وقال انه لا غائلة فيه اذ يمكن ادراج ذلك في عموم من بلغه ثواب فان التسامح في ادلة السنن جائز ويكتفى فيه بمثل قول الفقيه والخبر الضعيف وهنا قول الفقيه هو الغزالي وبعض المحققين موجود وفيه ان التسامح انما يصح فيما لو بلغ ثواب على عمل من جانب المولى على طريق الاخبار من قبله كالخبر الضعيف وهنا نقطع بان الغزالي لم يسند هذا فتواه الى الاخبار عن المولى بل كان من اجتهاده فلا يصدق البلوغ ولا ينصرف الى مثله فلا يصح التسامح فيه وقيل انه لو نذر او حلف ان يعطي من اتى بواجبات عديدة درهما فيبرأ ذمته باعطاء من اتى بواجب مع مقدماته على القول بالوجوب بخلاف ما لو قلنا بعدم الوجوب ورد بان الظ من الواجب هو الواجب الاصلي النفسي فلا يبرأ ذمته على هذا القول ايضا لعدم دلالة نذره على مثل هذا الواجب المقدمي ومنه يمكن تعميم النادر بان يصرح في نذره على من اتى بواجبات ولو مقدمية لا اصلية درهما **فيظهر الثمرة** فيه ولا يضر الانصراف باصل الثمرة

المقدمة التاسعة في تأسيس الاصل في المسئلة والاصل عدم الوجوب بكل احتمالات الستة المتقدمة اما اذا اريد منه الدلالة القصدية فلان دلالة اللفظ على ارادة ذي المقدمة ثابتة ودلالته على ارادة المقدمة مشكوكة فيتوقف عند الشك لان اللغات توقيفية وكذا الحال اذا كان الدليل لبيا وقلنا ان الوجوب بمعنى قصد الامر من الامر بذي المقدمة الامر بالمقدمة فانه ايضا خلاف الاصل بالمعنى الذي مر لان الشرعيات توقيفية ايضا واما القول

بان

في تحقيق الحق في المسألة

بان الاصل عدم اللفظ او الامر وعدم وضعه للدلالة على ذلك فهو فاسد لما مر من ان هذا الاصل وان جرى لكنه غير معتبر عند العقلاء ثم ان كان المراد من الوجوب المعنى الملزوم للعقاب المستقل زاد خلافا في اصل اخر وان لم يدع مع ذلك تعدد العقاب زاد خلاف اصل ثالث واما اذا اريد المعنى ذكره السبزواري فلان تقدم استحقاق العقاب وصيرورة العادل فاسقا حين ترك المقدمة خلاف الاصل ولو ادعى مع ذلك القصد من الامر بذي المقدمة على الامر بالمقدمة زاد خلاف اصل اخر واما اذا اريد مطلق اللزوم العقلي فكذلك اذ الاصل عدم اللزوم لكن الاجماع انعقد على وجوب اللزوم بالمعنى الاعم فلا يمكن انكاره وان كان خلاف الاصل واما اذا قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فهو خلاف الاصل ايضا لانه خلاف الظاهر من الامر بالمسبب وجوب نفس السبب **اذا عرفت** تلك المقدمات فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى ان المامور اذا ترك المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فانه وان لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي الى ترك ذيها ترك لذي المقدمة حكما يستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع ايضا من تعدد العقاب على ترك مقدمة واجب واحد فكلما اقدر المكلف على اتيان المقدمة قبل وصول زمان ذي المقدمة فترك المقدمة قاطعا او ظانا بان تركها يفضي الى ترك ذي المقدمة ولا يقدر عليه بعد ذلك استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما وان فاجاه القدرة على المقدمة بعد تركه اولا واعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلث مرة فانه في كل واحد من ترك المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو اتى بالواجب بعد تركه المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة ثانيا ثم فاجاه القدرة واتى بالواجب لكان اثما ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده الى ترك ذي المقدمة فلو ترك المقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجاة واعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم اتى بعد ذلك الترك بالواجب لمفاجاة القدرة استحق العقاب عشر مرات **والحاصل** ان كل ترك حكمي له عقاب واحد بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وان لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع التشكك بل مع الظن الغير المعتبر كما لو علم نفي الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في الحرام المعلوم اجمالا بل لو تركه كان حكما استحق العقاب فمع الاشتباه يكون تصرفه في درهم واحد اثما وان لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم في الواقع لانه لما لم يعلم الحلال من الحرام اللازم اجتنابه كان اللازم عليه ترك الكل من باب المقدمة فتصرفه في واحد منها مع احتمال ان يكون ذلك هو الدرهم الحرام ترك للمامور به حكما فيستحق العقاب حتى انه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متدرجة متعددة عرفا كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد لان التصرف والترك واحد وهكذا ولو اتلف الكل بتصرفين كان عليه عقابان فيتعدد العقاب على الواجب بتعدد الترك الحكمي **وقولنا** بوجوب المقدمة بهذا المعنى مطرد من حيث التفاصيل المتقدمة في ذيل ذكر الاقوال ثم النسبة بين الترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه يتصادقان فيما لو امر بالحج مثلا واقتدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعدم تمكنه من الخروج بعد ذلك ثم فاجاه القدرة على الحج كان اخذ احد [illegible] واوصله الى الميقات في الموسم فترك الحج ايضا باختياره ويصدق الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال اذا اتى بالحج بعد مفاجاة القدرة والحقيقي دون الحكمي في مثال الحج ايضا اذا خرج مع القافلة وبعد الوصول الى المحل عطل الحج تركه اختيارا اذا ظهر ذلك فهنا مقامات **اما الاول** فاعلم ان الدليل على ما اخترناه بناء العقلاء فلو امر عبده باحضار الماء لافطاره في يوم من صومه وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة الى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بانه لا يمكنه الخروج اليه بعد تلك الجماعة المستقلة فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الافطار لعاقبه وعاتبه بمجرد الاطلاع وان لم يدخل وقت الافطار ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة اخرى الى الماء وامكنه الخروج معهم الى الماء فلم يخرج ايضا معتقدا بعدم التمكن من الخروج بعد تلك الجماعة الى دخول الليل لعاقبه المولى ايضا وعاتبه وهكذا الى خمسين مرة وان لم يحل وقت الافطار عند شيء من تلك العقابات مضافا الى ان تارك المقدمة المفضي تركها الى ترك ذي المقدمة اما ان يكون حين مجيء زمان ذي المقدمة مخاطبا باتيان ذي المقدمة ام لا **واما على الثاني** فاما ان لا يترتب الاثر على استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة ام لا **وعلى الاول** يلزم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الثاني اما ان يكون ترتب الاثر وقت ترك المقدمة ام لا بان يكون قبله ام حين ترك ذي المقدمة ام بعده اما بين ترك المقدمة الى زمان ترك ذي المقدمة فان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان غيره فهو باطل لان ترتب الاثر على المكلف اما ان يكون لاجل مخالفة امر الشارع ام ليس لاجل المخالفة والاخير باطل اذ لا استحقاق للعقاب الا مع المخالفة **واما على الاول** فاما ان يكون ذلك الامر الذي لاجل تركه ترتب الاثر وجاء العقاب هو الامر بذي المقدمة حين مجيء زمانه واما ان يكون الامر السابق الذي كان على ذي المقدمة قبل ذلك الاختيار وان كان الثاني فاعني ترتب الاثر على ترك الامر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد فوت القدرة فلا بد ان يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الامر المذكور ومخالفته عند المخالفة التي حصلت في وقت ترك المقدمة حذرا من تخلف المعلول عن العلة التامة وهي المخالفة فلا بد ان يستحق العقاب بمجرد وجود علته اي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعد بان يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة او بعده او بين زمان ذي المقدمة والمقدمة واما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معقول لعدم حصول المخالفة حين اخص الاستحقاق في زمان ترك مخالفة الامر الموجود **فان قلت** لعل لانقضاء زمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الامر السابق ويكون هو جزء اخير للعلة التامة لحصول الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة **قلنا** اما ان يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الامر السابق مقطوعا او مشكوكا او مقطوع العدم والاول باطل لما مر من انه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الاخيرين لا معنى لهذا الاحتمال لان هذا الاحتمال انما يصح اذا احتمل بقاء الامر السابق وكونه مكيفا بكيفية لا يحصل معه المخالفة الا عند تركه مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بحصول

المخالفة

المخالفة في الزمان الفاصل تماما لما علمنا من ذهاب الامر فبعد حصول المخالفة التامة يوجد الاستحقاق وانكار كون المخالفة علة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في الزمان الفاصل بسبب احتمال عدم حصول المخالفة المسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق المستلزم لاحتمال عدم حصول الاستحقاق عند وجود المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد ابطلناه هذا بان المخالفة قطعية وعدم مدخلية الزمان جزء في حصول الاستحقاق بديهي ثم ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يريد ان المقدمة يعاقب على تركها من حيث ذاتها ليكون وجوبها ذاتيا فلم يقل به احد مضافا الى انه ضاع عدم تعدد العقاب وبناء العقلاء واما ان يريد استحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائها الى ترك ذي المقدمة ففيه ان الاستحقاقين للعقابين اللذين احدهما لترك المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة اما ان يكون وقت ترك المقدمة وذي المقدمة او احدهما وقت ترك المقدمة والاخر وقت ترك ذي المقدمة والكل باطل للاصل وبناء العقلاء اللذين ينفيان تعدد العقاب باقسامه مع لزوم تخلف المعلول عن العلة في صورة كون الاستحقاقين وقت ترك ذي المقدمة كما مر **ثم انه** هل دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرناه هل هو لفظية ام مجرد دلالة العقل يمكن ان يقال بالاول لاتفاقهم على السيد على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية بل قيل بدلالة التضمن لكن الحق ان الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم فنقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر بالدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى التقادير اما ان يكون المراد الترك المقدور او غير المقدور او الاعم والاقسام التسعة باسرها فاسدة الا ان يكون المراد بالترك الترك المقدور الاعم من الحقيقي والحكمي اما بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة لم يوجد الترك الحقيقي للمامور به حتى يكون عاصيا ويستحق العقاب وحين مجيء زمان ذي المقدمة ليس فيه المقدمة مقدورا حتى ينهى عن ترك ذي المقدمة حقيقة فلا يكون الترك الحقيقي حينئذ منهيا عنه لانه غير مقدور والمفروض ان المنهي عنه هو الترك الحقيقي المقدور لا غير فيخرج الواجب عن الوجوب حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي وبعد مجيء زمان ذي المقدمة لا قدرة حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي المقدور ولا يتعلق النهي عن الترك الحقيقي في شيء من الزمانين فينتفي النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا نعم يصح ذلك فيما وجد فيه الترك الحقيقي لا الحكمي كما مر مثاله في ذكر النسبة بين التركين واما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد قلنا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا مضافا الى انه لا يلزم عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور كما مثلنا في بيان النسبة فيلزم ايضا خروج الواجب في هذه الصورة عن الوجوب واما بطلان الحقيقي الاعم من المقدور وغيره فلان الاعم اذا بطل فرداه بطل هو ايضا اذ ليس له فرد ثالث والاعم لا يوجد الا في ضمن الفرد واما بطلان الترك الحكمي فقط فلو اريد به النهي فلا يستلزم عدم كون الترك المقدور الحقيقي منهيا عنه فيخرج الواجب عن الوجوب كما مثلنا في بيان النسبة مع ذلك لا يراد ببطلان الحكمي فقط باقسامه من المقدور او غير المقدور او الاعم واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف بما لا يطاق واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيره فبان الامر يشكل في الفرد الغير المقدور منهما فانه كغير المقدور فقط فانحصر في ان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك انه لو ترك تركا حكميا فقط عوقب بعقاب واحد او حقيقيا فقط فكذلك او تركه حكما وحقيقة عوقب بعقابين كل ذلك اذا كان الترك مقدورا فترك ذي المقدمة حكما يصير منهيا عنه بالنهي اللفظي بمعنى انه يعاقب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **ويمكن الجواب** عن ذلك بان غاية ما في الباب ان اللفظ دال على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الاعم **واما انه لا دلالة له** على وجوب المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هي لازمة عقلا لتلك الدلالة اللفظية الالتزامية نعم لو كان هناك لفظ لا شترك لذلك على وجوب فعل المقدمة بالدلالة اللفظية وليس فليس **ثم انه** لا شك في دخول المقدمات الفعلية في محل النزاع واما مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تاكل الحرام واستفيد منه بالدلالة اللفظية اترك اكل الحرام فهل هي داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدمات ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك الكل مشتبه فتلك التروك المقدمات التركية داخلة في نزاعهم ام لا **الحق** الدخول لان النزاع اعم في عنوان مقدمة الواجب من اللفظي والعقلي مضافا الى ان بعضهم حقق النزاع في وجوب المقدمات التركية كالشبهة المحصورة فهذا يكشف عن دخول تلك المقدمات في عنوان مقدمة الواجب وانه ابهم من مقدمة الواجب هو الاعم نعم هل الامر بالشيء امر بمقدماته ام لا فتلك المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه واما المقدمات العلمية فالمكلف معاقب ايضا على تركها فاذا ترك الصلوة الى جهة واحدة من الجهات الاربع مثلا فهو معاقب وان كان ما اتى به الى القبلة في نفس الامر ولو ترك جهتين فكذلك لكن العقاب في كل الصور واحد كما لو ترك كل الجهات والمدرك في الكل بناء العقلاء **ثم اعلم** ان المشهور استدلوا على الوجوب بما مر من انها لو لم يجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فان بقي الامر بذي المقدمة بحاله كان تكليفا بالمحال والا خرج الواجب عن كونه واجبا **واجيب** اولا بالنقض بما لو وجب المقدمة فتركها المكلف عصيانا فانه تاثير الايجاب في القدرة غير معقول فاذن لزم الامران لم يفرق الحال بين وجوب المقدمة وعدم وجوبها **وثانيا** بالحل وهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فنختار الشق الاول ونقول بانه مكلف بذي المقدمة لا بشرط عدم المقدمة بان يكون زمان المكلف به مع زمان فقد المقدمة واحدا حتى يكون تكليفا بالمحال بل لا بشرط شيء كما في تكليف الكافر بالصلوة **وقيل** وان فرضت انتفاء القدرة على اتيان المقدمة يكون لخروجه الامكان فنقول انه مكلف ايضا وليس كل تكليف بالمحال باطلا كما في الداخل في المكان المغصوب اختيارا وانه خير بان الامتناع بالاختيار كما مر قسمان احدهما مع بقاء القدرة كما في تكليف الكافر والاخر مع سلب القدرة راسا كقاطع اليد ولا ريب ان مراد المشهور هو الاخير كما هو ظاهر عباراتهم وهذا الجواب على الحل

واما الاصل فعدم وجوب المقدمة باحتمالا نتراه لا اقل من التوقف وان جعلنا الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فحال الفتنة للاصل واضحة نتايج

في تمسك المشهور

اما يناسب القسم الاول كما يشعر به التمثيل بتكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان استدلال المشهور في القسم الثاني والجواب في القسم الاول نعم قول القائل اجزاء
وان فرضنا انه جواب عما المقام ومحله هو القسم الثاني مع انك عرفت ان مراد المشهور من استدلالهم ليس ما فهموا واجابوا عنه كما مر في المقدمات فالاحسن وان
في الجواب ان يقال انه ان اراد المستدل بهذا الدليل وجود العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها واجبة بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساده مفصلا
اراد المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق وسلم ومعاضد لما قلنا بل هو عين مطلبنا ويصير مرجعه الى وجود العقاب حين ترك المقدمة فلو جعل
الوجوب في دليل المشهور بالمعنى المختار لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب ان قلنا بوجوب المقدمة لوجود العقاب على ترك ذي المقدمة وان فقد الامر بعد ترك
المقدمة وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب حين تركه المقدمة لا الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقض
المذكور اولا **واستدل** المشهور ايضا بان العقلاء يذمون تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة
فالذم في الحقيقة لاجل ترك ذي المقدمة لا على المقدمة بنفسها **والعجب** من هذا المجيب انه من الواضح ان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة
بنفسها بل لانها مقدمة وتركها مفض الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف بان الذم على ترك المقدمة موجود وان لم يحضرنا ان العلة في ذلك المقدمة لاجل افضائه
الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان مقدمة الواجب واجبة بالمعنى الذي ذكرناه بعد اعترافهم بان العقاب في الذم واحد وهو مراد المشهور من الوجوب ثم
لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة مناف لاعترافهم في الجواب عن الدليل الاول بانا نختار ان لا امر بذي المقدمة
بعد ترك المقدمة انا اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل ذو المقدمة فلم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء الامر بذي المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه
اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقاب فلا بد ان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرناه والامر منتفيا بعد انتفاء المقدمة **واما المقام الثاني**

في بيان القائل بان الامر بالسبب عين الامر بالمسبب

فاعلم ان القائل بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجه لا بد من بيان مراده **فاعلم** ان المسبب فعل المكلف
قسمان **فقسم** يكون ذلك المسبب ناشيا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كافعال الوضوء الناشية من المكلف
وقسم يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كالطهارة الحاصلة من الوضوء وللقسمين امثلة كثيرة كالاحراق فان جمع الحطب والقاء النار
من الاول والحرقة الحاصلة من النار من الثاني وكالعتق فان اجراء الصيغة من المكلف من القسم الاول والحاصل الموصوف من الصيغة وهو الانعتاق
من الاخر **ثم** ان القسم الاخير قسمان قسم يكون الاثر الحاصل فعلا لغير المكلف كالحرقة الحاصلة فانها فعل النار وان تسبب من المكلف وقسم ليس فعلا
لغير المكلف كالوضوء الحاصل ومن قال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب مراده انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام اما يتعلق
بفعل المكلف كوجوب صلوته وزكوته او بفعل الباطن كوجوب النية وساير العقايد واما يتعلق بالاعيان فاما بعين المكلف ككونه متطهرا
في الوقت الفلاني او محدثا واما بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم واما يتعلق باحوال الاعيان اما بحال عين المكلف ككون حالة
حيضها مانعة من الصلوة واما بحال العين الخارجية ككسبيته دلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليفات انما تكون من القسمين الاولين اذا عرفت
ذلك **فاعلم** ان دليله الاول مركب من مقدمات **الاولى** ان الاثر من التكليفات الثانية ان المسبب من القسم المذكور ليس من فعل المكلف بل
فعل المكلف انما هو الاسباب وهو لم الثالثة ان التكليف بغير فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مقدور له فضابطه الحاصل من تلك المقدمات عدم جواز تعلق
التكاليف بالمسببات لاثبات الصغرى وهي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة
والجواب انه ان اراد من قوله انه ليس المسبب فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا له بلا واسطة فهو مسلم ولا يضرنا وان اراد انه ليس فعلا
المسبب الى المكلف ليس حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة انه لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى القاتل حقيقة وان كان القاطع بلا واسطة هو الة
فيقال انه قطع راس زيد ولا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بعينه اعني سواء كان ذلك المسبب فعل
غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة وان كان الاسناد اليه حقيقة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة
الثالثة ممنوعة لعدم ما يدل عليه العقل عن مثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان
الثاني انه لو كان الامر متعلقا بالمسبب فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب ثم تحصيل الحاصل او حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق
او في كل من الحينين لزم في كل حين احد المحذورين وايضا لكل من الحالين لا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط
فان الامر بالمشروط اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق عن الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم
احد المحذورين وهذا وان لم يكن نقضا متعارفا اصطلاحا لكنه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط
وجوده حتى يلزم المحذوران بل في حالة عدم السبب فيمكن تعلق التكليف في حال عدم السبب او ما زمان المكلف فهو في حال وجود السبب فان دفع المحذوران اذ لا امتناع
في ذلك لان المقدور بواسطة مقدور مقدور **وثالثا** بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء وكل فعل المكلف مسبب عن سبب ان السبب
لسبب اخر فنقول في ذلك السبب الذي هو مسبب في الواقع اما ان يكون سببا اختياريا او اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه ولا
يكون هو ما امر به لعين الدليل المذكور فان كان ذلك السبب الذي هو سبب السبب سببا اختياريا لزم تعلق الامر به لما ذكر بعينه وهلم جرا حتى ينتهي الى
الواجب فيصير اضطراريا فيسقط التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون سبب السبب اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا
ينتقل الكلام الى ذلك السبب الاختياري فان كان سبب ذلك السبب الاختياري اضطراريا لزم المحذور المذكور وان كان اختياريا فينتقل الكلام الى سببه
فاما اضطراري واما اختياري وهكذا حتى ينتهي الى ما يكون اضطراريا او ينتهي الى علة العلل وما يقال في جواب ذلك ان مراده ذلك التخصيص انما هو فيما

كان بينه

اذا عرفت ذلك فالحق ان المكلف يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة فهو متعلق بالترك حقيقة وحكما لبناء العقلاء والقوة العاقلة وليس لنا في الاقوال ما
يعتمد عليه نتايج

للفاضل القمي

في بيان كلام الفاضل القمي

كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لا كل مسبب المسبب كما قلنا فمدفوع بان ما ان مراده ذلك لكن دليله عام ومقتضى لما قلنا **والعجب** ان الفاضل
القمي ره فصل في القسم الثاني من المسببين وقسمه فقال ان كان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا يبعد في القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وان
يكن فعل غيره كما في العتق فليس الامر بالمسبب عين الامر بالسبب **وفيه** ان غرضه ان كان ان الاسناد في هذا القسم ليس حقيقة وانه ليس فعل المكلف بهذا
المعنى فقد عرفت فساده وان الاسناد حقيقة في القسمين وان كان غرضه ان ذلك التكليف غير صحيح فقد عرفت فساده ايضا **ثم ان صاحب**
لم يعد اختيارا وان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب فيا ليت لم يكن عينه قال ان النزاع في وجوب السبب قليل الجدوى اذ تعلق الامر بالمسببات نادر فالاحسن
ايضا ارخاء عنان النظر في غير ورده الفاضل المذكور بان النزاع ليس قليل الجدوى لان الاوامر كلها متعلقة ظاهرا بالطبايع وهي مسببات الافراد
فان قلنا ان الامر بالسبب لزمنا القول بان متعلق التكاليف هو الافراد والا فلا فاي فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** انه ان صاحب لم ان قال بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج يرد عليه هذا الجواب مع التناقض الذي ذكرنا سابقا والا فلا يرد عليه شيء من الامرين اذ بعد عدم وجود الكلي لا يكون الكلي
والفرد من باب المسبب والسبب **واما المقام الثالث** فاعلم ان صاحب لم قال ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره **واستدل** عليه بانه
ليس في ذلك خلاف يعرف عدم الخلاف يدل على ان الامر به مستلزم للامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب فتعلق الامر به دونه بعيد وان
امكن ولم يلزم منه محال عقلا لكنا نقول بذلك نظرا الى الاستبعاد **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت وثانيا عدم الخلاف
على فرض ثبوته ليس بحجة في المسألة الاصولية لانه لا يفيد الا الظن مع انه ره لا يقول بحجية عدم الخلاف والشهرة في المسائل الفرعية فكيف يقول بحجية عدم
الخلاف في المسائل الاصولية **وعن الثاني** بان الاستبعاد في ذلك ثم **اولا** وعلى فرض الاستبعاد ليس ذلك الاستبعاد الاعتباري بحجة **ثانيا**
وعن هذا الكلام يرد في الشرط **ثالثا** اذ هو جعل المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب والمشروط ايضا كذلك يمتنع وجوده بدون الشرط
واما المقام الرابع فاعلم ان الحاجبي قال ان الشرط الجعلي واجب دون غيره **واستدل** على الجزء الاول من مدعاه بان الشرط الجعلي ان لم يكن
واجبا لجاز تركه فاذا جاز تركه وتركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيانا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان المكلف لم يات بما فرض
شرطيته واما ان لا يكون اتيانا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس بواجب بل الواجب والمامور به منحصر في المشروط وقد اتى به واذ بطل
كلا الصورتين عند عدم وجوب الشرط لزم وجوبه **والجواب** انا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط ولا بان تمام المامور به هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول
تمام المامور به هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فنختار الشق الثاني وهو انه لم يات بالمامور به اذ
المامور به كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فاعلم انه استدل
ابو الحسن الاشعري على وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعدم وجوبها والتالي باطل وكذا المقدم
والملازمة واضحة واما بطلان التالي فللزوم احد المحذورين اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس يجب
الحج عليك ثم قال لا يجب عليك الذهاب الى الحج فان فهم من ذلك عرفا التناقض بين الكلامين وان قال ذلك منفصلا كان قال حج ثم بعد ايام قال لا يجب عليك الذهاب الى الحج وان
فلا تذهب الى الحج فهم من ذلك عرفا الرجوع عن الامر الاول هذا اذا صرح بعدم وجوب المقدمة العقلية او العادية كما مثلنا بالذهاب الى الحج واما
اذا صرح بعدم وجوب المقدمة الجعلية كان يقول صل وقال لا الصلوة الا بطهور ثم قال متصلا بان شئت فتطهر وان شئت فلا تتطهر فهم منه عرفا التناقض في
جعل الطهور شرطا وعدمه شرطا وان قال منفصلا كان يقول بعد يوم ان شئت فتطهر للصلوة وان شئت فلا تتطهر فهم منه الرجوع عن الشرطية ولا ريب
ان التناقض والرجوع في كلام الحكيم باطل اما الاول فظاهر واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول فظاهر واما الاخير فلان المفروض هو بقاء
الاول وشرطية الشرط الجعلي فمع ذلك النطق بكلام يدل على الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل
قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعد وجوب المقدمة كان يقول الواجب هو ذو المقدمة لا المقدمة فان في ذلك الكلام لا تناقض بينهم لكن يلزم
العبث في التصريح ان التصريح بعدم وجوب شيء مترتب على الكلفة والمشقة عن ذلك الشيء والمقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة
مطلقا وجبت ام لا فلا ثمرة في التصريح بعدم الوجوب **وفيه** انه ان اراد من ذلك التصريح اعلام عدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث فيه في الفسق والمدة
والتنديم لو علم المخاطب ذلك او لم يرد المتكلم اعلام ذلك من تصريحه لزم اللغو وتوهم هذا الفاضل ان استناد الاشعري في عدم جواز التصريح انما هو الى
لزوم العبث وقد عرفت انه لا يستقيم على اطلاقه فالاحسن ان يضم الى ذلك المحذور المحذوران السابقان حتى يتم استدلال المستدل بانه يقال انه لو لم يجب المقدمة
جاز التصريح بعدم الوجوب والتالي باطل للزوم احد المحاذير الثلاثة اما التناقض او الرجوع او العبث **والجواب** عن ذلك انا نجوز التصريح بعدم وجوب المقدمة
لا بان يقول الواجب عليك هو ذو المقدمة واعاقبك على تركه لا على المقدمة الا ان يلزم في بعض الموارد اللغو من جهة عدم الفائدة وليس عدم جواز التصريح
من جهة كون المقدمة واجبة كما توهم ولا يجوز التصريح بعدم الوجوب لفظا بان يقول ان شئت فاذهب الى الحج وان لم تشأ فلا وانه يجوز لك ترك الذهاب الى
الحج وذلك لان المتبادر من اطلاق عدم الوجوب وجواز الترك هو عدم الوجوب وجواز الترك الشرعي والعقلي ونحن قلنا سابقا ان الوجوب التبعي
عدم جواز الترك عقلا امر قطعي مستفاد من الامر بذي المقدمة بدلالة الاشارة والتنبيه فلما كانت تلك الدلالة مستفادة من الامر بذي المقدمة اشارة
كان التصريح بعدم الوجوب لفظا باطلاق اللفظ في نفي الوجوب على الاطلاق حتى يتعاضد مناقضا مع الامر الاول من باب دلالة الاشارة فلذلك لا يجوز التصريح
بالقسم الذي ذكرت لا لان مقدمة الواجب بالقسم الذي ذكره لا لان مقدمة الواجب واجبة وجوزنا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب بالمعنى الذي الاول لانه
حتى يفهم التناقض واما عدم فهم التناقض في المنفصل وفهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرنا هو فهم التناقض لا الرجوع فلانه لما كان الغالب في

كلام العاقل فضلا عن الحكيم عدم التناقض بل الرجوع كان اغلب منه عند الانفصال فلهذا يفهمون في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عدم الوجوب لا نظم من اللفظ بالطريق المذكور دون التناقض واما في المتصل فالغلبة في الرجوع فيحمل على ظاهره وهو التناقض فقد ظهر ان ههنا نصين عقلي ولفظي وان الاول لجائز دون الثاني ومراد صاحب المعالم في قوله جوابا عن هذا الاشكال ان جواز الترك عقلي لا شرعي هو الذي ذكرناه من مراده من العقلي اللبي ومن الشرعي اللفظي فينطبق مع ما ذكرنا ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استقصينا في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجها الى الان ما ذكرناه ثم **ضابطة** لا ريب في وجود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة لا ان يكون بدلا عما هو واجب وقال الاشاعرة ان الواجب احد الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة وههنا قول خامس هو ان الواجب واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف في مقام العمل وهذا يحتمل وجوها **الاول** انه واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** انه كذلك ولكن يختاره المكلف اتفاقا من دون جبر ولا يتعلق غرضه بذلك **الثالث** انه واحد عينه الله تعالى لانه يعلم انه لو اختاره لاختار ذلك فعينه له لاجل علمه باختيار المكلف اياه او ارادة اختيارا احدهما وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه بحيث لو لم يختره لم يجب عليه **وثانيهما** انه علم انه لو اختاره لاختار ذلك فعينه له ولكن لو لم يختره اثم ولو اختار لاختار ذلك فعينه ما عينه تعالى لعلمه بانه لو اختاره لاختار ذلك واما الاحتمالان الاولان فالظاهر انه لا قائل بهما وان المراد من هذا القول ليس احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** بان لا يكون عقابا على الاصل فكذلك والظاهر ان الرابع هو المراد ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجبات بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة اليهم بل بالنسبة الى الازمان في مكلف واحد وهذا القول مما تبرء منه كل من الاشاعرة وصاحبه ونسبه الى الاخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول الثالث لو ترك الكل لكان عليه عقابات لانه واجبات وكان سقوط وجوب البعض مشروطا بالاتيان بالبعض ولم يات به واما الاقوال الاخر فعلى كلها يكون اثم واحد على ترك الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد خصوص كل من تلك الامور التي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة ينوي القدر المشترك وهو الكلي اي مفهوم احدها فاذا وجبنا قصد الوجه تظهر ايضا في النذر ممن نذر ان يعطي درهما لمن اتى بواجب فاتى باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية يبر النذر باعطاء الدرهم وعلى قول الاشاعرة لا وايضا لو نذر ان يعطي درهما لمن اتى بثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امرها بخصوصها فضام احد في صيام الواجب فاعتق عبدا ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر فصام شهرين فعلى قول الامامية يبر نذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع كل منها واجبة بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يات الا بطبيعة واحدة وهي كلي احدها بدفعات عديدة ولم يتعلق امر من الشارع على كل طبيعة واحدة وهي احدها وانما هو واحد طبيعة واحدة ثلث مرات لا انه واحد طبايع متعددة ومن هنا تقدر على استخراج الثمرة بين القولين الاخيرين وبين الاخير وقول الاشاعرة فالظاهر ان لا ثمرة بين الاخير والامامية وكذا الثمرة تظهر مما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع اما **المقام الثالث** فاعلم ان المخالف للاصل من بين الاقوال هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عديدة يكون عند ترك الكل على كل واحد اثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينها لان الكل قائل بوجود الامر بشيء والشك في الحادث ثم **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع الامامية لان قوله صم مثلا يفهم منه مامور منها ان خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوب ولا بد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصوم مطلوب منك عينا اتيت بغيره ام لا ولكن ذلك الاخير انما يفهم من اطلاق المطلوبية المستفاد من ظاهر الامر فيكون استعمال الامر في غيره تقييدا واما يفهم من الامر التزاما فيكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازا او على التقدير لا اشكال في استفادة ذلك من الامر ومنها غير ذلك فنقول لو ان قوله اعتق رقبة بعد قوله صم اخرج الامر عن احد ظواهره وهو مطلوبية الصوم على التعيين او لا واما اخراج الامر عن ظاهره الاخر مطلوبية خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة المذكورة هو مطلوبية القدر المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق بين الواجبات العينية والتخييرية فان في الواجبات العينية يكون الكلي مامورا به اصالة امرا عينيا والافراد مامورا بها عقلا امرا تخييريا مثل ما نحن فيه على مذهبهم الا ان يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد هنا من خطاب الشرع اصالة وبان الكلي في الواجب العيني متاصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان الافراد المخيرة في الواجب العيني متماثلات متحدات الحقيقة وههنا مختلفة الحقايق العيني متاصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان الافراد المخيرة في الواجب كالصوم والعتق وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات على قول الاشاعرة عينية الا ان يجاب عنه بالوجه الثاني والثالث عن الاشكال الاول وان كان كل الافراد على ذلك القول واجبا بالوجوب الشرعي **ضابطة** اعلم ان الواجب اما موسع رخصة واجزاء او موسع اجزاء لا رخصة او مضيق رخصة واجزاء او هذه كصلوة الظهر والحج وصيام شهر رمضان اذا ظهر ذلك فنقول لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كالاخير ولا في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لانه تكليف بالمحال وانما الخلاف في جواز الامر بشيء في وقت يفضل عنه بان يكون الواجب موسعا رخصة واجزاء **فان قلت** في الصحيح المستفيض ان من ادرك ركعة

من الوقت

في الواجب الموسع

من الوقت فقد ادرك الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الادائية مع ان وقت الصلوة الادائية انقص من مقدار العمل اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة مامور بفعل اربع ركعات فكيف تقول لا خلاف في عدم جواز هذا القسم اي القسم الثالث من الثلثة مع انه واقع شرعا او بضعف قول من حكم بالقضاء ح مطلقا اما الركعات الثلثة الاخيرة فلوقوعها خارج الوقت واما الاولى فلوقوعها مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا غير فكل الاربع ركعات واقعة في غير وقتها فكلها قضاء وكذا بضعف قول من بعض بين الركعات فقال بان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى ايضا قد وقعت في الوقت فهي اداء والباقي قضاء فهذان القولان مردودان بهذا النص الحاكم بادائية الكل **قلنا** ان الالف واللام في لفظ الوقت اوله واخره يحتمل الجنس والعهد الخارجي فيهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثل الظهر من اول الزوال الى الغروب واما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما هو المعهود بين الناس ولم يبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب داخلا في الوقت الواقعي لمدرك الركعة مثلا و الحاصل ان الوقت المعهود سوى الوقت الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرناه ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الاخير العهد ويحتمل العكس على التقادير الاربعة اما الحمل حقيقي بان يكون مدرك ركعة من الوقت مدركا لكله حقيقة واما مجازي بان يكون المدرك لكل الوقت فتلك الاحتمالات ثمانية ثلثة منها باطلة وهي ارادة الجنسين والعهدين وكون الاول جنسا والثاني عهدا كل ذلك اذا كان الحمل حقيقيا للزوم الكذب وخمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني جنسا والحمل حقيقيا والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفت الخمسة الصحيحة **فاعلم** ان ثلثة منها تفيد ان الصلوة التي وقع ركعة منها في الوقت اداء مطلقا فالقولين الاخيرين احدها اول من تلك الخمسة اعني الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فقد ادرك كل الوقت الواقعي وتدل الرواية ح على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود لمدرك الركعة فيكون تمام صلوته في الوقت والثاني ان يكون كلاهما عهدا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت المعهود فيدل على كون كل الصلوة ح اداء اما لان الادائية اظهر وجوه الشبه فيحمل اطلاق التشبيه عليه واما لعموم المنزلة اذا لم يكن بعض الوجوه ظاهرا **والثالث** ان يكون الاخير عهدا والاول جنسا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على ادائية الكل ايضا باحد الوجهين السابقين في سابقه ثم واما الجنسان او كون الاخير جنسا والاول عهدا والحمل مجازا فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء اذ المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فظهر منها ان المدرك ركعة في الوقت الواقعي حقيقة كما هو المفروض فاذا لم يكن مدركا للتمام الوقت الواقعي صارت صلوته قضاء اما تماما او مبعضا فيكون وجه الشبه شيئا اخر غير الادائية في الكل **واما الثاني** منهما فكذلك اذ المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا صريح انه لم يدرك كل الوقت الواقعي فكيف يكون كلها اداء او قضاء **الحاصل** ان ثلثة من الثمانية باطلة وثلثة منها مثبتة للاداء واثنان منها للقضاء **بقي الكلام** في بيان ان مقتضى القواعد اللفظية هو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة فيه اذا دخل على المفرد ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقيا فيتركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان بالحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الثلثة الباطلة **والمتبادر** من الرواية بعد عدم امكان الحمل على ظاهرها هو العهدان بالحمل المجازي فيكون الصلوة ح اداء لما مر من ان مقتضى هذا المعنى ذلك **ثم** ان من ادرك ركعة من اول الوقت ليس كمن ادرك ركعة من اخر الوقت في الحكم بان يتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظاهر من الرواية ادراك الركعة في اخر الوقت **واعلم** انهم اختلفوا في انه اذا شبه شيء بشيء كقوله الطواف بالبيت صلوة فهل يكون كل احكام المشبه به بذلك ثابتة للمشبه ام لا الحق ان يقال ان كان في البين وجه ظاهر متبادر من التشبيه حملناه عليه والا حملناه على العموم فنقول ح في خصوص تلك الرواية انا ان قلنا ان المتبادر منها العهدان بالحمل المجازي والظاهر من تشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود على ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الادائية فيهما وانها وجه الشبه فيكون ذلك بيانا لان الشارع جعل وقت الثلثة الباقية وقتا للمضطر المدرك الركعة في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها واقعة في جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون اداء الوقوعها تماما في الوقت الواقعي فوجه التشبيه ان هذه كالادائية في وقوع جميع اجزائها في جنس الوقت ولو سلمنا عدم ظهور خصوص الاداء فلا اقل من القول بعدم ظهور غيره فيحمل على العموم ويثبت الادائية ايضا وعلى هذا يكون زمان الفعل مساويا للوقت الواقعي للمضطر فلا معنى لما قلت من ان التكليف قد وقع بفعل هو ازيد من الزمان الواقع فيه فظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز نقصان وقت فعل المامور به عنه كما لا خلاف في جواز المساوات وانما الخلاف في جواز الموسع من جهتين اذا عرفت **اما المقام الاول** فاعلم ان النزاع في المقام انما هو في جواز فضل الوقت عن الفعل عقلا وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي اعم من الموسعة المحدودة كصلوة الظهر والممتدة بامتداد العمر كالزكوة لكن كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في المحدود ثم انهم مع الاقوال الاتية ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال يجب بدله العزم عن الفعل اذا تركه الى تضيق الوقت فيتعين الفعل ومنهم من نكر بدلية العزم **والقائلون** بالامتناع منهم من خص الموسع المحدود كالظهر باول الوقت ومنهم من خصه باخره واختلف المخصصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من قال انه قال اذا اخر فهي اداء ايضا الى ان يخرج الوقت المحدود ولكن هذان الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدود فظاهرهم حصول العفو حينئذ والمخصصون بالاخر منهم من قال ان الوقت هو الاخر مطلقا وقبل ذلك نفل مسقط عن الفرض وشرط علم بالبقاء بصفات التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعى اي لا يحكم عليه بشيء من الوجوب والنفل بمعنى

الوصول الى اخر الوقت شرط للوجوب لانه فقط وقت الوجوب فلو فعل قبله فان بقي على صفة التكليف الى اخر الوقت علم انه كان واجبا حين فعل وان لم يبق علم انه كان نفلا فيكون البقاء الى اخر الوقت شرطا للوجوب لا وقتا للوجوب **واما المقام الثاني** فاعلم ان الثمرة بين القولين الاخيرين المخصصين للوقت بالاخر انه على الاول منهما لو علم قبل اخر الوقت بانه يبقى الى اخر الوقت بشرائط التكليف لم يصح له الاتيان بالفعل قبل اخر الوقت وجوبا اي بقصد الوجوب بخلاف الاخر من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصصين باول الوقت فهي انه على الاول لو عند التاخير ينوي قضاء وعلى الثاني اداء واما الثمرة بين قول المص والقولين المخصصين للوقت بالاول فهي حصول الاثم في التاخير على هذين القولين ان عزم بالفعل بعده لا دون المشهور **واما الثمرة** بين قول المص والقولين الاخيرين المخصصين بالاخر فهي انه لا يكون الصلوة قبل وصول اخر الوقت نفلا ابدا عند المص بخلاف القولين الاخيرين فان في الاول منهما يكون قبل الوقت نفلا ابدا وفي الثاني احيانا وهو ما اذا لم يبق الى الاخر واما الثمرة بين القولين المخصصين بالاول والمخصصين بالاخر فهي انه على الاولين يكون المؤخر عن اول الوقت اثما ما لم يات بالفعل المستلزم للعفو الحتمي ولا تقبل شهادته ح بخلاف الاخيرين واما الثمرة بين القولين المشهور فهي انه على احدهما يأثم في ترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت وعلى الاخر لا يأثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد وبعض اخر اختيارهما امتناع العقلي في فضلة الوقت واختصاص الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد ورد ان لكل صلوة وقتين واختلفوا في ان المراد من ذلك ان احد الوقتين للفضيلة والاخر للاجزاء والرخصة من غير فضل ام احدهما للمختار والاخر للمضطر والظ ان المفيد ومن تبعه اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت المختار في مثل الظهر مقدار قدم او مثل وفي العصر مقدار قدمين او مثلين فيكون ما بعد هذا الوقت المختار عندهما وقت المختار عند ذهاب هذا القدر مضيقا ويكون ما بعده خارجا عن وقت المختار والظاهر انهما اي المفيد وبعض اخر المعنى الثاني توهموا ان مذهبهما عدم الفضلة في جواز الوقت عقلا ولا ريب ان هذا التوهم فاسد من وجهين **الاول** انه كما يضيق وقت الظهر مثلا للمختار انما هو لدليل خارجي لا لامتناع الفضلة في الوقت عقلا **الثاني** انه على فرض التسليم ليس وقت الظهر مثلا على هذا القول مضيقا حقيقة بل الزمان ايضا اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا القول مضيقا حقيقة بل الزمان ايضا اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا هو الضيق الذي نحن فيه اذ لا ملازمة بينهما **اذا عرفت** تلك المقامات **فاعلم** ان الحق في مقام الجواز عقلا وعدمه هو الجواز لاصالة الامكان واصالة بقاء الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل اللفظي والحق في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء ولا يعين له زمانا ويجعله مخيرا بين الازمنة فلو لم يجز ذلك عقلا لما صدر من العقلاء بل ذلك واقع شرعا كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك دلوك الشمس من وسط السماء صار الظهران موسعين سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة المشرقية للاية الشريفة معا بل بعض في المسئلة الاتية فالاية الشريفة بظاهرها دالة على ان وقت الصلوتين من اول الظهر الى الغروب مثلا بعد وقوع الاجماع على عدم جواز فعلهما بعد الغروب **فنقول** ح ان المراد اما تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق اخر باخرها والمراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب او المراد زمان معين عند الله تعالى غير معين عندنا او المراد التخيير بين الازمان من الزوال الى الغروب **والاول** قبيح اذ العقل يقبح مثل هذا التكليف لعسره بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثاني** للوجهين المذكورين **وكذا** خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق بل نقول انه لو كان معينا عنده تعالى لكان التعيين اما موكولا الينا لزم الترجيح بلا مرجح مع عدم العلم او لا فلا بد من باب المقدمة من التكرار حتى يدرك الواقع من باب الاتفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو المطلوب مضافا الى ان العرف يفهم من الاية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب في صلوة الظهرين وفي الوجهين نظر اما الوجه العقلي فلانه يحتمل ان يكون المراد من الاية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهرين الزوال واخر العشائين نصف الليل على الخلاف المفسرين في الغسق فيكون الاية مبينة لاول الظهرين واخر العشائين من دون بيان منتهى الظهرين ومبدء العشائين فح نقول يحتمل ان يكون وقت الصلوة وقتا معينا عنده تعالى قد بينه قبل ذلك او يبينه وقت الحاجة فلا يلزم ح جهل ولا قبح **واما الوجه الثاني** وهو فهم العرف فلان الاية الشريفة لم تبين اخر الظهرين واول العشائين فكيف يفهم منها ان المكلف مخير من الزوال الى اخر الوقت وهو الغروب مثلا لانه اذا لم يبين اخر الظهرين فلا اخر حتى يفهم التخيير بين الاول والاخر **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب ولا تعجيل العشائين الى قبل الغروب العرف يفهم من الاية انه مخير في كل منهما من اول الوقت الى اخره بعد ما علم الاول والاخر من الاية الشريفة وبضم الاجماع **قلنا** بعد ذلك لتقييد اطلاق الاية الشريفة المستفاد منه لا جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض بوقت فهم ذلك الذي يقول من ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق بل هنا نعرف ان الاية الشريفة اما هي في بيان مبدء الظهرين واخر العشائين وليس لاطلاق منشا فانا لبيان انه لا بد من التكرار او التطبيق او التخيير او التعيين فلا دلالة في الاية الشريفة على المطلوب باحد الوجهين المذكورين فالاحرى ان يتمسك في الوقوع الشرعي بالاخبار الدالة على التوسعة مع ان الوقوع في العرف كاف **استدل** مخصص الوقت بالاول او الاخر اي مطلق القائل بامتناع فضلة الوقت بانه لو جاز لزم خروج الواجب عن الوجوب اذ يجوز ح ترك الفعل في بعض الوقت من دون عقاب وهو بط بعد فرض الوجوب **وفيه** انه ان اراد ان التسمية بالواجب غير صحيح وانه لا يسمى واجبا ح فان لنا الامر بمثل ذلك الفعل وفيه ان الوجوب يطلق على مثل ذلك عرفا فيطلق على الظهر في اول الوقت انه واجب عرفا وكذا شرعا واذا ثبت الاطلاق

والتحقيق

والحقيقة شرعا وعرفا ثابت لغة ايضا لاصالة الاتحاد فهو واجب شرعا ولغة وعرفا فان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد من عنده اصطلاحا اخر فلا مشاحة فيه والا فاصطلاح الفقهاء وغيرهم هو ما ذكرنا وان اراد ان ذلك ليس بواجب يعاقب على تركه لبا وان ذلك اللب باطل نفيه ان الواجب كما قلنا ما يعاقب على تركه في الجملة ويصح عقلا ان يقال انك لو تركت الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقبا ولكن في اي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب ولا امتناع في ذلك والمخالف مكابر للوجدان **والحاصل** ان الاحكام تتبع الصفات وهي قد تقتضي التوسعة رخصة واجزاء فبعد ما اثبتنا جواز الفضلة في الوقت بطل التخصيص بالاول او الاخر **واحتج** المخصص بالاول بما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله او غفران الله على اختلاف الروايتين فان العفو والغفران لا يصدقان الا ان حقيقة الامر حصول الاثم في التاخير فيكون الوقت مختصا بالاول مضافا الى ان الوقت لو كان هو الاخر لكان الفاعل قبل الاخر مقدما للفعل على وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجز قطعا فالوقت هو الاول ويرد على الاول اولا ان الظاهر من العفو والغفران حصول الاثم في التاخير والظاهر من الرضوان ان الفعل في اول الوقت مستحسن لا ان الوقت مختص بالاول بحيث ياثم في التاخير فيتعارض الظاهران والتاويل في العفو والغفران اولى من التاويل في الرضوان اذ هما يستعملان كثيرا في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات لاجل التاكيد ايضا كما ورد في تفريق شعر الراس فلا بد جمعا بين الصدر والذيل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا اختصاص الوقت بالاول وثانيا بان الظ من الوقت في قوله اول الوقت هو وقت الاجزاء والرخصة معا فهو معارض للجزء الاخر وهو العفو فلا بد من تاويل احدهما وقد عرفت ان التاويل في العفو اهون فيحمل الرواية على ان اول الوقت وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة واخره وقت الاجزاء والرخصة بلا فضل وثالثا بانه لو لم يعارض لفظ الوقت لفظ العفو ولم يقدم عليه فلا ريب ان الوقتين المذكورين في الصدر والذيل يدلان على ما ذكرناه ويقدمان على العفو ورابعا ان غاية ما في الباب على فرض عدم تقديم ظهور الرضوان والوقت انا نقول ان المتبادر الاول العرفي انه موسع وفيه فضلة على العمل مقدارا فلم يثبت عدم جواز فضلة الوقت عن العمل عقلا وخامسا انا سلمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فتصير الرواية مجملة وسادسا بان تلك الرواية معارضة مع روايات التوسعة صريحا او ظهورا وسابعا بان الرواية انما قالت ان اخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض له الرواية فلعل الوسط ايضا كاول الوقت ففي الوقت فضلة **فان قلت** فاذا ثبت الاثم في الاخر ثبت في الوسط بالاجماع المركب **قلنا** الاجماع مقلوب عليكم فيتعارض الاجماعان المركبان ويتساقطان ويصير مجملة وثامنا ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوات اليومية مضيقة بالدليل المذكور وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضلة في الوقت عقلا مط ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقات مختصا بالاول **ويرد** على الثاني اولا ان الصلوة قبل الاخر نفل مسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال **فان قلت** من اين علمت انه من قبيل الاول لا الاخر **قلنا** الكل اتفقوا على سقوط التكليف في اول الوقت فلا بد ان يكون على القول بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة وثانيا ان هذا انما يتم في مقابل من نفي الفضيلة وخص الوقت بالاخر ونحن لا نقول بالتفصيل اصلا ثم ان مخصص الوقت بالاول لو قال بصيرورة الصلوة مثلا قضاء بمضي اول الوقت ورد عليه مضافا الى ما سبق ان غاية ما ثبت من الدليلين المخرجين للخطابات عن ظواهرها انما هو الضيق في الصلوة ونحوها حصرا واما اجزاؤها فلا مضافا الى ان هذا القول يلازم نفي وجوب الواجب الفوري كالحج اذ لو كان مجرد عدم جواز التاخير مستلزما لصيرورة العمل قضاء لم يوجد واجب فوري اذ في كل الواجبات الفورية لا يجوز التاخير **احتج** المخصص بالاخر بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير وهو خلاف الاتفاق **وفيه اولا** ان هذا يتم في مقابل المخصص بالاول لا مط وثانيا ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان اريد به نفي مطلق حصول الاثم حتى الذي يتعقبه عفو حتمي فمم وان اريد به حصول الاثم الذي لا يتعقبه عفو حتمي فمسلم ولا يضرنا **ثم اعلم** انه على المختار من جواز الفضلة في الوقت قيل ببدلية العزم والمش على عدم البدلية والمراد منه ان المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع الى ضيق زمان الفعل مخير بين ان ياتي بالفعل في ذلك الجزء وبين العزم بان ياتي به في الجزء الثاني لا بمعنى انه بعد فعل الصلوة من هذا الزمان مخير بين الامرين بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على اتيانه في ثانيه نعم يكفيه عزم واحد مستمر من اول الوقت الى اخره ويكون الامتثال ح واحدا ولو ذهل او غفل عن العزم الاول ثم التفت وجب عليه احد الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل مجددا وهكذا الى اخر الوقت كلما ذهل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات او الاشتغال بالعمل ويكون ح امتثالات متعددة بالنسبة الى العزم ولو ترك العزم في تلك الالتفاتات المجددة كان عليه عقابات عديدة ولو عزم عزما مستمرا على الترك ففي كونه اثما واحدا او متعددا وجهان واما على القول بعدم بدلية العزم فلا يترتب تلك الثمرات **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاعتباري واللفظي عدم لزوم العزم عينا ولا تخييرا فالاصل مع المشهور لكن الدليل ربما يقتضي بقول به غير المشهور فان التكليف الشرعي بالحصر العقلي منحصر في اربعة اقسام لان المكلف اما قادر على اتيان المامور به المطلوب منه ظاهرا ام لا فان كان قادرا واتى به فهو حقيقي وان لم يات به فهو ابتلائي سازج كتكليف الكافر وان لم يكن قادرا ولكن توطن نفسه على العمل فهو توطيني مشوب وان لم يوطن نفسه فهو ابتلائي توطيني فالحاصل ان المكلف اما قادر ام لا وعلى الاول اما ياتي بالفعل ام لا وعلى الاخر اما يوطن نفسه على الفعل ام لا ولكل من الاقسام الاربعة اسم من تلك الاسامي الاربعة فح نقول على بدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكليف بالنسبة الى من فاجاه الموت في وسط الوقت من دون اتيانه بالفعل وبالعزم تكليفا ابتلائيا سازجا لانه كان في اول الوقت مامورا باحد الامرين وقادرا عليه وتركهما اختيارا فلم يات باصل

في الواجب الموسع

الفعل ولا بالتوطين واما على القول بعدم بدليته فلا عقاب على ترك اصل الفعل كما هو باتفاق الطرفين ولا على ترك احد الامرين كما يقول هذا
القايل فخرج ذلك القسم من التكليف بالصلوة عن الامتثال الا بعزل اذ ليس هو تكليفا حقيقيا لا منزلم بات بالفعل ولا ابتلاء بيانا سانجا الا انه
ليس معاقبا على ترك الفعل ولا توطينا مثوبا لانه ترك التوطين فان قلت لا تكليف حتى يندرج في احد الاقسام اذ عدم البقاء الى اخر
الوقت كاشف عن عدم وجوب التكليف في الواقع قلنا نفى التكليف لمن فاجاه الموت في اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مكلف قطعا
نلو اتى بالفعل ثم مات فجاءة في اثناء الوقت كان اتيا بالواجب ممتثلا له مرضيا فالى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى
اخر الوقت ويرجع ذلك الى القول بان الواجب مراعى كما قال به بعض من نفى الفضلة في الوقت فان قلت هذا الدليل اخص من المدعى لانه
يثبت وجوب العزم اذا مات في اثناء الوقت فجاءة لا اذا بقي لشرائط التكليف الى اخر الوقت بالواجب وتركه عصيانا قلنا يتم الامر في
الثاني بالاجماع المركب فان قلت نقول في الثاني بعدم وجوب العزم للاصل ويتم الامر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركب قلنا
اجماعنا المركب اقوى لانه معتضد بالدليل العقلي الاجتهادي وضميمة اجماعك هو الاصل الفقاهتي والحاصل ان غرضنا من هذا الدليل
اثبات وجوب العزم في الجملة اما عينا واما بدلا لا اثبات خصوص البدلية فيبطل قول من ينكر الوجوب مطلقا ثم انه قد يستدل على وجوب العزم بان

اصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده

هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه
بحسب الاقوال المحققة او المحتملة والضد الذي

في الواجب الموسع

الفعل في الخارج وفي صورة العلم لعدم الفعل على الترك بل نقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع علمه بانه لا يفعل كما انه اهدى من
الطبيب فانه ربما يقول مع علمه بعدم عمل المريض به ان شرب الدواء الفلاني نافع لك وانما يريد اظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم على الاطلاق
في بعض المقامات من هذا الباب فان قلت انا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر بشراء اللحم ووسع له الوقت طول النهار الى الليل وعلم
انه لا يقدر عليه بعد نصف النهار لكان مذموما عند العقلاء بل لو وسع له شهرا وعلم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخر من الشهر الذي
بضده هذا الامر القبيح من الحكيم قلنا لما كان الاوامر العرفية توصليات غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب بعده قبيحا للقطع
بعدم حصول الغرض وكل اوامر الشرع اذ قد يكون فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض وهو اعلام المكلف بحسنه حتى لو لم يبق له

هو الشئ الوجودي المنافي للشئ قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه وقد يتوهم ان مرجعهما واحد على الضد

ح ان توقف الاستدلال انه ترك الضد واجب من باب المقدمة وكل واجب يحرم تركه وكذا رد الراد على هذا الاستدلال بمنع وجوب المقدمة او منع المقدمية لا من جهة عدم ارتباط الدليل بالمدعى مع كونه اسهل واحسن اذ هو شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي تحريم والنهي عنه مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عبثا اذ مقابل الامر اي ترك الصلوة مثلا هو عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة عنه فالتعرض لما هو اللازم جزما والنزاع فيه تطويل بلا طائل عن وجيه **او يجاب** بان النسبة بين الضد من حيث المقدمية وان كان عموما وخصوصا مطلقا لما كانت النسبة من حيث القول في المسئلتين هو النسبة بين الجزئي فتعرض للمسئلتين معا واما كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي النسبة بين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد منه بوجوب المقدمة ويقول هنا بان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما قاله السلطان ويمكن ان يقول احد منه بعدم وجوب المقدمة وهنا بالاقتضاء لقوله بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول احد بوجوب مقدمة الواجب وباقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص لقوله هنا بالمقدمية وهناك بوجوب مقدمة الواجب وعدم جواز اختلاف المتلازمين حكما **المقدمة الثانية** في بيان اختلافات واقوال المسئلة **فاعلم** انه قد يطلق الضد هو عبارة عن الشئ الوجودي المنافي للشئ ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه **فيكون** هنا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد لا بعينه او بماهية الضد فمرجعه الى النهي عن كل الاضداد الوجودية فكانه قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد فكما ان مفاد الاول هو النهي عن كل الاضداد فكذا هنا فهما واحد معنى **وفيه** كلام ستعرفه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به اما الكف او ترك المامور به بل هو حقيقة في كل تلك المقام الا الحوان الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونها وجوديات واما الاخير بالمعنى الاخير فمجاز لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية لان ما وضع للضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق المنافي للشئ الشامل للضد والنقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق الضد على الترك بعد ارتكاب ذلك التجوز حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد واريد منه خصوص الترك لمشابهة فعل الضد الذي هو وجودي في كل منهما منافيا للمامور به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كل المنافي وهنا فرد منه وهو الترك وقد يحتمل ان يكون العلاقة المجاورة لمجاورة ترك الشئ مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المجاورين على الاخر من باب جرى الميزاب **وفيه** ان صحة كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا ثم هذا في المحسوسين كالمثال المذكور صحيح وفي غيره لم يثبت وعلى فرض صحته لا ريب فان ما ذكرناه اقرب الى فهم العرف فيفهمون من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهمون من زيد اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعدد علايق المجاز فالاخذ بالاقرب اولى **واما** الاقوال في الضد العام نفي العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير عين الاقتضاء العقلي في الضد العام وفاقا حكم العقل على عدم جواز الترك بالحكم الاصلي المستلزم للعقاب وانما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالدلالة اللفظية فمنهم من انكرها بانتفائها كالمقصود ومنهم من اثبتها واسناد القول بالانكار مطلقا حتى عقلا الى السيد سهو واما الضد الخاص **ففيه** الاقوال الاربعة السابقة مضافا الى القول بعدم الامر بالضد والى القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا وانكار اقتضاء الامر بالضد وانكار اقتضاء النهي التبعي والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع فهل النزاع فيما كان الضد والمامور به موسعين بحيث يجوز في زمان من الوقت تركهما معا ام في المضيقين ام في المختلفين ام في مطلق الضد ومطلق المامور به صرح بعض تبعا للبعض بان النزاع فيما كان وقت المامور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد وفعل الصلوة في سعة الوقت واما في الموسعين فيختار ايهما شاء وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدمه **وقد يفصل** في المقام ويقال ان الفعلين اما كلاهما من حقوق الله او من حقوق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما فالترجيح له مطلقا ومع سعتهما فالتخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حقوق الله او من حقوق الناس فالتخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحقوق الناس الا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع يعم كل الاقسام لوجوه **الاول** ان استدلالهم على الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب يدل على تعميم النزاع اذ كون محل الترك مقدمة لا يختص بصورة كون المامور به مضيقا والضد موسعا الا ان مقدمة المامور به المضيق الفوري ترك الضد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد فورا او مقدمة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان ترك الضد واجبا على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة لكان واجبا مضيقا في القسم الاول وموسعا في الاخير ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الوجوب على التقديرين وليس استدلالهم العقلي على الاقتضاء على ما ستعرفه ايضا لا يختص بالصورة المذكورة الا ان العقل في الصورة المذكورة يلزم الترك والنهي عنه فورا وفي الموسعين موسعا **الثاني** انا نقطع بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهي عن الضد ان كان الامر فوريا والضد موسعا ولا يدل عليه ان كان غير ذلك من الصور كالموسعين ونزاعهم هنا اعم من اللفظي وغيره كما مر **الثالث** ان القوم استدلوا في بحث الفور على اقتضاء الامر بانه يقتضي النهي عن ضده والنهي يقتضي الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الامر ولو كان محل النزاع فيما نحن فيه منحصرا فيما اذا كان الامر فوريا ومضيقا لما ذلك الاستدلال وورد ما اورد على ذلك بتوقف دلالة الامر على النهي عن الضد على كونه للفور وكونه للفور يتوقف على دلالة الامر على النهي عن الضد

الغلم اي الكف وترك المامور به وكلها حقيقة الا الاخير على الاخير فمجاز لكونه عدميا صرفا وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او المشابهة

في الضد

مع انه يجب احد من القوم عن ذلك الاستدلال في ذلك المبحث بلزوم التقدم ومنا كاشف عن اعتبار النزاع هنا العكس وورود الدور ولكن الحق ان هذا مؤيد لا دليل اذ غاية ما في الباب بطلان دليلهم هذا من وجه اخر **وقد يتمسك** في التعميم باطلاق كلمات العلماء في عنواناتهم وفيه ان التصريح بعض كالشهيد الثاني على الاختصاص والظاهر نقله ذلك عن جماعة ثم الظاهر ان الداعي لمن جعل النزاع في الصورة المخصوصة هو اختصاص الثمرة بتلك الصورة وفيه ان اختصاص النزاع بها فان ديدنهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة ايضا كنزاعهم في كون الامر للوجوب فان ثمرة النزاع هناك انما هي في صورة التجرد عن القرينة مع ان نزاعهم في الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقدمة الرابعة** في بيان مقدمية ترك الضد لفعل الضد وعكسه فالجمهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومذهب الكعبي التوقف من الطرفين ومذهب سلطان العلماء عدم التوقف من الطرفين والاظهر الاول لنا على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فلا بد من امتناع الاجتماع هو العقل القاطع اذ الضد هو الامر الوجودي المنافي للشئ في الوجود فلا محالة يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر توقفا عقليا وليس من باب الملازمة بحيث يكون ترك الضد ملازما لفعل الاخر من باب الاتفاق وليسا ايضا من باب المتلازمين عقلا بالعرض كالمعلولين لعلة واحدة فان امتناع انفكاك احدهما عن الاخر نشأ عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فلولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه ذاتي لا عرضي **واما ابطال** توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمة وهي ان ههنا بحثين كلاميين **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كونين من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اختلفوا** في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركة هل هو سكونات عديدة لا بد ان يوجد السكون في كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد ام هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده اولا ولا يحتاج الى الايجاد ثانيا **وثانيهما** انه على القول الثاني اي القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى المؤثر ويبقى في كل آن من ذلك الزمان الطويل فيحصل في كل آن تاثير الموجود بعد ايجاده لاحتياجه الى العلة الموجدة بل يكون العلة الموجدة اولا هي المبقية ايضا ولا يحتاج الى تعدد العلة لا للايجاد ولا للابقاء **اذا** عرفت ذلك **فاعلم** انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات بل هو في كل آن له موجد للشئ كما على القول الاول او مبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث لا يحتاج في ترك بعض الافعال الى فعل اخر **اذا** عرفت ذلك **فنقول** فساد القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القولين الاولين فذلك القول في بادي النظر لا يخ عن وجه لكن بعد التامل يظهر فساده ايضا اذ لا ريب في ان وجود الشئ موقوف على وجود علته التامة التي هي وجود المقتضيات وانتفاء الموانع ولا ريب ايضا في ان انعدام الشئ يتوقف على انعدام الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء انعدم جميع اجزاء العلة التامة ام بعضها فمتى انعدم كل الاجزاء او بعضها انعدم المعلول فانعدام كل الامرين علة تامة لانعدام المعلول واما الوجود فعلته التامة هي اجتماع كل اجزاء العلة لا غير والسر في ذلك انه لو كان علة انعدام المعلول هي انعدام مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود اجتماع مجموع اجزاء العلة لزم الواسطة بين الموجود والمعدوم فيما اذا انتفى بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول موجودا ولا معدوما لان علة الوجود هي وجود كل اجزاء العلة وهو غير حاصل وعلة العدم هي انعدام كل الاجزاء بالفرض وهو غير حاصل ايضا فاذا لم يكن شئ من علتي الوجود والعدم موجودا لزم ان لا يكون الشئ موجودا ولا معدوما وهو صحيح للزوم ارتفاع النقيضين فالواسطة غير معقولة فلا بد ان يكون علة الوجود وجود كل الاجزاء لا غير وعلة العدم انعدام كل الاجزاء او بعضها بعد ظهور هذا ان علة الوجود هي اجتماع كل الاجزاء فقط فقد ظهر مما ذكرنا ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انعدام الجزء الاول من اجزاء العلة ولا يكون انعدام الاجزاء الباقية مؤثرا في انعدام المعلول والا لزم اعدام المعدوم وتحصيل الحاصل اذا عرفت ذلك فنقول ان ترك الصلوة التي هي ضد لازالة النجاسة وانعدامها يحصل بانعدام اجزاء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فان من فعل الصلوة لا بد ان يريدها قبلها واذا انتفت تلك الارادة وحصل عدم الارادة انتفت الصلوة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندة الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا لو لم يكن ملتفتا الى فعل الصلوة **فان قلت** ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلوة وفعل ضدها اعني ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء الارادة ينعدم الصلوة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلوة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلوة وفعل الضد مانع فوجود فعل الضد يستلزم انتفاء الصلوة لان عدمه جزء العلة التامة للصلوة ولا ريب في ان المكلف حين عدم ارادة الصلوة لا محالة مشغول بفعل ضد على القولين الاولين فيكون عند ترك الصلوة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عند عدم ارادة الصلوة او عدم الالتفات اليها المقتضي للصلوة منتفيا وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلوة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمت ان انتفاء الصلوة مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون انتفاء الصلوة مستندا الى فعل الضد اي الى وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلوة **قلنا** لا ريب ان وجود الضد فرع عدم الارادة التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع استند ترك الضد الى انتفاء المقتضي لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية مدخلية في انعدام المعلول واما بما تقدم ان انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على

ترك كل فعل الا الاخر ظاهر انه يمكن له ترك احد الضدين مع ترك الاخر ولا يتوقف ترك احدهما على فعل الاخر واما على القولين

فيكون استعارة او المجاورة على البعد عرفي مع امكان اختصاصهما بالمحسوسين ومحل النزاع مطلق الضد والمامور به

وجوده ولا ريب في انه بمجرد تحقق ارادة فعل الضد ينعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادتي الضدين ضدان فيجر بارادة احدهما تحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند ترك الضد الاخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب ايضا في ان وجود الشرط مقدم على وجود المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة سبب لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن ترك الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته الحاصل من تحقق ارادة الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع لزم احد الامور اما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة احد الضدين انتفاء الاخر واما ان لا ينعدم المعلول الا عند وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو المقتضي والكل باطل سلمنا ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء الارادة المقتضي اعني الصارف لكن لا دليل ايضا على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل الضد مقدمة لترك الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ونحن في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا من يدعي المقدمية طلب الاثبات كالكعبي **ثم اعلم** ان هٰهنا كلامين واردين على المشهور **احدهما** انهم قالوا على القولين لا يكون الجسم خاليا عن فعل **وفيه** انه يمكن ان يجبر احد غيره على الحركة او السكون او الاجتماع او الافتراق فلا يكون فعل صادرا عن ذلك الشخص بل صادرا عن اجبر عليه فهو خال عن كل فعل ايضا كالقول الثالث الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف **وثانيهما** انهم قالوا على القول الثالث لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك **وفيه** انه ان اراد الكعبي من ان ترك الضد ترك احد الضدين لا ينفك عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك لترك مطلق الامر الاختياري تاثيرا كان كما على الاولين او اثر اختيارنا كما على القول الثالث فان من اوجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تاثير وفعل اصطلاحي بعد الايجاد الاول على ذلك القول لكنه لا يخرج عن الاختيار صادر عنه وهو قادر على تركه فلو كان مراد الكعبي من الامر الاختياري ذلك لاستوى الاقوال في التلازم بين ترك احد الضد وفعل الاخر ولم يصح هذا الجواب المبني على القول الثالث الا ان يقال ان الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم عنه مبني على ظاهر كلامه **فالاحسن** ان يرد في الجواب بانه ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه فالجواب ما اجاب القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري **فالجواب عنه** على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرناه على القولين الاولين فتدبر في المقام حتى لا يشتبه الامر **ثم ان** مرادنا من عدم مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثلا ما لو كان رجل شاب في الخلوة مع امراة حسناء محرمة عليه وغلب عليه الشهوة وليس مانع من المواقعة الا الخوف الالهي وكان خوفه وتقويه بحيث يضعف ساعة فساعة ويقوى الشهوة النفسانية ويريد المواقعة آنا فآنا حتى بلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لزال الخوف بالمرة وارتكب الزنا ولو خرج من عندها يتقوى خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه ويضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف عليه ترك الزنا الآن الصائر غير موجود بالفرض هذا في ترك الضد المحرم ويتصور هذا بعينه في ترك الضد الواجب **ثم اعلم** ان السلطان انكر المقدمية من الطرفين وقال كل من الطرفين من المقارنات الاتفاقية للاخر **واستدل** عليه ردا على الجمهور بان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل الضد لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال اما بيان الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما للفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي هو سبب وعلة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة لترك الاخر لاجل الاولوية الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور والمحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ردا على الجمهور دفعا للدور الحاصل من الاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مانعا لفعل الاخر من البديهيات وكون وجود الشيء موقوفا على انتفاء المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضروريات ان منشأ الاولوية اما السببية والعلية او مجرد الاستلزام والاخصية للقطع بانتفاء امر ثالث قابل للاولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين لان السبب ما يتوقف على وجوده وجود المسبب وعلى عدمه عدمه فاللازم من سببية فعل الضد للترك ان يتحقق الترك موقوفا على تحقق فعل الضد وكذا انعدام الترك وتبدله بالوجود موقوفا على عدم فعل الضد فيلزم من الاول مقدمية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بعلية فعل الضد يستلزم التوقف من الطرفين وان يستلزم نحو ذلك التوقف من الطرفين الدور والتوقف من الطرفين مخالف لمذهب الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان مشروطا فعل الضد لانه في المعنى انتفاء لمانع الشيء الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد الاخر نظرا الى امتناع اجتماع الضدين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدم فعل الضد عكس ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك بحيث يلزم من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد لترك الاخر فرد الكعبي فالاولوية فاسدة وان كان منشأ الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاعمية غير مناسبة للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية والاستلزام **ففيه** ان لازم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكل وان انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك واضح بالضرورة مع انه لو كان الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب لان كون عدم الشرط وعدم الجزء

وعدم انتفاء

على الاصح لعم تما اذا كان الضد والمامور به موسعين او مضيقين او مختلفين كما يشهد به استدلالهم وكون نزاعهم اعم من اللفظي ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر اذ من المحال اجتماع الشيء مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان ام لا

وعدم انتفاء المانع مستلزما لعدم المشروط ولعدم الكل والشيء ضروري فيلزم ان يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث لو لم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فيتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المستفادة من الاستلزام ويتوقف وجود المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط فيلزم الحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف على وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب فلا بد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في اخويه بالتقرير المذكور فيحصر المقدمات في الاسباب وهو بديهي الفساد على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور على ذلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان ترك كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد وترك ضد من تلك الاضداد لا يتوقف الضد على وجود الضد المعين الخاص حتى ذلك مغاير لفعل ضد ما **وفيه نظر** لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد وفرد منها وكل فرد يتصور لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد ففي الحقيقة هذا دور مضمر ففعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما وفعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد وذلك الفرد هو الضد الخاص الموقوف على ترك الضد **وعندي** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فقد ظهر** مما ذكرنا ان الدور لازم بعد تسليم التوقف من الطرفين فان الدور لازم على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها اتفاقا فان الجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك دائما فلو توقف الترك على الفعل ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور باختلاف الجهتين لان الخروج موقوف على ترك الزنا في حال الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الخروج بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشي من خوف الله سبحانه فانه لو اتفق بالمراة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض فيمتنع الترك في تلك الحالة نعم ترك الزنا بعد ساعة لو لم يكن الخروج في هذه الساعة لكان الزنا محققا هذا الترك موقوف على الخروج واين هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج **والحاصل** ان الترك الاول مقدمة للخروج والخروج مقدمة للترك الثاني اي الترك بعد ساعة فلا دور **ثم ان** الكعبي ان اراد من مقدمية الفعل للترك ومقدمية الترك للفعل الآني منهما فلا مجال عن الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر بالتقرير الذي ذكرناه في ذلك المثال القابل لاجرائه في كل مقام فلا دور فتدبر **فان قلت** الحق عدم التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لانك قلت ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته مشروط بعدم ارادة الاخر لان ارادتي الضدين ضدان فيكون فعل الضد مشروطا ومستندا الى عدم الداعي الى فعل الاخر اعني عدم ارادته الذي هو تام لترك الاخر وشرط لحصول فعل ذلك الضد فهما اعني فعل الضد مع ترك الاخر متلازمان ومشتركان في المقدمية اعني عدم ارادة الضد الاخر فيكون ترك الضد مستندا الى عدم ارادته الذي هو علة تامة له وكذا فعل الضد الاخر مستندا الى عدم ارادة الاخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى شرطه اعني عدم ارادة الاخر المستلزم لترك الاخر ولا يحتاج استناد الفعل الى الترك المعلول لعدم الارادة الذي هو شرط للفعل فلا يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الاخر الذي هو علة تامة لترك الاخر والظاهر ان الداعي الى قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر هو استلزام فعل الضد لترك الاخر لامتناع اجتماع المتضادين وانت خبير بان التوقف لا يستلزم الاستلزام ولا الاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد يوجد العكس كمعلولي العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول **قلنا** ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته توقفا طبعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك في المقدمية وعدم احتياج فعل الضد الى الداعي لما امكن فعل الضد الا مع ترك الاخر **والحاصل** ان المقدمة ما يمتنع وجود الشيء قبلها وهٰهنا نجد بداهة ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه فعل الاخر الا اذا وجد عدم ارادة ذلك وان وجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الاخر وهو بديهي **المقدمة الخامسة** في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه **فاعلم** ان هنا اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولي علة واحدة او كان احدهما علة والاخر معلولا وبين ما كان التلازم فيه من باب المضايفة ففي الاولين لا يجوز الاختلاف في الحكم وفي الاخير يجوز وهو لصاحب ... ونفي الجواز المطلق للكعبي ولازمهما عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطبيعة معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولاه ولازمهما ايضا دلالة النهي في العبادة على الفساد انه نقل بقضاء العرف بان الفرد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا لو امر المكلف بقتل كافر فقصر بضربة وقتل مسلما وكافرا ولازمهما ان لا يكون احدهما واجبا والاخر محرما فاما كلاهما واجبان او محرمان ولازم الكعبي خاصة انه لو ترك الزنا في شرب الخمر او قتل مسلم لكان كلاهما واجبين او محرمين واما على مذهب صاحب ... فلا اذ ليس شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العلة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولا مع معلولي علة واحدة اذ علة ترك الزنا الصارف وهو ليس علة لشرب الخمر **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين دون الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك **بيانه** انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وخذ البواقي وهي عشرة ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا والاخر

وعدم احتياج الباقي الى المؤثر لم نقل بكفاية وجود الصارف في استناد الترك اليه فتكون المفارقة اتفاقية وان المعيار في جواز اختلاف

مستحبا والاخر مباحا او يكون احدهما مباحا والاخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما واجبا والاخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه ففي الستة الاولى لما كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يمكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز **ثم اعلم** انا حكمنا بعدم الجواز اذا لم يمكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشيا عن عدم قدرة المكلف كما لو راى النجاسة في المسجد وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة الا ان ضاق وقت الصلوة فلا يمكن الامتثال بهما لكن هذا الامتناع عرضي ناش عن ضيق الوقت فحكم ح بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة **ثم اعلم** ان ما قلنا من عدم الجواز في الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولية انما هو اذا لم يكن الامتناع والتلازم ناشيا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار فالمرجح الحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في كل الصور العشرة فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر يجوز ان يكون ترك الزنا واجبا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة فحاصل التفصيل هو التفصيل بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحب لم تفهما يجوز الاختلاف بجوزه من غير فرق بين اقسام التلازم وفيما لا يجوز نقول بعدم الجواز من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الكعبي نفى المباح والمنقول عنه في ذلك امران **احدهما** ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه اولا** منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده ومنع كون المباح مقدمة له والشاهد عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح بناء على القول الثالث في المقدمة الرابعة واما على القولين الاولين وعلى القول الثاني انه اذا كان مراد الكعبي من الفعل مطلق الامر الاختياري فعدم تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقارنات الاتفاقية وليس لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير **وثانيا** ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد التسليم انما هو توقفه على فعل ضد ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا في ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلا يلزم منه ذلك انتفاء المباح راسا فالذي هو واجب من باب المقدمة كلي فعل الضد لا المباح فان وجوب المباح ح وجوب عقلي وتخيير عقلي وليس المراد من وجوب المباح ذلك **وثالثا** منع وجوب المقدمة راسا بعد تسليم المقدمية **ورابعا** ان غاية ما ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون ما هو مباح بالذات واجبا بالعرض لا ان لا يكون مباح اصلا **والثاني** من الامرين يمكن تقريره بوجهين **احدهما** ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكونان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل المباح واجبا **وفيه** اولا ان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والاخر واجبا كما مر فان ذلك من احد الستة التي حكمنا بجوازه لامكان الامتثال بهما معا مضافا الى ان لو ترك الحرام كالزنا في ضمن الحرام كشرب الخمر بسوء اختياره فقد جوزنا الاختلاف ح في كل الصور العشرة بل يمكن الجواب عن ذلك وان اغمضنا عما ذكر لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام ولاهما معلولا لعلة واحدة يجوز الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب الكعبي ثانيها ان الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في ضمن المندوب او الواجب فيكون المباح اذن واجبا تخييرا لا عينيا والظ ان مراده هو الاخير **وفيه نظر والثاني** من الوجهين ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه** زيادة على الايرادين المتقدمين في التقرير الاول ايراد بين هنا ايضا ان الصغرى اعني كون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ممنوع اذ قد يكون خاليا عن كل فعل كما على القول الثالث في المقدمة الرابعة المراد من الفعل مطلق الامر الاختياري فظهر مما مر بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور واما بطلان قول صاحب لم ره بانا طلاق الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال لا وجه له فتدبر في المقام حتى لا يختلط عليك الامر **المقدمة السادسة** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في التذكرة واخويه والظهار فلو علق احد هذه على فعل الواجب فصلى احد في سعة الوقت تاركا لازالة النجاسة **فان قلنا** بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه مع اقتضاء النهي فساد العبادة لم يكن هذا الشخص اتيا بالواجب **وان قلنا** بعدم الاقتضاء اصلا او بالاقتضاء النهي كان اتيا بالواجب وكذا لو قال لزوجته انت طالق ان كنت مجرما في الظاهر اي فصلت احدهن في سعة الوقت تاركة للواجب الفوري **فان قلنا** باقتضاء الامر النهي عن الضد تعلق الظهار والا فلا من الضد الحاصل اما ان قلنا باقتضاء الامر النهي فلان الاتيان بالضد اثم عبادة ومعاملة **وان قلنا** بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرهما من الاقوال فيه التوابع **وقد يتوهم** جريان الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضاء عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد **وفيه** انه ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكان الصلوة باطلة بالاطلاق لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق واجماع اخر على ان الصلوة مامور بها في صورة الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر بالموسع حين الامر بالمضيق قطعيا وبقاء الامر بالمضيق ح ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا اصدار الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر **واما الصورة** الثانية فلا تجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر اما ان يقال ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق او يقال ان الامر بالمضيق ح امر ندبي او غير ذلك في تلك الحالة الى حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق **واما الصورة الثالثة** فلا تجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد

لزوم

المتلازمين في الحكم التفصيل بين الاحكام لا الاقسام ولا الاطلاق الحكم باحد الطرفين فلما لم يمكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها او احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما لم يجز الاختلاف والا جاز كما في الصور الست لا خرنا الدليل على ما ذكر حكم العقل الفاقد للنعم لو كان الامتثال والتلازم ناشيا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال

لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب في ان التاويل في الظن او الجمع طرح الامر المضيق بحمله على الندب او على عدم الفور وحكم بصحة الموسع **واما الصورة الرابعة** فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء مقتضيا عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ بالمضيق فيكون الصلوة ح فاسدة **فان قلت** في الصورة الثانية نحكم بفساد الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة ح **قلنا** ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نحن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب **وحاصل الجواب** ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون الظهرين موسعين ان جعلنا الدلوك انحراف الشمس عن وسط النهار لا الدلوك عند الغروب سواء كان الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية فيكون وقت العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكونان موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك دلوك الغروب فالاية ساكتة عن حكم الظهرين وعلى اي حال فالاية الشريفة اما في بيان وقت الصلوات الاربع او في بيان صحة الصلوة الاربع لم في بيان وقت خصوص العشائين ولا ريب ان وقت تلك الصلوة موسع حتى اذا جعلنا الدلوك دلوك الغروب والغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار العمل ايضا ولعل المراد من كون وقت العشائين ح مضيقا انما هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي **اذا عرفت** ذلك فنقول اذا ذكرت صلوة فائتة فمقتضاها نحو معارض للاية الشريفة على كل المعاني ان افاد قوله هذا فورية القضاء والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه متصادقان فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء الموسع ويصدق الروايات فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن هو في الوقت ولا قضاء عليه وفي مادة الاجتماع الاية حاكمة ظنا بوجوب الاداء والروايات حاكمة بفورية القضاء ظنا والعقل حاكم بزعم الخصم بعدم امكان اجتماع هذين الخطابين وبانه لا بد من طرح احدهما فلا بد اما من رفع الامر بالموسع وابقاء وجوب القضاء فورا بحاله واما من منع فورية القضاء بعد عدم امكان رفع اصل وجوبه فيكونان ح موسعين ولا يرتفع شيء من الامرين وح فللمستدل ان يقول ان بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي فرضا او وقوعا والشك انما هو في بقاء فوريته الثابتة بدليل ظني المعارض مع الامر الموسع بالاداء الثابت بدليل ظني ايضا واذا تعارض فورية القضاء مع نفس الامر الموسع بالاداء الثابتين بالدليل الظني وتساقطا كان وجوب اصل القضاء ثابتا ويشك في انه هل يرتفع لاجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء فاصالة الفورية تقتضي فساد الاداء للشك في الامر به اما الامر بالقضاء في الجملة فهو ثابت لاستصحاب الحال وقاعدة الاشتغال تثبت في الامرين الظنيين وجواز الثمرة في مثل تلك الصورة وان كان بضميمة اصالة الفساد نعم لو كان بعد التعارض اصل وجوب القضاء مشكوكا كاصل وجوب الاداء فلا تجري الثمرة **ثم اعلم** ان هذا الايراد مع جواز جريانه في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود الشك البدوي الذي يحصل القطع بعده فكل من الدليلين يفيد القطع واحد بعد متعارض لقطعيا بهذا المعنى هذا كله اذا كان القول باقتضاء الامر عدم الامر بالضد مستندا الى القبح العقلي واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر بلفظه يدل على نفي ضده عن مامور به وان كان العقل لا يابى من الامرين فيتصور على ذلك القول الصور الاربعة وكلها صحيح معقول حتى القطعيين لانه ح يكون لفظ بازالة النجاسة لا على ان الصلوة ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلوة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان واحد فيصير هذا قرينة على ان الظ من كل من الامرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين لكن ترتب الثمرة المذكورة اعني فساد الموسع مط ممنوع ايضا بل يكون كلاهما صحيحا لانه معترف بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي صرفنا الامرين عن ظاهرهما وعملنا بكل من الامرين وحكمنا بالصحة من الطرفين واما الصور الاخر على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق ثم ان الايراد المذكور يرد ايضا على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص هي فساد الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد طابق النعل بالنعل **المقدمة السابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا مخالف للاصل البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولاصالة صحة الضد الناشي عن اطلاق الامر ولاصالة توقيفية الالفاظ اذ قد ثبت دلالة الامر بالشيء على وجوب ذلك الشيء واما دلالته على النهي عن ضده فيتوقف على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم النقل لتوقف الوضع الى الضد حتى يصح للفظ الدلالة على النهي عنه وعلمنا بهذا الاصل لكان هنا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كان الدلالة على النهي عن الضد تضمنا ام التزاما ولو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بتعدد العقاب فتسميته بالعينية لا معنى له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر بالشيء فيجيء عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلا جا مخالفة الاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل وسكوته عن ذلك وعدم حكمه بشيء ولا اثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشية عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل او لفظا فهو مخالف لاصالة صحة الضد ولاصالة توقيفية الالفاظ وان قلنا انه يقتضي النهي عن ضده تبعا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم اتيان المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما ان ذلك مبني هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا لا اصلا ولا تبعا ولا عقلا ولا لفظا فهو موافق للاصل من كل جهة صار قول السلطان ره موافقا للاصل بمعنى انه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضائه النهي التبعي ثم بعد ذلك القول باقتضائه عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي اخس المراتب من حيث الاصل واما الضد العام فالقول بالدلالة العقلية فقط منه اصل بالنسبة الى سائر الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمنا ام التزاما اذ هؤلاء لا يسلمون الدلالة العقلية التي هي اتفاقية ويدعون زيادة على ذلك دلالة اللفظ الى عليها **اذا تمهد** تلك المقدمات فهنا مقامات **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية مما لا ينبغي بل يهون نسبة انكارها الى السيد سهو بل غرض السيد انكار الدلالة اللفظية واما القول بالعينية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه متحد مفهوما ومصداقا كالمترادفين او مصداقا فقط كالمتساويين لا ولبسا يتحدان لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما تلازما في الارادة عرفا من اراد

الثمرة في موارد جريان الثمرة وعدمها

في الضد العام

بالاختيار جاز الاختلاف حتى ملو ترك الزنا واجبا والشرب حراما ومن هنا اندفع نفي الكعبي المباح معللا في احد النقلين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بلا
تقريبه كالتعليل بالمقدمية ثم اقوال الضدّ العام اربعة لعينيه والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو وفاق حتى من المرتضى واما الانكار المطلق فلعله سهو واقوال الخاص سبعة
الاربعة وعدم الامر بالضد وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الآخر والانكار المطلق واقتضاء النهي التبعي وتظهر ثمرة النزاع في مثل النذر والظهار وفيهما نظر وتفصيل بالنسبة الى
الامرين هل هما قطعيان ام ظنيان مختلفان والثمرة انما تتم في بعض هذه الصور بضميمة مقدمة خارجية نتايج ... ضمن شرب الخمر اختيار الحاكم ترك الزنا

اما الاول فلانه لا شبهة في تعدد مفهوم الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني** فلانه لعدم ارادة الآخر وفهم من احدهما الآخر والكل بطل
لا ريب في اختلاف مصداقهما فان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بل بوجودين بالوجدان
واما **الثالث** فلان كون كل شيء بالمطابقة دون الآخر لا يستلزم عينيتهما ولا لزوم احدهما على الآخر واما **الرابع** فهو حسن لكن الالتزام لا مطابقة
وعينية **استدل القائل بالعينية** بانه لو لم يكن عينه لكان اما مثلا او ضدا او خلافا واللازم بط بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية وهي الذاتيات ام لا فان تساويا فيهما فمثلان كسوادين والا فان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما
فهما ضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الآخر لان من حكم الخلافين جواز اجتماع كل مع ضد

[illegible]

ثم القول بان الامر يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما مخالف للاصل من جهة اصالة البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد واصالة صحة الضد الناشئة
عن اطلاق الامر به واصالة توقيفية الالفاظ مع التأييد باصالة عدم النقل الواضح لمن المنافاة وهكذا ملاحظة الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر نتايج

الناقض من باب دلالة الاشارة المستفادة من الامر بالمضيق بالتشهد الى وجوب المقدمة وثانيا بان المستفاد من الامر انما هو الرخصة في الفعل وصحته الى جزئه
عند اتيانه ومحبوبيته ولكن ثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للمخالفة واما نفي الصحة التي فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون الضد صحيحا
الا ان يقال ان الفعل الثابت هو دلالة اللفظ على الرخصة منفية واما نفي الرخصة في الواقع فوجودها مشكوك فيه فنقول ان صحة الصلوة مثلا موجودة
بدلالة الامر واذا ثبتت الصحة ثبتت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب **فان قلت** لا شك في الرخصة فالاصل عدمها واذا ثبت عدمها
في الواقع فلا يوجد الصحة ايضا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب ضميمة لا لدلالة اللفظ التي هي دليل اجتهادي واجماعكم دليل ضميمة الاصل وهو
فقاهي فاجماعنا اقوى الرابع ان ... ان المولى من اهل العرف لو امر عبده بشراء اللحم في هذا اليوم ثم قال اسقني ماء معجلا فامتثل العبد الثاني وشرب اللحم
فقال اسقني لم يكن معاقبا الا على ترك الامتثال بالشق الاول ويعد ممتثلا بالامر الموسع ويمكن الجواب عن الوجه الاول بعين ذلك الاجوبة وعن الثالث
اولا بان التعارض انما نشأ من الخارج وهو لا يبطل الاصل نفس الامر بالموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تمامية انما يتم اذا كانت العبادة

[illegible]

ثم الاظهر اقتضاء الامر النهي عن ضد العام عقلا كما هو واضح لفظا لكن التزاما بالمعنى الاعم للتبادر وعدما الضد الخاص فلا يقتضي الامر النهي عنه الا تبعا لان ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما ان مقدمة الواجب واجبة تبعا ولقد حصل لصاحب عثرات كثيرة اشرنا اليها في كتابنا الكبير فليراجع

فان قلت ان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد المضيق واجب فترك الضد واجب اذا كان واجبا كان فعله حراما سليمة عن المعارض قلنا ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مرهط من قولك مقدمة الواجب واجبة ان اردت منه الوجوب الاصلي المستلزم للعقاب على تركها بنفسها عند تركها فهو ممنوع فكيف يكون تركها حراما اصليا حتى يكون فعلها فاسدا ويكون عليها عقاب وان اردت منه الوجوب بالمعنى الذي ذكرنا فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم النهي الاصلي كما مر فان قلت فعل الضد مستلزم لترك المامور به وترك المامور به حرام اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وفيه ان الملازمة مسلمة لكن عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم اذ قد تقرر ان كون احدهما واجبا والاخر مباحا جائز ومما يخرج به قولة ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لامر ولا نهي عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بتلك الكيفية مضافا الى انا قلنا ان الاختلاف جائز مطلقا اذ كان من اختيار المكلف فيصح ان يكون احدهما حراما والاخر واجبا واما الجواب بان الملازمة مسلمة لكن ليس التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلولي العلة الواحدة فهو مبني على مذهب صاحب لا على مذهبنا فان قلت لو لم يكن الضد الموسع كالصلوة لما ومنها عند تضيق فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامرين المضيقين في قوله نعم لا يبطلوا في الامر الفوري كما قلنا ان ذلك على فرض تمامية لا يدل على النهي عن الضد بل على عدم الامر وفيه لو لم يكن منهيا لصح فعله ممنوع اذ لا ملازمة بينهما لامكان استناد البطلان الى عدم الامر الى النهي ثم اعلم ان صاحب ... قال في حواشي الكعبية ما حاصله ان ترك الحرام قد يكون مع الصارف اي عدم الارادة وقد يكون بدون الصارف وقال في رد المستدل على اقتضاء الامر النهي عن الضد بان الصارف لازم الوجود مستمر مع ترك الواجب فيرد عليه مطالبة الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام وكيف لا يجوز ترك الواجب ايضا بدون الصارف لا ان يقول ان الداعي في فعل الحرام موجود غالبا الميل النفس اليه فالصارف الذي هو عدمه يكون منتفيا مع ترك الحرام ومع ذلك قد يتحقق ترك الحرام خوفا منه سبحانه وتعالى وان لم يكن الصارف موجودا بخلاف الواجب فان الداعي فيه لم يكن موجودا غالبا العدم ميل الطبع اليه فالصارف مستمر الوجود مع تركه وفيه انه لا يتم كليا اذ قد يحصل او يوجد الميل الى فعل الواجب ايضا والارادة اليه ومع ذلك قد يتركه لدواع خارجية ايضا انه قال في رد المستدل بان الصارف لا مقتضاه ترك الواجب يكون حراما لان علة الحرام حرام نظرا الى قاعدة من حكم بوجوب المقدمة السببية ويرد عليه ان الصارف الذي هو عدم الداعي الذي هو شرط لوجوب الواجب يكون انتفاء للشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا ومستندا الى علة ... يكون الصارف علة الواجب فاسد من وجهين احدهما انا قد بينا في رد الاستدلال فاسد لا لزم على عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن له ولا لزم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة شرطا ام غيره مقارنا لانتفاء نفس العلة التامة وعلة لانتفاء العلة التامة ...

[illegible]

عرفوا المنطوق والمفهوم بتعاريف لا يسلم شيء منها من الخلل في عكس او طرد او لزوم واسطة احسنها ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ اولا والمنطوق ما عدا ذلك ويرد عليه دخول دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف نتائج

في بيان تعليق الامر على الشرط

قال قيل ان زيد البس بجالس ضاحك ونحوه ويشكل الامر في مفهوم الشرط كان جاءك زيد فاكرمه فان الشرط في مفهوم الشرط ان يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحدا كالمنطوق المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجئ فاعلم الشيء الذي له الحكم في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عن حكم غير مذكور فلم ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطاء من قال في ابتداء التبيان ان مفهوم الشرط ان جاءكم عادل فاقبلوا ولا تبينوا لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم ما قاله هو مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه غير الفاسق اعم من العادل لا العادل بخصوصه ويمكن الجواب بان الموضوع في مفهوم الشرط مختلف مع موضوع المنطوق فانه وان كان ذات الشخص واحدا لكنهما فيما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ فالقيد جزء الموضوع فاختلف ما له الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال لمفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة او المدلول اي الحكم يظهر من بعض الاول ومن بعض الاخير والظاهر انه لا قائل بكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المتبادر منهما ذلك لا الدلالة لان قولهم بقولون ان الدلالة منطوقية او الاثبات بياء النسبة دليل على انهما ليسا وصفين للدلالة لان اطلاق المفهوم والمنطوق وحملهما على الدلالة او الموضوع خلاف المصطلح فنقول ح ان لفظ ما في تعريف المنطوق لما كان عبارة عن الموضوع اي ما له المدلول او من الحكم اي المدلول وعلى الاول يحتمل معنيين الاول ان المنطوق موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق الثاني ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق وعلى الثاني يحتمل معنيين الاول ان المنطوق مدلول له حكم دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق والثاني ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول فاسد لانه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف للحكم وكذا الثاني والثالث لما ذكر مضافا في الثالث الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ على هذا المعنى يصير المعيار في الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان المعيار في الفرق كون ما له الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرناه بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شيء مما ذكر لكنه خلاف الظاهر من التعريف وما ذكرناه في تعريف المنطوق من الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم فهذا التعريف فاسد بل الذي ذكرناه ... فاسد لانه جعل المعيار في الفرق كون الموضوع مذكورا وعدمه وعلى ذلك يصير مفهوم الحصر في قولنا انما زيد عالم منطوقا اذ الموضوع في المفهوم ايضا هو زيد المذكور ...

[illegible]

وليس مفهوما في الاصطلاح والحاصل ان المعيار في المفهوم والمنطوق ما وجود الموضوع او عدمه او وجود الحكم وعدمه او وجودهما معا في المنطوق وعدم وجودهما
معا في المفهوم سواء وجد احدهما ام لم يوجد شيء منهما او وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم ولا يخرج شيء منهما عن الحد وثم المنطوق اما صريح
كما في الدلالة المطابقية او غير صريح كما في الالتزامية واما التضمنية فليست من الدلالة اللفظية حتى تدخل في المنطوق او المفهوم ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام المدلول
عليه بدلالة الاقتضاء او التنبيه والايماء او الاشارة والاولى جعل دلالة الاشارة كالتضمنية وفي جعل مثل اسد يرمي من المنطوق الصريح او من دلالة الاقتضاء وجهان ثم المفهوم
اما موافق او مخالف والاخير على اقسام كمفهوم الشرط والصفة اي المشتقات نتايج

ولا شرعا عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم كقوله ع كفر بعد قول الاعرابي
هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فعلم منه ان الوقاع علة لوجوب الكفارة اما عده كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عده كونه صريحا
فلعدم ذكر الحكم اي العلية في الكلام فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثاني** من القسمين الاولين اي ما لم يقصد فيه الدلالة بل يلزم من الكلام
بدون قصد المتكلم على ما هو المتعارف في المحاورات كدلالة الايتين على اقل الحمل فانه غير مقصود منهما بل المقصود من احديهما بيان تعب الام في الحمل والفصال
ومن الاخرى بيان اكثر مدة الفصال فهي دلالة الاشارة اما عده كونه مفهوما موافقا ام مخالفا فظ واما عدم التصريح فلعدم ذكر اقل الحمل فيهما وعده كونه مشهورا
ايضا **ثم انهم** عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لا بد ان يكون من الدلالات اللفظية لان المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو الدلالة
اللفظية ومدلول للفظ ولا ريب ان مدلول اللفظ لا بد ان يكون مقصودا منه واما في دلالة الاشارة كالايتين فلا تصدق اللفظ الا بحكم لا يدل على الحكم بل العقل
بواسطة ملاحظة اللفظ يحكم بذلك فهو من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلماتهم تناقض فالاولى اخراجها من اقسام المنطوق كالتضمن وايضا
مثل قولنا اسد يرمي ليس مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا بدلالة الاشارة اذا جعلناها من اقسام المنطوق ولا بدلالة التنبيه والايماء وهو ظ ولا
بدلالة الاقتضاء الظ من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه منحصر في مجاز الاعراب ومجاز الحذف وما يكون قرينة العقل فان الشرع ايضا قرينة عقلية
في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه عبارة عن دلالة المطابقة وهو ظاهر في المعنى الحقيقي لا المجازي فلا بد اذن من اخراج كلماتهم
عن ظواهرها اما بجعل مثل اسد يرمي داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا بالدلالة المطابقية الظاهرة وغيرها
بان يقال الصريح ما كان فيه الموضوع الحكم مذكورا بلفظ ظاهر اعم من ظاهر بحيث يشمل المجازات التي قرينتها لفظية فهي اذن منطوق صريح اما كونها
منطوقة فظ واما كونها صريحة فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابق وهو لا يسلم الا بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء وتوهما
ما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقلي اعم من العادي فان القرينة العادية اعني عدم اعتياد الرمي من الحيوان المفترس واعتياده
من الرجل الشجاع صارت سببا لحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا فظ واما كونه غير صريح فلعدم مذكوريته الرجل الشجاع
صريحا بنحو الحقيقة فاذن يؤخذ في تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الظاهر الحقيقي **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان
اللفظ دالا بالدلالة الاصلية على حكم اخر ثابتا بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافقة وطريق الاولوية والقياس بطريق
اولى ثم الاولوية انما تكون من المفهوم اذا استفيدت من اللفظ لا اذا استفيدت من العقل بواسطة ملاحظة اللفظ كما في رواية ابان في قطع الاصابع واما مخالف
وهو على اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة اي المشتقات كالسائمة والمعلوفة ولا يشمل الوصف النحوي كجاءني زيد الذي ضرب فانه مفهوم القيد ولا
مثل زيد عالم نعم جاءني رجل قائم من مفهوم الوصف ومفهوم القيد كالحال والتميز ونحوهما والنسبة بين الاخير وسابقه عموم من وجه كالحال المشتق
وصف وقيد وهذا اذا لم يدخل فانه قيد لا وصف ورجل قائم فانه وصف لا قيد ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او تقدم فيه ما كان حقه التاخير
نحو الامير زيد ومفهوم اللقب والمراد به اسماء الاعيان والظ دخول اسم المعنى كالمصدر فيه ايضا ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما اضرب في الدار ونحوه
فهو من مفهوم القيد لا يصطلح عندهم التسمية بمفهوم المكان ومفهوم العدد والمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور واما عدم جواز الاقل
فهو من المنطوق اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلا بالاقل منها **ثم اعلم** انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة
المنطوق لان الدلالة على المفهوم ان كان من باب الالتزام فلا ريب في انتفاء الالتزام عند انتفاء المطابقة وان كان ارادة المفهوم من باب استعمال اللفظ
في المفهوم مجازا مع عدم ارادة المنطوق فلا ريب انه مستنكر عرفا فلا يقولون في الغنم السائمة زكوة بمجرد ارادة عدم وجوب زكوة المعلوفة واما المفهوم الموافق فعلى
انه ان قلنا ان دلالة مثل لا تقل لهما اف على ما فوق الاف من الاذى انما هي لاجل كون امثال تلك الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النهي
عن الاذى مثلا ونحوه فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ والمنطوق بان يريد من هذا الكلام النهي عن ما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهي عن الاف لكن مع القرينة
كما هو المفروض لانه يصير من باب العام المخصص وهو حجة في الباقي وان قلنا بعدم النقل بل يكون الدلالة على حرمة ما فوق الاف من الاذى من باب مفهوم
الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق **وفيه** ان صحة استعمال تلك الالفاظ في النهي عن مطلق الاذى ونحوه في الجملة
اعم من كونه حقيقة او مجازا اما لا ريب فيه وان لم يكن المنطوق مرادا بل ذلك اقرب المجازات في تلك الالفاظ واشباهها ان لم نقل بالنقل فيها فالاستعمال صحيح
سواء كان من باب الاستعمال المجازي في المفهوم والنقل فاذا قام قرينة على عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازي اي المفهوم لانه اقرب شيء نعم على
القول بالمفهوم لا يمكن ارادة المفهوم من باب الدلالة الالتزامية بل يراد المفهوم من باب الاستعمال المجازي عدول عن الغلط ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح
المفهوم على القولين ولو كان مراد هذا المفصل هو ما ذكرناه من انه لو كان من باب المفهوم لم تكن ارادته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب الدلالة
الالتزامية فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز المطلق على القول بالمفهوم وعدم النقل **المقدمة الثانية** الشرط عرفا العلامة ومنه اشراط الساعة
اي علاماتها وقد يقال شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه وان لم يتم وهو ايضا ماخوذ من المتحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفي عرف
الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم واما
في العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك اللفظ حقيقة في الملزوم اي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى توقفه عليه كقولك الانسان شرط للحيوان
اي ما هو ملزوم له لكن لا يلزم من عدم ذلك الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق لزوم الوجود
من الوجود من دون اخذ قيد لزوم العدم من العدم كما في الملزوم او عكسه كما في السبب ويحتمل ان يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء بالبعد

في المفهوم الموافق والمخالف

في مباحث الشرط

العرف

ومثل الوصف النحوي ومفهوم القيد والحصر واللقب والزمان والعدد ثم انه لا يصح ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق لا التزاما لانه محال
بعد نفي المطابقة ولا مطابقة مجازا لانه للاستنكار العرفي وفي المفهوم الموافق وجهان نتايج

في المنطوق

العرف العام والخاص كما هو مقتضى الاصل ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الشرط المصطلح عند الفقهاء والسبب اي مطلق ما يلزم من عدمه عدمه اذا
عرفت تلك الوجوه فاعلم انه لا سبيل الى الثاني منها اذ لا يقال الانسان شرط الحيوان بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة اليه وليس هذا المعنى متبادرا من لفظ الشرط
ولا الى الثالث اذ لو صح الثالث لصح اطلاقا الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب اطلاق الكلي على الفرد مع انه لا يصح بل يصح سلبه عنه وعدم تبادره يعني
الاشكال في الثلثة الاخر والحق انه للاخير منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولي لكن الشك في كل واحد منهما
انه حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي او القدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** تبادر
هذا القدر المشترك من ذلك اللفظ عندهم **والثاني** انا نراهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولي ولا يصح سلبه عنهما فالقول بكونه حقيقة
في احدهما دون الاخر غير محتمل وانما الامر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي والاخير اولى للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع **فان قلت** ان الشرط في اصطلاح
الاصوليين والفقهاء حقيقة في المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط في العرف العام مشتركا معنويا لزم النقل في عرف الاصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى
المعنى الخاص والنقل مستلزم لمخالفة اصول ثلثة وهي الوضع للمعنى المنقول عنه ثم للمعنى المنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلاثة خلاف الاصل
ولو كان الشرط في العرف العام مشتركا لفظيا لم يلزم في عرف الاصوليين نقل بل يكون اللفظ مختصا عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام
وهو ايضا مستلزم لمخالفة اصول ثلثة الوضع للمعنيين وهجران المعنى السببي في عرف الاصوليين وكل الثلثة خلاف الاصل فتساوي الاحتمالان فما
وجه ترجيح اشتراك المعنوي في العرف العام على اللفظي **قلنا** ان الاشتراك المعنوي اغلب فهو يصير مرجحا بعد تساويهما من حيث الاصول لاعتبار بمضامين الى
محل كلامنا انما هو العرف العام والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضي ترجيح ما هو الارجح في تلك الجهة وان استلزم الترجيح
هنا خلاف اصل اخر في غير المقام اي في غير العرف العام من سائر الاصطلاحات فانه لا يوجب عدم الراجحية في المقام من حيث هو **واما** في عرف النحاة فالشرط
فيه يطلق على ما تلي حرف الشرط في الجملة لكن الشك في انه حقيقة عندهم في مطلق ما تلي حرف الشرط حتى ما تلي ان الوصلية كقولك ان عملت خيرا تجز به ان كان
مثقال ذرة حتى ما لم يكن سببا بل كان ملزوما بالمعنى الذي مر انفا كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا ام يختص بمثل ان جاءك زيد فاكرمه اي ما يلازم الكل
التالي لان سببا الظ عدم اطلاقهم اياه حقيقة على الاول بدليل جعلهم ان الشرطية قسيما للوصلية ولا شك ايضا في اطلاقهم اياه على الثالث وانما الاشكال
في الثاني فلا نعلم انهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير هل هو يكون ذلك الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلي
على الفرد بان نقول ان اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم اعني مطلق الموقوف عليه الى معنى اخر اي خصوص ما تلي حرف الشرط بل الاطلاق في الاخير من باب
اطلاق الكلي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز ام ذلك لاجل حصول اصطلاح جديد عندهم فالاشكال في تشخيص محل الاطلاق وفي كيفيته لكن الحق في المقام
الاول انك قد عرفت انهم لا يطلقون الشرط على ما تلي ان الوصلية والظ اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث فان المتبادر من الشرط في كلامهم اعم من القسمين
بل هم يقولون ان جزاء الشرط اذا كان جملة فعلية فحكمه كذا او اسمية فحكمه كذا ويجرون احكام جزاء الشرط في القسمين وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط
في عرف النحاة منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما تلي ادات الشرط وكان سابقا على الجزاء فخرج ان الوصلية لانه لا جزاء له والدليل على النقل تبادر خصوص
ما تلي حرف الشرط بالنحو المذكور من كلامهم وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه وان لم يكن في الهيئة التركيبية فلا يطلقون الشرط على الجنابة مثلا مع انها
شرط الغسل وايضا لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما تلي حرف الشرط بالنحو المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كل الموقوف عليه ثم الظ ان
اللفظ ليس مشتركا لفظا عندهم بين القسمين الاخيرين بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق ما تلي حرف الشرط بالنحو المذكور **المقدمة الثالثة**
اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد تطلق ويراد بها التعليق كما في ان الوصلية ونحوها وقد تطلق ويراد بها سببية الاول للثاني بمعنى لزوم انتفاء الثاني من
انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول وسببية الاول للثاني من لوازم العلية العلم بانتفاء الاول من انتفاء الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من
هذا الكلام بل مراده محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد تطلق ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني من
دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني او انتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة او قولك ان كان هذا
انسانا كان حيوانا **وقد تطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وقد تطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الثانية على وجود الاولى لا توقف نفسها عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان
وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء موقوف على نزول الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا شبهة
في عدم كون لفظ الشرط محلا للنزاع ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلا للنزاع بان يكون نزاعهم في ان معنى ان جاءك زيد فاكرمه هل هو عدم الوجوب عند عدم
المجيء ام لا مع فرض ان زيدا لو جاء لم يجب الاكرام فان ذلك خلاف الوفاق هنا لان لزوم الاول للثاني هو معنى المنطوق ولم ينكره احد حتى القائل بعدم حجية المفهوم
ولم ينقل منهم وجود المفهوم بلا منطوق او انتفاؤهما معا فاستدلال العلامة عليه رحمه على حجية مفهوم الشرط بان وجود المشروط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم
عدمه عدمه لم يكن شرطا اشتباه بين الاصطلاحين ومصير ارادة المفهوم المخالف دون المنطوق وبطلان الثاني ظ بما مر وكذا الاول اذ الواقع بعد ان وافقوه
قد يكون شرطا اصوليا وقد يكون سببا وعلى التقديرين هو داخل في النزاع فظهر ان محل النزاع من مصاديق لفظ الشرط هو الشرط النحوي ولا بد من تحرير محل
النزاع من جهة اخرى **اما الاولى** فان محل النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لان البحث من المباحث اللغوية ومن ثم ان عنوان النزاع لغويا
ولفظيا لا عقليا ومفهوم عنوانه انهم في ذلك كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء او يفهم منه ذلك ام لا يدل على ذلك ام لا ولان النزاع لو كان
في الدلالة العقلية لكان للنزاع ثمرة وهي انه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم لدلالة اللفظ عليه عندها بالوضع وعلى

الراجح

في تعريف الشرط عند النحاة

الكلام في التركيب الشرطي

تحرير محل النزاع

بل ملزوما مثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا وجهان ثم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد تطلق ويراد بها التعليق والسببية او استلزام وجود الاول لوجود الثاني وذلك مع ارادة كشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول او يراد بها توقف الحكم بالجملة الثانية على وجود الاول ثم لا ريب في عدم كون لفظ الشرط ولا الشرط الاصولي محلا للنزاع بل محله الشرط النحوي في الدلالة اللفظية اصلها لا كيفيتها ولا في الدلالة العقلية اعم من الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها وما اذا كان الجزاء اخبارا ام انشاء في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة اداة الشرط ذلك ثم مقتضى اصالة التوقف وعدم الوضع للمفهوم انه اعتبرناها هذا الاصل واصالة البراءة فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل واصالة عدم التخصيص والتقييد فيما اذا كان المفهوم مخصصا او مقيدا لدليل معارض عدم دلالة اللفظ على المفهوم مضافا الى اصالة الاشتراك المعنوي نتيجة

في المفاهيم

اذ يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد **وقد عرفت** انه بالنسبة الى المفهوم لا يجري نفسه الا انه **فظهر ان الحق** هو كون الدلالة على المفهوم التزامية **ثم اعلم** ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه الاول الاصل اذ شك في المقام في الافادة والاستفادة **واما الثاني** ان المفيد للسببية اذا فان كان معنى ان واخواتها هو السببية وحصل الاستفادة منها فهو المطلوب والا فان كان المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع ووضع لان المشترط الموضوع لمعنى قطعا واخر للهيئة لافادة السببية والاصل عدم وضع الهيئة التركيبية ثانيا لاصالة اتحاد الوضع الثالث ان المتبادر من مجرد سماع الاداة قبل سماع ما بعدها هو السببية الا ترى انه لو قال اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ولم يرد المفهوم واراد التعميم لنوقض عليه في العرف وقيل له انك بعد ارادتك التعميم فلم قلت ان او لو او اذا بل اللائق الاطلاق بعد ما لم يكن فائدة في التعليق فهو نزل ثبت بلفظان مع عدم المفهوم او علم الفائدة يشهد بانه يفهم التعليق من لفظان ويحكمون بلغويته عند عدم الفائدة والاحتمال السابق مدفوع بالوجدان فانه يفهم التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان الثالث انه لا ريب في ان لفظ ان واخواتها ليست مهملة اتفاقا ولا ريب ايضا في انها ليست جزء الدال بان لا يكون لها وضع مستقل من الواضع بل كانت مثل زاء زيد وهذا ايضا اتفاقي فثبت ان لها وضعا مستقلا وهذا لا ينافي وضع الهيئة التركيبية ثانيا للمعنى وكان لفظان مثلا من تلك الهيئة جزء دال وليس مرادا من جزء الدال ذلك بل ما لا يكون له وضع اصلا **واذا ظهر ان كلا من ادوات** الشرط وضعا مستقلا فنقول ان ذلك الموضوع له اما السببية فيكون وضع الهيئة ايضا لافادة السببية لغوا وليس من قبيل المترادفين ايضا اذ ثمرة الترادف التوسع في الكلام وهو لا يتصور هنا لعدم انفكاك احدهما عن الاخر **وان كان** ذلك الموضوع له غير السببية كالتلازم في الوجود والانتفاء او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظان واخواتها لتلك المعاني الموجودة في السببية بعيد ووضع الهيئة التركيبية للسببية لغوا فتعين ان يكون وضع ادوات الشرط واخواتها للسببية ولا يكون الهيئة موضوعة لها ثانيا الرابع تصريح اهل اللغة والنحو بذلك كقولهم ان ولو للشرط ولا ريب ان المراد من الشرط في هذا الكلام ليس معناه النحوي اي الجملة الشرطية لانه لغو بل الظاهر منه المعنى العرفي الظاهر في السبب **ثم اعلم** بعد ما دل الدليل اللفظي ان الدلالة العقلية مفقودة للاصول الاربعة السابقة اذ حكم العقل مثل حكم اللغة ما لم يثبت لم يحكم به بل يتوقف وكذا الاصل يعني الاستصحاب عدم دلالة العقل على ارادة المفهوم من الواضع وان لم يكن من اللفظ **فان قلت** الدلالة العقلية حاصلة لانه اذا لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغوا **قلنا** انا دريت من ذلك اثبات الوضع هذا الدليل العقلي لا حجية مضافا الى انه على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في التعليق بوضع الواضع وذلك غير حجية المفهوم ولا نريد تاثيرات المراد فهو اعم من المدعى اذ مقتضاه اثبات ارادة فائدة ما وهذا اعم من ارادة الانتفاء عند الانتفاء **فان قلت** اذا ثبت بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق **فنقول** ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة فيحمل التعليق عليه **قلنا** ان سبب اظهرية تلك الفائدة اما وضع اللفظ لها فهو مسلم لكن التمسك بالدليل العقلي لاثبات فائدة موضوع الوضع لغو لكفاية الوضع عن العقل بعد العكس والاحتياج في الاستدلال الى ضم المقدمة العقلية الى الوضعية واما الغلبة فنقول ان الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ فيه المقدمة العقلية فنقول ان مثل تلك الغلبة قلما ينفك عن وجود الوضع فيكون انضمام تلك المقدمة الخارجية بجعل الدلالة بسببها عقلية مع استقلال الغلبة في الدلالة لغوا وان كانت بحيث يتوقف دلالة الغلبة على ظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها **وفيه** ان وجود مثل تلك الغلبة بان تكون بحيث لا تدل بنفسها على الظهور ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجودة في المجازات فانا بعد اعتبار عدم ارادة المعنى الحقيقي نعلم بسبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع صار سببا للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة المعنى الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه وهو المنطوق مراد قطعا بخلاف المجاز **والسر في** عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم تعين ان الفائدة هو الغلبة ولا يكون لضم تلك المقدمة ثمرة فالدال على الفائدة وضابطها هي الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها ايضا فلا فائدة للاذن في انضمام العقل في افادة المفهوم فتبين **واما** الاقربية لاعتبارها لان ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من ارادة سائر الفوائد **وفيه** ان القرب لا اعتبار له لا اعتبار بها في اثبات الاحكام ولا الالفاظ ولو سلم الاصل لان ارادة تلك الفائدة قد يتيقن والاصل عدم ارادة ما سواها **وفيه** ان الشك في الحادث ولا قدر متيقن في البين فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل المؤيد ومن يجد وحده لانهم يسلمون افادة الكلام السببية في الجملة اي السببية بالمعنى الاعم بمعنى اثبات السببية وان لم يفد الكلام الانحصار فيمكن التمسك في نفي سببية ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل ولما نحن فلا يمكن التمسك في مقابل هذا المستدل بالدليل العقلي مطلقا فلا معنى للاصل **فان قلت** ان الفوائد المتصورة هنا عديدة والمتكلم الحكيم اراد تلك الفوائد فهو المطلوب لان من جملتها ارادة المفهوم وان اراد واحدا معينا عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض او معينا عند المتكلم فهو اغراء بالجهل او عند المخاطب فقط فهو غير متصور بل لما الفائدة لا بد ان يعتبرها المتكلم لاجل تخصيصه المذكور بالحكم فهو يحتاج الى الفائدة ولا دخل لعلم المخاطب او واحدا مبهما عندهما بمعنى ارادة فائدة ما وهي القدر المشترك بين الكل فهو ايضا غير متصور اذ لا بد ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم احد الفوائد بخصوصه او اكثر ولا يكون كلي الفوائد اي فائدة ما داعيا اذ الشخص لا بد ان يتشخص الداعي في ضمن فرد خاص ولا يمكن ان يكون كلي الفائدة من حيث هو داعيا من دون وجوده في ضمن فرد خاص من افراد الفائدة فتعين الاول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث لانه ان كل داع للتخصيص لا بد ان يعرفه المخاطب كان يكون الداعي سبق التذكر مثلا نعلم ان ارادة المفهوم فلا بد ان يتبين لا مطلق الداعي فلا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاجمال المضر **فوائد جليلة** الاولى اعلم ان المراد اذا وقع جزاء الشرط فهو مناسب للحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم

في ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية

في ان لادوات الشرط وضعا مستقلا

في ان الدلالة العقلية في المفهوم مفقودة

هنا فوائد جليلة

لاجل

في حجية مفهوم الشرط مطلقا او في خصوص الانشاء او في خصوص الشرع او عدمها مطلقا اقوال الاول اعلم ان الشرط محركة العلامة وبتدقيق شرط الحجام اذا شق الجلد بحديدة ولم يلزمه بالسكون لغة الالزام والالتزام وفي عرفنا ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يلزم من وجوده الوجود وفي العرف العام يحتمل كونه حقيقة في السبب او في ملزوم الشيء او في القدر المشترك بينهما وفي الشرط المصطلح عندنا كما هو الاصل وفي القدر المشترك بينه وبين السبب وهذا اظهر وفي عرف النحاة يطلق على ما تلا حرف الشرط في الجملة لكن في مثل ما تلا ان الوصلية وفيما لم يكن سببا تجوز

في المفاهيم

١ **اما** القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط **واما اذا** كان النزاع عقليا فلا ثمرة للطرفين عند العمل بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط منكر الحجية فواضح **واما القائل بالدلالة العقلية** فلان غاية ما دل عليه العقل هو عدم كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم واما كون تلك الفائدة هي ارادة المفهوم فلم يدل عليه العقل اذ احتمال وجود فائدة اخرى مخرج للكلام عن اللغوية فلا بد من الاخذ بالمنطوق والذي هو المتيقن والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا يكون بين القولين ثمرة عملا فتم ما ذكر فظهر الى ان النزاع في الدلالة العقلية غير متصور اذ الدلالة العقلية بالمعنى الذي يعبر هذا النقض من عدم امكان خلو التعليق عن الفائدة مما يحكم به كل احد حتى ان اسناد القبيح الى الحكيم مع هذا ما يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فما لم يكن هذا قابلا للنزاع انحصر النزاع في الدلالة اللفظية فنقول لكن نحن نتكلم في كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فالحق فيها ان النزاع في نوع الدلالة اللفظية وان نازع القائلون بالدلالة في الكيفية ايضا ويشهد عليه استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام لكن من المثبتين من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فالحق فيها ان النزاع عام بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها ويشهد عليه استدلالهم بمفهوم قوله تعالى في الاية ومن لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فالحق فيها ان النزاع يعم ما اذا كان الجملة الجزائية انشاء ام اخبارا ويشهد عليه تفصيل بعضهم بين الانشاء والاخبار مع ان الاطلاقين نفيا واثباتا **واما الجهة الخامسة** فالحق فيها ان النزاع انما هو في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك لعدم كما هو ظاهر عباراتهم بل وصرح به بعضهم لكن لا بد ان يتامل في ان التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية او من الادوات فقط ويمكن ادعاء الاخير بان يقال بمجرد سماع اداة الشرط يفهم التعليق وان لم يسمع تاليها الا ان يقال ان فهم ذلك لعلم السامع بان الجملة المتكلم بها شرطية ففهم التعليق لا من جانب لفظ ادوات الشرط بل ينتقل من سماعها الى مجيء الجملة الشرطية فينتقل المخاطب الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى اصالة عدم الدلالة بمعنى قاعدة التوقف في اللغات واصالة عدم الوضع للمفهوم الى عدم كونه ملتفتا اليه واصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفا للاصل واصالة عدم التقييد والتخصيص فيما اذا كان المفهوم معارضا لمطلق او عام او موجبا لتقييد ذلك المطلق او تخصيص ذلك العام عدم دلالة اللفظ على المفهوم لكن الثاني من الاصول الاربعة غير معتبر عندنا مع ان قاعدة الاشتراك المعنوي هو كون الموضوع له نفس المنطوق فليس لا فالاصل بهذا المعنى ايضا يقتضي ذلك لان تلك الهيئة استعملت في افادة السببية وفي افادة لزوم وجود الثاني من وجود الاول وارادة الاستدلال من انتفاء الثاني على انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والقدر المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني وقد استعملت تلك الهيئة في القدر المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وقد مر ان القاعدة في الحكم بوضع اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه حجة في الشرع لا غير والحق الحجية مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك لا ريب ان الاخير يفيد السببية فكذا الاول ومن هنا المقام من قوله ان جاءك زيد فاكرمه انه بمنزلة قولنا الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك هو ان الثاني يفيد السببية لقضاء العرف فكذا الاول وليس ارادة الشرط الاصولي حتى يقال انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان المفهوم غير مراد منه **اذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم** ان الحق كون الدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة ثلث كون الهيئة التركيبية موضوعة بوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باستقلالها او منضمة وجعل الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمفهوم بشرط تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك لا اخير لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضاه الاجمال عند الاطلاق ولان في تلك الهيئة اذ من يقول بعدم حجية المفهوم يحملها على المنطوق فقط ومن يقول بحجية المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معا ولان ارادة المفهوم فقط من تلك لا يجوز اتفاقا ولو مجازا كما هو مقتضى الاشتراك اللفظي الجواز على القدر المتيقن في المشترك ارادة معنى واحد منهما ولانها لو كانت مشتركة لفظية بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا في اطلاق واحد مع انه جائز اتفاقا بخلاف المشترك فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهما منها دفعة واحدة لا انه يفهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر لعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلنا** ذلك مسلم لكن لا يصير في المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما في الالتزام ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ الكل متفقون على ان الوحدة لو كانت جزءا من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لالغاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية هنا **ولا الى الثاني** للوجوه الاربعة الاولية في سابقه مضافا الى الاجماع على بطلان هذين الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم لزم كون الذهن منسبقا اليهما كانسباق الذهن الى كل العموم لا على الترتيب كما في الالتزام **فان قلت** يمكن انسباقهما بعض افراد العام فينسبق الى الذهن **قلنا** الجواب ما مر في الاحتمال الاول **ولانه** لو كان الوضع بطريق العموم لجاز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لانه احد افراد العام للاتفاق على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا هنا على عدم الجواز **ولا الى الرابع** لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معناه التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط وقد عرفت عدم جواز الاستعمال في المفهوم فقط اتفاقا ولو مجازا فتم ولكان المتبادر من الهيئة اولا هو المنطوق ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن ولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لا محالة احد الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر المفهوم ولازم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط

في عدم دلالة اللفظ على المفهوم

في حجية مفهوم الشرط وعدمها

في كون دلالة الشرط التزامية

[illegible]

وجود

ثم الحق الحجية مطلق المتبادر والدلالة الالتزامية والدال على السببية والتعليق هو اداة الشرط لا الهيئة التركيبية والدلالة العقلية مفقودة للاصول الا بعنوه بشرط في وجود المفهوم المخالف عدم
كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال ان اهانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف ثم ان لفظ المواد كلفظ الوجوب اذا وقعت جزاء الشرط فهو بها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق
سنخا عند تجبر للمتبادر وكذا الهيئات ثم قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم ورود مورد الغالب وقد علله بعض من عاصرناه بان النادر بما هو محتاج حكمه الى التنبيه والافراد
الشائعة تحضر في الاذهان عند الاطلاق فالنكتة في الذكر لا بد وان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وفيه نظر من وجوه خمسة والاوجه ان يقال ان ذلك لعدم فهم العرف المفهوم
ح كما لا يفهم الوجوب من الامر الوارد عقيب الحظر مع كونه موضوعا للوجوب والسر فيه ان اهل العرف ينزلون النادر منزلة المعدوم نتيجة

في المفاهيم

لا عينا ولا تخييرا لانه حرم عليك الاكرام عند عدم المجيء او انه لا يجب عليك الاكرام عينا ... لمكان الدليل المتبادر وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها
واما الهيئات كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم فيها انه لم يجيئك فلا تكرمه ام لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للمتبادر ولان المفهوم
رفع المنطوق عن المفهوم اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني وانتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء الشرط لا اثبات ضده في المفهوم ثم
المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلقا عينا وتخييرا لا رفع خصوص الوجوب العيني خلافا لجمع من الاعاظم حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق و
هو في المثال الوجوب العيني فالمرتفع في المفهوم ايضا هو ذلك لا مطلق الوجوب **والجواب** عن ذلك ظهر بعد التبادر الكذائي عينا وقس على ذلك سائر الامثلة
الثانية يشترط في وجود المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال ان اهانك زيد بدل من عنوان جاءك زيد فلا تكرمه
فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف **الثالثة** قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد علل ذلك بان النادر انما هو
المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ ... فالنكتة في
الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب تلك النكتة تختلف باختلاف الموارد **وفيه** نظر من وجوه الاول ان التشكيك في الافراد ...

ويفهمون من تلك الجملة الواردة مورد الغالب لكثرته في الوقوع فلا يبقى ح انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء ونكتة التعليق ح تختلف باختلاف المقامات ولعل الغالب الذي
بانتفاء الكلفة والمشقة في السعي ثم ان ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان مخالفا للاصل او معارضا مع دليل اخر ولا يكون ذلك من باب المطلق والمقيد كما توهم ولا ثمرة ح حتى
الفحص عدمه ثم الاختلاف في مخالفة المفهوم للمنطوق كيفا واما كما ففيه وجهان والاصح ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الالفاظ
الى المفهوم مع تغيير الكيف فما فهم من تلك ح لو تكلم بها متكلم فهو المفهوم وهذا يختلف بحسب الامثلة والمقامات نتيجة

في المفاهيم

مع دليل اخر كما لو قال اكرم العلماء ان كانوا فقهاء فمفهوم الاخير يعارض الاول في غير الفقهاء والاخير خاص والاول عام فلاحظ المرجحات بينهما على القول بالحجية
واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تأكيدا لجزء مفاد الاول ويعمل بهما معا واما ما قيل في الاخير من ان حكمه حكم المطلق والمقيد فهو فاسد اما بان ...

في حجية مفهوم الوصف مط او اذا استفيد من الكلام علية الصفة وعدمها مط او الوقف اقوال وتظهر الثمرة وتاسيس الاصل تطبيق في الشرط واما محل النزاع فيحتمل ان يكون مطلق القيد حتى قيد الحكم او خصوص المشتق وان لم يكن صفة او الصفة النحوية او قيد الموضوع وان كان جملة وهو الاظهر فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردة ونحو في السائمة زكوة ونحوه ما هو قيد الحكم ثم ان علم ارادة المفهوم او عدمه بقرينة خارجية والا فالوقف لحكم العرف نعم فيه اشعار بالعلية لكنه لا يبلغ رتبة الحجية ولبس للخصم ما يعول عليه ثم انهم في رفع التناقض المتوهم بين قول المش بعدم حجية الوصف تنبيه

في المفاهيم

مختلف فيها استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي فيفهمون المفهوم موافقا له في الكم غالبا فتوان جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهومه العرفي ان لم يجيئك زيد فلا يجب عليك اكرام احد من العلماء ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض العلماء اذا اراد البعض المعين كلا يصير مفهوم السلب الكلي التالية الجزئية عرفا ان لم يجيئك زيد وجب عليك اكرام بعض العلماء وما يوجد في بعض الامثلة من مخالفة مفهوم الايجاب الكلي في الكم كما في قولك ان جاءك زيد وجب عليك اكرام جميع العلماء فان مفهوم السلب الجزئي اي ان لم يجيئك لم يجب عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلي فهو نادر وفيما استفيد من المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم فالنقيض المنطقي والحاصل ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الالفاظ الى المفهوم مع تغيير الكيف فما فهم من تلك الالفاظ لو تكلم متكلم بها فهو المفهوم ففي قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يكون الالفاظ بعد النقل بعين تلك المرادة منها في المنطوق ان الماء اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ولا ريب ان العرف يفهم من الاخير الايجاب الجزئي فهو مفهوم لا غيره وهكذا ولكن بعد ملاحظة هذا المعيار وجدنا غالب المقامات مطابقا للتفصيل الذي ذكرناه من كون العلم واقعا في الجزاء الشرط الى اخر الامثلة **فان قلت** اذا كان المعيار نقل الفاظ المنطوق بعين معانيها الى المفهوم ففي مثال الكر اريد من الشيء في المنطوق العموم وفي المفهوم غير العموم فلو نقلت الشيء بعين معناه المنطوقي في المفهوم فهم التوافق في الكم لا النقيض المنطقي **قلنا** ان المراد من لفظ الشيء في المقامين واحد لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية اي النفي وهو في المفهوم منتف لا انه تغير معنى لفظ الشيء استدلوا على عدم حجية مفهوم الشرط بانه لو كان للجملة الشرطية مفهوم لكان في الاية الشريفة ولا تكرهوا فتياتكم الاية والتالي بط اذ لا يتصور الاكراه عند عدم ارادة التحصن فكذا المقدم **وفيه** ان اراد بقوله لكان انه لو كان لها مفهوم لكان مدلول الكلام مفهوما خارجيا مستفادا منه لا محذور في الملازمة ممنوع عند المجوز ممكن وان اراد انه لو كان المفهوم للزم دلالة الكلام على المفهوم وان لم يكن له مفهوم بالفعل فبطلان التالي ثم ان هذا الكلام يدل على المفهوم من حيث هو الا انه ما نحن عن الارادة **ضابطة** هل يتكرر الامر بتكرر الشرط ام لا وهذا النزاع يتم لمن يقول ان الامر للمرة والماهية واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له ولا يتم له في تقليل التكليف ذلو قال اكرم زيدا لوجب اكرامه على مذهبه بتكرر دائما جاء ام لم يجئ واذا علقه على مجيئه سقط التكليف عنه عند عدم مجيئه وعلى القولين الاولين يتم في زيادة التكليف فلو كان الامر مط كفاه الايجاد مرة واحدة واذا علقه على مجيئه وجاء مكررا اوجد الطبيعة في كل مجيء اذا قلنا بتكرر الامر بتكرر الشرط **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان في المسئلة اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق علية الشرط للجزاء فيتكرر وغيرها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط فمثل كلما ومهما يفيد التكرار ومثل ان واذا لا يفيد **وحاصل النزاع** انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء ام لا وعلى فرض التكرار ولو الاكرام عن المجيئة الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطاء كل حقه فلو دل خبر على انه اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا وآخر على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا حصل الاشكال في مثل ذلك من جهات **الاولى** انه لو حدث احد السببين فتخلل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح ثانيا ام لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر المشروط ام لا **الثانية** انه على الاول فهل يلزم تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب لو حدث افراد منه من دون تخلل نزح فينزح لكل فرد بالمقدر ام يكفي النزح بالقدر المقدر مرة ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر **الثالثة** انه على الاخير في الجهة الثانية هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا احدث سببان وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان مقدر كل منهما اربعون دلوا ويقدر الاكثر لو كانا مختلفين بالزيادة والنقصان في قدر النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فاعلم ان في مسئلة التداخل اقوالا ثالثها ان الاصل التداخل مط وقيل بالعكس وقيل بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل ومن نوع واحد بان يتعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول ان السبب المستفاد سببيته اما نوع واحد يرد على مسببه ام على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخير اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا وعلى الاخير اما ان يكون الانواع الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال الاول لو وقع الكلب في البئر واحدا ام متعددا ومثال الثاني صدور نواقض الوضوء جميع من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر وقلنا ان للاول نزح اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع صدور النوم والجنابة عن المكلف فانهما نوعان حكمهما متباينان **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاعتبار يختلف في التداخل وعدمه بالنسبة الى المقامات فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاء وعمرو ان جاءك درهمين فجاءا زيد وعمرو وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما ام لا بد من اعطاء ثلث دراهم فالدرهمان من الثلاثة مقطوع والثالث مشكوك والاصل البراءة عن الزائد فيتعين الدرهمان ويحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل او احتياج كل ناقض الى وضوء فان بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فقضيتا استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر لك **فاعلم** انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ان مهية الكلب طبيعة منجسة للبئر وموجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد بعد واحد فتخلل النزح لزم التكرار وان لم يتخلل النزح تداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في التاثير بعد فهم المعنى من اللفظ فلا يوجب تعدد الافراد شيئا بقي الكلام في القسمين الوسطين ومقتضى القواعد اللفظية عدم التداخل لان ذلك لا يفهمون من الكلام المذكور استقلال السببية ووقوع الكلب للنزح المعدد انما لو انضم اليه سبب اخر فكيف يخرج بالانضمام ذلك من الاستقلال واما مع الانضمام و تعدد نوع السبب ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وذلك لنا غير معلوم فالاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى اصالة

الروز

وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين ذكر وا وجوها مثل ان النزاع هنا فيما سوى المسبوق بالمطلق او ان الحمل لقاعدة الشغل او لتقديم الظ على الظ عند التعارض وفي الكل كلام والاحسن ان يقال ان الحمل لفهم العرف ثم مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع عند انتفاء ذلك الوصف وان لم يتصف بالوصف المقابل او انتفاؤه عن الفرد المتصف بالوصف المقابل ان لم يكن من فرد ذلك الموضوع او انتفاؤه عند انتفاء ذلك الوصف من هذا الموضوع او غيره او انتفاؤه عما لم يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا تنبيه

العرف واللغة وح فيعمل بمقتضى اللغة وهو عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق في اصل المسئلة هو التفصيل بان يقال ان مثل كلما ومهما يفيد التكرار بتكرر الشرط بلا اشكال وان مثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار ايضا اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقوله اذا اشبعت فاحمد الله واذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار نحو ان جاءك زيد فاكرمه **ثم اعلم** انه اذا استفيد السببية فهو مختلف في المقامات فقد يفهم من الكلام سببية المهية من حيث هي كما في قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ومقتضى ذلك لزوم التكرار عند تخلل النزح فقط لا غير وقد يفهم سببية كل فرد من الافراد كقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المتبادر منه سببية كل فرد فلا تداخل فيها **ضابطة** هل الامر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا ولا بد اولا من بيان الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية ولفظ الوصف وتحرير محل النزاع وتاسيس الاصل لكن الثمرة تظهر هنا بما مر في مفهوم الشرط وكذا يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف بتتبع قليل وبمقايسة ما سبق في لفظ الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق فقط وقد يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم واما محل النزاع هنا فيحتمل ان يكون مطلق القيد وان كان قيد الحكم فيدخل نحو جائني زيد راكبا وفي الغنم السائمة زكوة وجائني رجل عالم ويحتمل ان يكون خصوص المشتق وان لم يكن صفة فيدخل نحو في السائمة زكوة وفي الغنم السائمة زكوة وجائني زيد راكبا ويخرج الجملة الوصفية ويحتمل ان يكون الصفة النحوية فيخرج نحو جائني زيد راكبا وفي السائمة زكوة ويحتمل ان يكون النزاع في قيد الموضوع وان كان جملة فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردا ونحو في السائمة زكوة ويخرج الحال ونحوه مما هو قيد الحكم والظ هو الاخير كما هو الظ منهم فيدخل نحو في الغنم السائمة زكوة وفي السائمة زكوة والجملة الوصفية نحو كل مأكول لحمه يتوضأ من سؤره فان الجملة صفة للموصوف واما مثل بعض مفهوم الوصف بالاية الشريفة لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فهو سهو فانه مفهوم التعليل لا الصفة بل لا يبقى مفهوم القيد ايضا واما تاسيس الاصل **فاعلم** ان الاصول الاربعة المتقدمة اتية ههنا اذا عرفت ذلك **فاعلم** انا اذا علمنا بعدم وجود المفهوم من الخارج او بوجوده كما في حديث الفضيل في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي حبسه والتغليظ عليه في الكلام فانه يفهم منه نظر الى الحكم بالفرق بين الواجد وغيره وان غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مع قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فلا اشكال في الحكم في هاتين الصورتين وبعض القيود الواضحة في التعاريف من القسم الثاني لان القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم **وفيه نظر** لان القيود منها ما هو للتوضيح ومنها ما هو للاحتراز اما يراد به الاحتراز عن ارادة ما سوى المذكور بان يعلم المخاطب ان اجل ذلك القيد ان ما سوى المذكور ليس مرادا من اللفظ العام الواقع في الكلام واما يراد به ان حكم غير المذكور ليس كحكم المذكور بان يراد به الاحتراز عن وجود الحكم في غير المذكور وما هو المناط في حجية المفهوم هو الاحتراز بالمعنى الاخير واما الاحتراز بالمعنى الاول فهو موجود في بعض المطلقات كالقسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة المتقدمة للمطلق فان هذا لا يوجب حجية المفهوم ولا ينافي السكوت عن حكم ما عدا المذكور فان ذلك اختصاص الاخصيص كما مر **فنقول** ح ان القيود الواقعة في الحدود وغيرها يراد منها الا بالمعنى الاول واما نفي الحكم عما عدا المذكور فلا فانه هذا النفي قد يستفاد من الحمل كقولهم المفتي هو العالم فلا تكون تلك القيود مما قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم واذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه فهل يحكم بوجوده ام بعدمه اقوال ثالثها الحجية فيما استفيد من الكلام علية الصفة المذكورة دون غيره ورابعها الوقف وهو الحق لعدم حكم العرف بالمفهوم نعم فيه اشعار على العلية والحصر لكن نحو تلك الدلالة والاشعار متروك فيؤخذ عند عدم الدليل على الحجية بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجية **واحتج المثبتون** بفهم ابي عبيدة الكوفي عن قول النبي لي الواجد يحل الخ انه لي غير الواجد لا يحل وهو من اهل اللسان وفهمه حجة **وفيه** اولا ان هذا المثال من القسم الذي قامت القرينة فيه على ارادة المفهوم كما مر وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده وهو ليس بمعتبر وبما نقل عن بعض اهل الادب من ان الاصل في القيود كونها للاحتراز عند الشك فيحمل عليه **وفيه** اولا انه معارض بما نقل عن بعض اخر من ان الاصل في القيود التوضيح وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده وثالثا ان مراده الاحتراز بالمعنى الاول المتقدم الخارج عن محل الكلام كما مر **وفيه** ان التبادر حجة وبانه لو لم يكن حجة لخلا الوصف عن الفائدة **وفيه** ان الفوائد كثيرة منها ارادة المفهوم والعام لا يدل على الخاص **فان قلت** ارادة المفهوم اظهر الفوائد **قلنا** الجواب جار في مفهوم الشرط ويدل عليه الحكم المتقدمة في مفهوم الشرط وغيره مما مر في بحث الشرط **فوائد** جليلة **الاولى** في رفع التناقض المتوهم بين قول المش بعدم حجية مفهوم الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة مع انه يحتمل تعدد التكليف فحمل الاول على ارادة الكلي والثاني على ارادة الفرد الخاص بتداخل التكليفين وانه يحصل بالكافرة ووجب عليه الاتيان بالفرد الخاص اي المؤمنة ايضا فليس الحمل الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض **والجواب** عنه اولا ان مرادهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المسبوق بالمطلق كالمثال المذكور فان ذلك قد دخل في الوفاق على حجية المفهوم ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم لانه لو لم يكن القيد للاحتراز لم يكن للكلام الاخير اعني المقيد فائدة بعد طلب المطلق وثانيا ان الحمل على المقيد ليس لاجل المفهوم بل لان الحمل ليس الا حين العلم بوحدة التكليف ومعه لا بد من الاتيان بالمقيد لانه القدر المتيقن في الامتثال فيتعين بقاعدة الاشتغال وثالثا ان الحمل على المقيد ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف وبعد ذلك يحصل التعارض بين الظاهرين ظاهر المطلق المجوز لكفاية غير المقيد والمقيد المعين للفرد الخاص فيقدم الاخير لانه نص بالنسبة الى المطلق وفي كل تلك الاجوبة نظر اما في الجواب الاول الذي هو من نقض المعترض فلوجوه **الاول** النقض لان المقيد الذي يحمل عليه المطلق اعم من ان يكون بطريق الشرط وغيره فلو قال اعتق رقبة ثم قال اعتق هذا او رقبة مؤمنة او رقبة ان كانت مؤمنة لكان كل ذلك من المقيد كقوله اعتق رقبة فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد هو انفاقهم هنا على حجية المفهوم لزم اجماعهم على حجية مفهوم اللقب في بعض تلك الامثلة مع اجماعهم على عدم حجية مفهوم اللقب الا من الدقاق والحنابلة فيكون ح ايراد التناقض بين هذا الاجماع وبين ما ظاهره التناقض من الشيعة في باب الوصف على

وجوه اوجهها الاخر للتبادر ثم اذا كان فائدة الوصف لعلة حكم المنطوق فلا مفهوم هنا انتهى ملخصا واذا ورد الوصف مورد الغالب ففي كونه كمفهوم الشرط وجهان اظهرهما

العدم للعرف ثم في اشتراط المخالفة هنا بين المفهوم والمنطوق كما ام الموافقة احتمالان والاصح الرجوع الى المعيار المتقدم في الشرط ولاختلاف المقامات فتبصر

في المفاهيم

عدم الحجية والاتفاق في باب المطلق والمقيد على الحجية مع ان هذا اللقوهم اختار في الاعتراض بان الناقض لا اجزاء الاول وايضا يلزم اتفاقهم على حجية مفهوم الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للمعتبر الذين يختلفون في حجيته فيلزم من جواز ان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعية في باب المطلق والمقيد مع انهم اطلقوا الخلاف في القول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط ولم يستثنوا المطلق والمقيد ولم يشيروا الى ذلك في الابواب الاصولية جواب في باب المطلق والمقيد والثاني انه على فرض تسليم حجية المفهوم في ذلك الباب لا يصير ذلك منشأ الحمل المطلق على المقيد ولا يصلح لذلك مع ان هذا الفاضل المجيب جعل يعتبر الحمل الحجية والحال ان الحجية لا تعم من لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون المفهوم حجة ولا يلزم الحمل فلا يكون وجه اتفاقهم على الحجية اما بيان ذلك بان الحجية لا تستلزم الحمل على المقيد فلان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عليك شرعا عتق الفرد الاخر المخصوص ايعا الكافرة لا اعتياضا ولا تخييرا وليس مفهومه لا تعتق الكافرة واذا كان كذلك فمفاد المطلق لزوم الاتيان بالكلي من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد ولا يكون الافراد واجبة شرعا لا اعتياضا ولا تخييرا بل يجب الاتيان بالفرد من باب المقدمة للكلي ولا ريب ان مفاد المقيد لو كان مفهومه حجة هو عدم وجوب خصوص الفرد الاخر شرعا لا اعتياضا ولا تخييرا فهذا لا ينافي مفاد المطلق اذ المطلق دل على وجوب الكلي وهو لا ينافي مفاد المطلق اذ المطلق دل على وجوب الكلي وهو لا ينافي عدم وجوب الفرد المخصوص شرعا فلا ينافي ذلك تعدد التكليف كون الكلي واجبا مع هذا الفرد المخصوص الذي دل عليه المقيد فما وجه ان المطلق حمل على المقيد لاجل ان مفهوم الوصف حجة **والثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد اما يكون لاجل ان المقيد الوارد بعد المطلق وضع لذلك عن الوارد بعد ام بوضع لا لافادة المنطوق فهو فاسد ومناف لقانون الوضع وقواعد الكلية اذ يعهد اختلاف وضع اللفظ باختلاف تقدم لفظ المطلق عليه وعدمه واما ان يكون لاجل وجود القرينة على ذلك خلا قرينة في المقام وهذا المجيب لا يخفى خروجه عن اتحاد التكليف في نفي انه قرينة على ذلك فلهذا لك قطع الاجماع عليه واما ان يكون الاجماع كاشفا عن قرينة دلت على ان المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد لانه بدله بهذه على هذا الامر وفيه اولا انه ان كان ذلك الاجماع مع تهد امر يقبل الحمل المطلق على المقيد انه لم يكن مراد الشارع من المطلق ذلك **ثانيا** وان كان لا لاجل ان الاجماع وقع على ان مراد الشارع من المطلق كلما تكلم به هو المقيد فهو بديهي الفساد واما **في الجواب الثاني** فاولا ان مقتضى كلامك ان حمل المطلق على المقيد انما هو لقاعدة الاستعمال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في المورد فقد يقتضي الاصل ما ذكره المجيب كما اذا تمكن المكلف من المطلق والمقيد وعلم باتحاد التكليف وقد يقتضي العمل بالمطلق كما انه لو تمكن منهما في اول الوقت ولم يمتثل حتى زال القدرة عن المقيد وبقي التمكن من المطلق فشك في ارتفاع التكليف ببقائه ومقتضى الاستصحاب بقائه فيتعين عليه الاتيان بالمطلق الذي هو ممكن وقد يقتضي طرح الامرين معا والرجوع الى البراءة كما لو دخل الوقت ولم يكن الامر ممكنا في تمام الوقت الا من المطلق فشك بعد العلم بحدوث التكليف في تعلق التكليف بهذا المكلف بعد الشك في ان المكلف به هو المطلق الممكن او المقيد الغير الممكن لا ريب ان اصل البراءة يعين الاخير فنقول لو كان سبب حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعاه المجيب لزم عدم الحمل في القسم الثاني اذ الاصل فيه مقتضاه العمل بالمطلق مع انهم يحكمون بالحمل هنا ايضا ويقولون انه عزم كلما حج بالمطلق **وثانيا** ان مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع ان الحق الحمل مع الشك في وحدة التكليف ايضا لفهم العرف واما **في الجواب الثالث** فبان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا يحمل الاول على الثاني بل يحصل التعارض ثم يرجح المقيد لانه نص والحال انه ليس كذلك بل بمجرد السماع يحمل المطلق على المقيد عند العرف **والاحسن** ان يقال ان الحمل ليس لاجل المفهوم ولا لما ذكر بل لفهم العرف **الثامنة** مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع اي معلوفة الغنم او انتفاء ذلك الحكم عن ذلك الموضوع وهو الغنم عند انتفاء ذلك الوصف سواء اتصف بالوصف المقابل ام لا فيكون على هذا مفهوم الوصف في اية النبأ عدم لزوم التبين ان لم يكن المنبئ فاسقا عادلا كان ام واسطة بين الفاسق والعادل كما يدعيه بعض في بدو التكليف فح لو قال اعتق رقبة مؤمنة كان مفهومه عدم وجوب عتق الفاقد للايمان الشامل الكافر فلماهية الرقبة من حيث هي فيكون المفهوم معارضا لوجوب المهية من حيث هي ايضا لان المهية من حيث هي فاقدة لذلك الوصف اي الايمان بخلاف الاحتمال الاول او انتفاء ذلك الحكم عن المتصف بالوصف المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع ام لا فيشمل معلوفة الابل ايضا ولا ينافي ذلك وجوب الزكوة في مهية الابل انا المنفي الوجوب عن فرد لم يتصف بذلك الوصف سواء كان فردا لهذا الموضوع ام لا او انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف من هذا الموضوع ام غيره فينفي وجوب الزكوة عن معلوفة الابل ومهيته المنفي عن ونحوها لم يتصف بالوصف فرديا كان ام لا او انتفاء الحكم عما لا يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا فلا يشمل المهية ومعلوفة الابل ومهيته ويدخل الفاقد للوصفين المتقابلين من الافراد كالواسطة في اية النبأ والحق الاخير للتبادر على فرض حجية المفهوم في المقامات التي فيها قرينة على ارادة المفهوم **الثالثة** اذا كان فاقد الوصف داخلا في حكم المنطوق فلا مفهوم مخالف للوصف بل يتبادر حجية المفهوم الموافق كما مر نظيره في مفهوم الشرط فمفهوم الموافقة لتعارض قرينة الاولوية مع اقتضاء وضع اللفظ المفهوم المخالف على القول بالحجية فتصرف تلك القرينة اللفظ عن ظاهره **الرابعة** اذا ورد الوصف مورد الغالب فهل يكون فيه مفهوم ام لا كما في الاية الكريمة وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن والوصف هنا يمكن ان يكون الربائب باعتبار المعنى الوصفي و التربية وان يكون الجملة الوصفية اعني الموصول وصلته على التقديرين فالغالب في الربائب كونهن في الحجور فان قلنا بحجية مفهوم الوصف في مثل المقام ايضا يكون المفهوم عدم حرمة غير الربائب او غير اللاتي في الحجور من بنات النساء ان قلنا بالعدم يكن هنا مفهوم في لا بد من التكلم في مقامات **الاول** ان مقتضى العرف هل هو وجود المفهوم ام لا **والثاني** انه على الثاني ما الثمرة في عدم فهم العرف في مثل المقام المفهوم المخالف **والثالث** انه مما يسري في التلويح اما الوسط من المقامات

فالكلام

اصل في مفهوم الغاية في دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيا وعلى عدم دخولها فيه اولا والاول مع ومنه الحجة في الثاني مع عدمها ام الوقف اقوال والاخير محتمل للوقف في اصل الدلالة او في كيفيتهما في حجية مفهوم الغاية تطلق على الفائدة وعلى المسافة وعلى النهاية والمراد هنا الاخير وثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الاية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل قوله تعم كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ ولاصل البراءة ولو في بعض الموارد ولا ما يتعلق الخمسة والتقييد لاصالة عدم الارادة وعدم الوضع ان اعتبرناهما وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الاول لانا بعد الاستقراء وجدنا المقامات مختلفة

فالكلام فيه مامر في بحث الشرط واما الثالث فهنا مفاد الشرط في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء يختلف باختلاف الموارد وفي الاية الكريمة الشرط هو التشبيه بالاول واما الاول فالحق حجية المفهوم المخالف في الاية الشريفة وان الورود مورد الغالب ليس كمفهوم الشرط **والحاصل** انا لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه بعدم الورود مورد الغالب كما يرى ذلك في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع انها وردت مورد الغالب كالاية الشريفة فانا نعرف بفهم عدم كون غير اللاتي في الحجور محرما وبيان وجه الدلالة وفهم العرف ان القوم اختلفوا في ان القيد الاخير وهو من نسائكم الى اخره هل يرجع الى الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول لجوز التزويج بالربائب مع عدم الدخول بامهاتهن ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها وان لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الامرين فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول ويرد على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى امهات نسائكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الامرين مستعملا في اكثر من معنى واحد وجوازه محل الكلام وعلى فرض الجواز محتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كل معانيه وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فلعله حقيقة ومجاز وايضا هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب للجمل ولا دليل على صحته فلا ينهض قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته ولا دليل على رجوع القيد الى الاخير قد يستبعد رجوعه الى الربائب ويحمل على قول المشهور فيكون لذلك القيد مفهوم **اذا ظهر** ذلك فنقول ان الظاهر من القيد الواقع في كلام والراجع الى امر مع كونه ذا مفهوم تعلقهما ان يكون الاخر ايضا كذلك **الخامسة** اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل هو موافق في الحكم مع المنطوق ام لا **فنقول** ان الحكم اما ان في الموضوع واما في المحمول فهل اختلافهم في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة فيه مخصوص بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن وجود النزاع في القسم الاول معلوم فان بعضهم استدل من قوله كل ابو كل لحمه يتوضأ من سؤره على عدم جواز الوضوء من سؤر كلما لا يؤكل لحمه ورده بعض بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي لان النقيض للمطلق لا الايجاب الكلي واما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم ولكن نحقق الكلام في المقامين **فاعلم** ان الحق هنا ايضا الرجوع الى المعيار المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعدما رجعنا الى ذلك المعيار وجدنا ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة او المنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل لا تكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية وكذا اكرم العلماء ببعض هذه الدراهم مفهومه السالبة الكلية وهي لا يجب اكرام الفاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية واما اذا قيل بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه موافق له كما مر **والغالب** الدائم فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام او المضاف هو الموافقة فمثل اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم او بدراهم الكيس وفيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه النقيض المنطقي فمثل اكرم العالم بكل الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم وهو سالبة جزئية ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكل هذه الدراهم مفهومه انه يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم **واذا وقع** الكم في الموضوع وكان الحكم فان كان الموضوع الجمع المضاف او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فمثل الدراهم يجب اعطاؤها العالم مفهومه انه لا يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا قولنا في الغنم السائمة زكوة مفهومه نفي المعلوفة زكوة وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول **ضابطة** مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه مقامات **المقام الاول** قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم لثمرته وهذا هو الشائع في اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زمانا ام مكانا كقولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية اي المسافة وقد يطلق ويراد بها النهاية زمانا او مكانا فيقال غاية الشيء لنهايته والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية فهو ما كان بعدها بهذا المعنى **المقام الثاني** النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى واخواتها هل هي داخلة في المنطوق ام لا بمعنى ان اللفظ يدل على دخولها في المغيا او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول والثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجا عن المغيا بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود واما على القول الثاني في النزاع الاول فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن المغيا فما بعدها بطريق اولى **المقام الثالث** قيل في النزاع الاول بدخول الغاية في المغيا مطلقا لان اللفظ على الدخول مط وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كانا من جنس واحد فالاول والا فالثاني وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما تسليم الدلالة في الجملة اما على الدخول او على عدم الدخول لكن حصل التوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف والشك في اصل الدلالة واما النزاع الثاني ففيه قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت **المقام الرابع** تظهر ثمرة النزاع الاول في الاية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان قلنا المرفق يجب غسله على القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه والسكوت يعني الاول لو قطع اليد بعد المرفق لم يجب غسله وعلى الثاني يرجع النزاع الى ان من قطع بعض عضو من اعضاء وضوئه فهل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فان قلنا بالعموم لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه مما ثبت في محله الامر بالصلوة وجب غسله لانه على هذا من اعضاء الوضوء لان الغاية داخلة في المغيا بالفرض وان قلنا بعدم الدخول لم يجب وان قلنا بسكوت اللفظ وجب غسله ايضا للاستصحاب المذكور فهذان القولان ثمرتهما واحدة وثمرة النزاع الثاني تظهر في الاية الشريفة ولا تقربوهن حتى يطهرن فان قلنا بمخالفة ما بعد الغاية لما قبل الغاية جاز المقاربة وان قلنا بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة **المقام الخامس** الاصل في النزاع الاول عدم الدلالة مطلقا لا على الدخول ولا على الخروج لان اللغات توقيفية مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرناها مضافا الى اصالة عدم

مفهوم الوصف

مفهوم الغاية

اطلاقات الغاية

هل هو متضمن الحكم

التاسعة في فرضيته

فمفهوم فرضيته مفهوم

اصل في مفهوم الحصر فمفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما ومنها تقديم الموضوع ... ومنها تقديم الخبر وادخال اللام على المبتدأ ... ومما يظهر الحال في مفهوم الصفة واللقب والعدد والزمان والمكان ...

اصل في نسخ الوجوب اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ... من جهة المنسوخ في الحكم ...

ومن حيث الناسخ فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ غير مثبت لحكم اخر ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال

لبقاء الجواز ايضا ثم ان النزاع يحتمل ان يكون في الدلالة اللفظية بان يدل اللفظ على البقاء او في الدلالة العقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة
اللفظية والعقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة اللفظية او العقلية او هما لكن الحق ان المنكر عند التأمل والقول بنكر الدلالة التي عند قائمة
البرهان باني بدليل عقلي ولا يظهر منه ما يدل على انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون فمنهم من يظهر منه دعوى دلالة اللفظ على البقاء التزاما ومنهم
من يظهر منه دلالة اللفظ بانضمام مقدمة عقلية على البقاء فيقول لفظ الامر الدال على الوجوب يدل مطابقة على امرين لان احدهما
الاذن والاخر المنع من الترك فاذا نسخ المنع من الترك قطعا بقي الاذن نظير قولهم في تبعيض الصفقة للاجزاء بعد ذلك يضمون الى الالتزام اللفظ هذه مقدمة عقلية
اجتهادية وهي ان المقتضي موجود والمانع عن البقاء مفقود او وفقاهية وهي استصحاب البقاء فهم اصناف ثلثة ثم ان النزاع هل هو فيما كان الدال على الناسخ
والمنسوخ لفظا ام لبيا ام الاول لفظا والثاني لبيا ام العكس او الاعم والحق دخول اللفظيين وخروج اللبيين ويشهد لظاهر قولهم ان النزاع فيما كان بلفظ
نسخ الوجوب ونحوه وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من ان الامر يدل على شيئين وانه تعدد مطلوب فان ذلك بظاهره لا يتصور فيما كان المنسوخ الدال على الامر
على الوجوب لبيا كما ان الشاهد الاول ينافي كون الناسخ لبيا واما اذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج ايضا من النزاع بشهادة الشاهد
الاول وكذا عكسه بشهادة الشاهد الثاني **المقدمة الثانية** قيل في المسألة بالبقاء مطلقا وقيل بعدمه كذلك والقائلون بالبقاء بين قائل
ببقاء مطلق الاذن الاعم من الكراهة والاستحباب والاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاذن مع عدم الرجحان الذي كان حين وجوب الفعل فيشمل
الاخيرين خاصة وقائل ببقاء الاستحباب وقائل ببقاء الاباحة خاصة والقائلون بالعدم بين قائل بعدم بقاء الجواز برجوع الحكم السابق على الوجوب كما
في وقائل بلزوم الرجوع الى الاصل في المسألة والاخير هو الحق والعجب من الفاضل القمي حيث قال بعد اختياره المختار فيرجع الى الحكم السابق من الاباحة
او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان كان من العبادات فحرام للتشريع او العادات والتلذذات فمباح او المعاملات فالاصل البراءة عن اللزوم
لاصالة عدم ترتب الاثر انتهى محصلا وفيه ان اصالة البراءة عن اللزوم ما عرفنا المراد منها فلو فرض ان الشارع قال يجب عليك المعاملة الفلانية ثم نسخ
وجوبها ففيه انه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم اذ غاية ما فهم من نسخ الوجوب ان المعاملة غير واجبة وعدم الوجوب لا ينافي اللزوم لو قام المستفاد من
الادلة الشرعية او هو العقود فلا معنى لاصالة عدم اللزوم ولو فرض انه قال يجب عليك الوفاء بالعقد الفلاني ثم نسخ وجوب الوفاء به فعدم اللزوم
ح استفيد من لفظ النسخ ولا يحتاج الى الاصل فلم يبق شيء يعينه الاصل ح الا ان يفرض المثال فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب
التزاما بان يدل على الوجوب مطابقة وعلى الصحة التزاما فلو نسخ الوجوب المدلول عليه بالدلالة المطابقية يكون حكم
البيع الاباحة للاصل ويشك في اللزوم وترتب الاثر فيحكم بمقتضى الاصل على العدم وفيه ان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي كما مر لا الوضعي
من المطلبيات والثاني في المقام بعد نسخ الوجوب بيان الحكم التكليفي القائم مقام الوجوب من الاباحة او الحرمة بمقتضى الاصل واما اثبات الحكم الوضعي من
جهة الشك فيه فخارج عن محل النزاع فهذا الكلام لا يرتبط بالمقام وان صح في نفسه مع ان كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق فتخصيص
المجيب اياه بالصورة المفروضة تخصيص بلا شاهد **المقدمة الثالثة** اعلم ان النزاع من حيث العلم مثمر وكذا من حيث العمل ان وجد للمنسوخ من الشارع
مورد بالنحو الذي هو محل النزاع لكن لم نجد موردا كذلك وما ذكروه من تفريع استحباب صلوة الجمعة بعد نفي وجوبها العيني على المسألة فان قلنا ببقاء
الجواز كانت مستحبة اذ لا معنى لاباحة العبادة بالمعنى الاخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع ففيه ان الجمعة واجبة مشروطة وفقدان الشرط للغائب
الموجب لارتفاع الوجوب لا يجعله نسخا فهو خارج عن النزاع كما مر **المقدمة الرابعة** اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص وعلى ان
علم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس المراد بالاخص اخص معين بل مطلق
الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يتحقق الا في ضمن مطلق الخاص لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس في محل
النزاع ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه بدلا عن الفصل المرتفع واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من
حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في ضمن فرد اخر وعلى ان صدق العام في ضمن خاص معين
موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف على وجود فصل الانسان بداهة واختلفوا في ان بقاء ذلك العام الموجود في
ضمن الفصل الخاص موقوف على بقاء الفصل الخاص كما يتوقف عليه حدوثه ام يمكن ارتفاع الفصل الخاص وبقاء العام الذي كان موجودا في ضمنه
بنيابة فصل اخر عنه فعن الحنفية عدم البقاء وعن غيرهم خلافه والحق التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس الذي
كان في ضمنه وليس المراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل لو بقي الجنس البعيد لكفى وفي الثاني اي الامور الاعتبارية كالوجوب ونحوه يوجب ارتفاعه ارتفاع
كل الاجناس اما الاول فلوجهين الاول الوجدان فلو وقع الكلب في المملحة فصار ملحا فهذا ارتفع فصله اذ لا يصدق عليه بعد نفقه صورة الكلبية الكلب ويكن
الجسم هو جسم الكلب بل يتعلق به نعم جسما اخر وكذا اذا صار الادمي حجرا والصفر ذهبا والثاني انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك
فيرد الاصل البقاء والمعارضة التي ذكروها في ارتفاع فصل الوجوب من ان الاصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم لحوق فصل اخر عوضا عنه هنا
وجود الفصل الاخر في الملح مثلا قطعي فالاصل سليم عن المعارض هذا وجها كاشفا عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام الا انه بعد
تسليم اتحاد الوجود نقول ان الجنس يبقى بعد ارتفاع الفصل واما الثاني فلاتحاد الجنس مع الفصل في الوجود في غير الاجسام فارتفاع احدهما يلازم
ارتفاع الاخر عقلا هذا واللائق بالاتباع الحكم بعدم البقاء مطلقا واما ما ذكرناه من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق
لان محل الكلام هو ان الخصوصية المتقومة بها الاعم وينتزع منها الاعم لاجل وجوده في تلك الخصوصية اذا انتفت هل ينتفي العام ايضا او لا وما مثلنا به

من بعد

في ان وجود العام موقوف على وجود الاخص

على المنسوخ دالا على وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به ومن حيث الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر بتمامه في كون النزاع في الدلالة اللفظية والعقلية او هما
وجوه وهل هو فيما كان الناسخ والمنسوخ

من بقاء جسم الكلب المفروض انما هو لاجل ان خصوصية ذلك الجنس التي بها قوام ذلك الجنس لم تنتف منه بل هي باقية معه دائما والذي انتفى انما هو هي
الخصوصيات الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس اي الجسم المطلق اليها كالنمو والاحساس ونحوهما واما قابلية الابعاد الثلثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا
بها وهي الفصل المقوم له واللازم تحققها في تحققه في الخارج ولا يحتاج الى ازيد منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور نعم
خصوصيات الاجناس الكلب قد انتفت فانتفت الاجناس التي في ضمن تلك الخصوصيات المنتفية كالجسم النامي والحيوان فالحاصل ان الخاص المتعلق بالجسم باق
لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق بالعام الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه الباعث لانتزاع ذلك العام من افراده فينتفي
العام ايضا لاتحاد وجود المنتزع والمنتزع منه فقد ظهر بطلان التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام و
الخاص اللفظيين وان الاجسام خارجة عن محل الكلام فالحق انتفاء العام بانتفاء الخاص في محل الكلام بجميع الاقسام فان قلت يتمسك في البقاء
بقولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه قلنا اولا لا نص ما طوق بعد الاستطاعة لشيء منه بعد ارتفاع الاخص وان كله معسور الاجماع وانه لا يدرك
شيء منه وثانيا ان هذا الخبر ونحوه المتبادر منه المركبات الخارجية والعمومات الاستغراقية لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان
الدليل اعم من المدعى اذ المستفاد من تلك الاخبار الامر باتيان الاعم في ضمن فصل اخر بعد عدم امكان الاتيان به في ضمن الفصل المامور به اولا لا
ان الامر بالاتيان اعم في الواقع من انتفاء العام وبقائه فلعل العام في ضمن الفصل الاول قد انتفى بانتفاء الفصل ولكن الشارع امر بايجاد العام في ضمن
فصل اخر لا انه امر بانضمام الفصل الاخر الى الاعم الموجود سابقا فالدليل لا يدل على المدعى ورابعا ان الدليل اخص من المدعى اذ محل النزاع اعم مما
فيه الامر من الشرع باتيان الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب والمسألة عقلية اعم مما ورد فيه الامر ام لا وتلك الادلة لا تثبت الا صورة وجود الامر والتمسك
بعدم القول بالفصل في المسألة العقلية واه جدا وخامسا انا سلمنا كل ذلك غاية ما في الباب يعارض الدليل اللفظي الذي ذكرتم مع الدليل العقلي
الذي مر ولا ريب ان اللفظ مطروح ح ثم اعلم انهم ذكروا للمسألة المذكورة فروعا منها التوهم بتبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم
على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص وفيه اولا انه لو قال صل يوم الجمعة فالعموم والخصوص اما ان يفرض في متعلق الوجوب او في نفس الوجوب
او فيهما اما الاول بان يقال الصلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام واذا انتفى الصلوة الخاصة وهي صلوة يوم الجمعة يبقى مطلق الصلوة ففيه ان
ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة
اذ البقاء لا يلازم الوجوب واما الثاني بان يقال وجوب الصلوة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى
الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق وفيه ان الوجوب المطلق لا يتصور بقاؤه اذ لا بد من تعلقه بشيء فان قلت هو متعلق بمطلق الصلوة قلنا
لعله متعلق بالصلوة وعنه والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير متصور واما الثالث ففيه ما في الاولين فتدبر وثانيا ان ذلك اخص من القول بتبعية
القضاء للاداء فالقائل بالتبعية يحكم بها حتى فيما لم يجد الامر الخاص كالنوم المستوعب للوقت مع ان من يقول ببقاء من يقول بتبعية العام بعد انتفاء الخاص
انما يقول به حيث وجد العام في ضمن الخاص ثم فقد الخصوصية ففي مثل النوم المستوعب الذي لم يتحقق فيه الامر الخاص كيف يحكم بان القضاء تابع
للاداء معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد السدر والكافور فهل يجب غسل الميت ثلاثا بالقراح ام لا بل يلزم الا غسل واحد
وهو مبني على القولين وفيه الوجهان المتقدمان في الفرع السابق نعم لو تمكن من الغسل الثالث لبقاء اطلاقه فقد السدر والكافور لدفع الوجه الثاني ويبقى الاول
ومنها وجوب الوضوء اذا تعذر الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة يبقى مطلق الطهارة المائية وفيه ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في
مكان لا رجحان فيه ففي انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم يلزم المكان الخصوص وجهان مبنيان على المسألة وقال الفاضل القمي ره مع موافقته
لنا في اصل المسألة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع
ركعتين مبتدأتين في المكان المذكور انعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع
بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه والتحقيق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر انعقد النذر
بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه الصلوة ح مطلقا واجبة او مندوبة مرتبة او نافلة مبتدأة او راتبة وان قلنا باعتبار الرجحان في المتعلق
ولكن قلنا ان الكراهة في العبادات ليست بالكراهة المصطلحة الموجبة للمرجوحية بل بمعنى قلة الثواب انعقد النذر بالنسبة الى الفرد فيلزم الصلوة في
الحمام ان نذرها واجبة ونافلة مبتدأة وراتبة وان قلنا باعتبار الرجحان وان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء الاخص
لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد له في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة
وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة
الى الفرد لانه مرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة ام غيرها فظهر انه لا فرق في الصور الاربع بين الصلوة نعم يمكن
ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن لا بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي ان امكن الموازنة فان زاد مرجوحية
الفرد او تساوت مع رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد وان قلنا انها الفرد لا الاخير
ولكن لا ينبغي الفرق بين الصلوة فالتفرقة بين الصلوة كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له واما نفس كون هذا المثال ثمرة للنزاع ففيه ان العموم والخصوص اما
بلحاظ بالنسبة الى المنذور او النذر وعلى التقديرين لم ينعقد الاخص حتى يتمسك في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو
محل النزاع الاخير ومنها ما لو نذر اضحية حيوان خاص فمات ففي وجوب اضحية حيوان اخر وجهان مبنيان على المسألة وفيه الوجهان المذكوران في الثمرة

فروع

تحقيق في القضاء للاداء

لفظيين ام لبيين ام عقليين احتمالات اقواها اختصاص النزاع باللفظيين ولم ار للنزاع فائدة مهمة نتايج

في فروع المسئلة

الاول نعم لو تمكن من العمل بالتعدد في زمان واخر اندفع الوجوب الثاني وبقي الاول ومنها ما لو اعتق العبد المأذون او طلق الزوجة المأذونة ففي بقاء الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسئلة وفيه ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد بان يكون هنا عام وتقييد بشيء ثم زال القيد وههنا لم يتقيد احد الامرين من الاذن والعبدية بالاخر وليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة بينهما عموم من وجه واجتماعهما في هذا العبد من باب التقارن لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه وفيه ان نسخ الشارع الوجوب كاشف عن ان الامر الظاهر شموله لما فيه من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان الحاصل قبل النسخ مجازا ففي زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فكيف يتنازع فيه ويقال ان الاعم يبقى بعد انتفاء الاخص ام لا لان الاخص ح لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يرتفع الاعم بارتفاعه وقد عرفت ان محل النزاع انما هو بعد وجود الاخص لا في الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص لا نم لو كان النزاع في مسئلة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة وجود الاعم اولا في ضمن الاخص ومن صورة عدم وجوده كذلك او كان النزاع في مسئلة نسخ الوجوب اعم من نسخ الشارع واهل العرف لكان مسئلة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسئلة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعلى هذا فتلك الثمرات كلها غير صحيحة **المقدمة الخامسة** اعلم ان المثبتين ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقيفية الالفاظ وان ادعوا امكان بقاء الجواز عقلا بعد نسخ الوجوب فالاصل مع المثبتين لاصالة الامكان وان ادعوا الوقوع بان يقولوا ان الجواز واقع بعد نسخ الوجوب وموجود بالفعل وباق فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي الرجوع الى القاعدة مع المنكرين لانه القاعدة اذا تمهدت تلك المقدمات فنقول ههنا مقامات **المقام الاول** اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن التي هي جنس مع فصول ثلثة وهي عدم المرجوحية والرجحان والمنع من النقيض فيخرج بالجنس ما سوى الحرمة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط والى احد الفصول فقط او الى الكل او الى بعض منها الى بعض اخر وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل فانتفاء احدهما ينفي الاخر لانه اذا قلت لعبده افعل لم يوجد منك الا انشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا فكيف يتصور تبدل الفصل في الخارج وبقاء الجنس فان قلت اتحاد القصد يجامع تعدد المقصود لكفاية القصد الواحد الاجمالي قلنا مرادنا اتحاد المقصود بفهم العرف سلمنا تعدد الوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق ولا نقول ان الجواز الموجود في ضمن الامر اما الجواز المطلق اللابشرط العبد المعتد بفصل وشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الامر واما الجواز المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلعله لا يتصور للانفكاك على ان الاحكام حسنية وان الجواز المطلق لا يوجد الا في ضمن احد الفصول فكيف يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني فمستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه اذ المفروض ان الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع المتضادين اذ كيف ينفصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا تعدد الوجود فلا نسلم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم للانتفاء بانتفاء الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود التبعي فقد انتفى قطعا وان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر فمن الاول كان وجوده كان ممنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب عدم لحوق الفصل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقاؤه بغير فصل فان قلت وجود الفصل الاخر قطعي اذ بعد ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة فاذا انضمت الى الاذن في الفعل بقي الاباحة قلنا القطع بوجود الفصل الاخر انما يصح حيث لم يكن الواقعة في الواقع خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت خلو الواقعة عن الحكم مناف للقواعد ومناف للمذهب قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اذ لو لم يبق الجواز تكون المسئلة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص فيكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او عموم دليل الحرمة في التوقيفيات فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما ننكر نحن وجود الحكم الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي يضم اليه بعد النسخ على القول بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام او الخاص والذي ننفيه بالاصل هو الفصل المحدد بالخصوص من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كان الاصل عدم الفصل الخاص والحكم الخاص كذا الاصل عدم الحكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع وانما الشك في اندراج المشكوك تحته بخلاف ما يدعيه الخصم فان الشك فيه في الحدوث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل اخر لكن نقول من يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكانه فلعل النسخ يتعلق بالجنس وبكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد عرفت انه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالمجموع بل تعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا يكون الشك في الحادث ولا يعتبر الاصل هنا فتم وهذا الجواب كله انما يصح اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب لا نسخت المنع عن الترك ويمكن الخصم الاحتجاج بانه يفهم من لفظ نسخت الوجوب او المنع من الترك بقاء الجواز وفيه اولا المنع لدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة اذ دلالة المطابقة والتضمن منتفيان ولا لزوم ايضا عقلا ولا عرفا وان كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن المتنازع فيه اذ الدليل الاجتهادي دل على ان الفعل بعد النسخ جائز لا لان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وثالثا انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة كما مر فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بل النسخ وثانيا انا قاطعون بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثالثا لو سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن مجرد الشك في بقائه لا يمكن الحكم

بالبقاء

[illegible]

والاصل في المسئلة واضح والحق مع النافين لذهاب الجنس بذهاب فصله لوحدة وجودهما **اصل في الامر مع العلم بانتفاء شرطه** هل يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرطه مطلقا ام في خصوص الشرط الوجودي الشرعي ام لا فيه اقوال

بالبقاء واستصحاب البقاء قد ظهر فساده ورابعا سلمنا ان الاعم لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز هنا لاحتمال تعلق النسخ بالجنس والجميع لا بالفصل المقدمتان تقدم فسادهما وبان الامر دل على شيئين بجزئي تعدد المطلوب والناسخ انما ازال احدهما اي الفصل المتيقن فيبقى الاخر اي الجنس ففيه من مجموع الناسخ والمنسوخ يحكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر يتعدد مطلوبا وثانيا سلمنا تعدد الدلالة والمطلوب في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلول لا يبقى الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الصلوة في كذا انه ذو دلالتين فكذا قوله لا يجب الفرق يحكم فينتفي المدلولان الاولان والمدلولين الثانيين ثم وما الاستقراء دل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه انا لم نجد موردا ملتحقا فيه فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه من النص وفيه ان المتبادر من ذلك ان ذهاب بعض المأمور به لا يوجب ذهاب الامر عن الاخر ولا يضر فيه الا اجزاء يفسد الامر هنا فالى ما مر من الاجوبة عن تلك الاخبار البعض **المقام الثاني** اعلم انه بعد عدم بقاء الجواز فالحق الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم الثابت بعد القطع بانتفائه فلا وجه له **المقام الثالث** الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالباقي هو الاستحباب لا الاباحة للاستصحاب لان الامر كان مركبا من جنس وفصول ثلثة والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثالث اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو تنزلنا عن بقاء الندب فالحق الاباحة الخاصة اذ يحتاج الجنس مع فصل عدم المرجوحية استصحابا لبقائهما وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى القواعد بعد القول بالبقاء شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون ان العرف يفهم بعد النسخ من لفظ الناسخ او هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص **ضابطة** هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ام لا وينقح البحث فيه ليستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في ان الشرط اما شرط الوجوب واما شرط الوجود والمراد من الاخير اعم مما يكون شرطا لتحقق ذات الشيء ولصحته او للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه لاجتماعهما في التمكن من المأمور به وبعد قهما في مثل الطهارة للصلوة والاستطاعة للحج والشرط الوجودي اما عقلي كالقدرة واما شرعي كالاستطاعة للحج الزائدة على التمكن العقلي ولا خلاف ظاهرا في جواز امر الامر عند علمه بفقد الشرط الوجودي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان الامر قول الخاصة القائلين بعدم الجواز حاصل المسئلة العقول يكون كل الاوامر مقيدا ولا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه والقول بعدم العصيان عند ترك الواجب المعاصي هو بين الفساد عند الخاصة واكثرهم فظهر ان الشرط الوجودي بانفسها خارج عن النزاع وان النزاع في الشرط الوجودي من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز وهم بين مطلق للجواز ومقيد له بالشرط الوجودي الشرعي فيخرج الوجودي العقلي فالمسئلة ثلثة الاولى **المقدمة الثانية** الامر والمأمور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجودي او الامر جاهل والمأمور عالم او الامر مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واضح في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر اذ المدار في صحة الامر وعدمها بعلم الامر وجهله لا المأمور واما في الثالث فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز وبعض الاشاعرة على الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز **المقدمة الثالثة** التكليف اما حقيقي وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارادة الامر وقوع المأمور به في الخارج الناشئ تلك الارادة عن محبوبية الفعل او وجود المصلحة الكامنة كاوامره تعالى بالنسبة الى المطيعين او ارشادي او ابتلائي صرف وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارشاد المكلف بان الفعل محبوب متضمن للمصلحة واتمام الحجة عليه ليجزى بعقابه على تركه فليس الغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب لا مجرد الابتلاء والزجر كامر المولى من اهل العرف عبده بل هو مركب من الجهتين ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه منها وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض لتعلقه على الترك وصرف لاجل عدم وجود الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي يأتي واما ابتلائي توطيني مشوب هو ما كان الداعي فيه على الامر محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل لمجرد الابتلاء ووقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل وان كان اصل الفعل قبيحا او غير مقصود او خاليا من حسن وقبح كتكليف ابرهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام فهو ابتلائي لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل لمجرد الابتلاء وتوطيني لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج ومشوب لوجود جهة حقيقية له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدمة الفعل فليس ابتلائيا من جهة التوطين ايضا واما ابتلائي من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن مع عدم تحقق التوطين من المكلف في الخارج فلا يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اليه بل يكون غرضه من التكليف الابتلاء في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض فهي في الواقع ليست مكلفة باصل الصوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه وقد تركت التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرء الحيض بعد ظهرها والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المأمور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين عليه وعلى التقديرين اما يمتثل المكلف فيهما بالمطاوعة ام لا فالاقسام اربعة ومن شرط القسم الاول اذا صدر من الحكيم العلم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يصير ارادة الوقوع مع عدم وقوع منه ممتنعة او صدر من غير العالم بالعواقب فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعصيان او من غيره عدم العلم بالوقوع ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بوقوع التوطين ومن غيره عدم العلم بعدم وقوع التوطين ومن شرط الرابع اذا صدر من الشارع العلم بعدم وقوع التوطين او من غيره عدم العلم بوقوعه ثم اعلم ان الظان بالسلامة الى اخر الظهر مثلا او الى الوقت وما في الاثناء قبل العمل فاذا فان خصصنا الواجب الموسع باول الوقت كان اثما بالتاخير ويكون التكليف ابتلائيا او باخره لم يكن هذا الشخص مكلفا وان جعلناه راجعا الى ما اذا ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا كان فعله في الاول نفلا مسقطا للفرض كان مرجع هذا الى التخصيص بالاخر وان قلنا بالتوسعة قلنا بوجوب

في امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه

في الامر والمأمور

في اقسام التكليف

والتوطيني

فرع

[illegible]

وبحل النزاع لشرائط الوجوبية كانت مقدمة للوجود ايضا ام لا وفيما لم يكن الامر جاهلا والاصل مع المجوز لاصالة الامكان نتايج

كون العزم بدلا فانه اتى بالعزم كان تكليفه حقيقيا وان لم يات به كما لم يات بالفعل كان تكليفه ابتلائيا وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب العزم راسا لا عينا ولا تخييرا لم يكن التكليف بالصلوة بالنسبة الى هذا الشخص المفروض شيئا من الاقسام الاربعة المتقدمة وان قلنا بانحصاره في تلك الاقسام فانه لم يات باصل الفعل حتى يكون التكليف حقيقيا وليس معاقبا على تركه ولا على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائيا ساذجا او ذا جهتين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينيا مشوبا مع انهم اي القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفا بالصلوة بحيث لو كان قد اتى بها ثم مات كان ممتثلا فكيف يكون التكليف توطينيا والحاصل انهم اتفقوا على ان الظان بالسلامة في الواجبات الموسعة بالنحو المذكور يجوز له التاخير واتفقوا على انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجاة بحيث لو اتى بها قبل الموت كان ممتثلا واتفقوا على عدم الاثم على من مات في الاثناء فجاة على هذا القول ولازم هذا خروج تكليف هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة اذ لا يمكن القول بعدم التكليف بالصلوة لانه خلاف الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عقلا لان الداعي الى الامر اما ارادة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث اذ التكليف بدون ارادة احدهما سفه لا يصدر من العاقل وعلى التقديرين اما يصدر المامور به من المامور او لا والحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور امره الا للابتلاء فلو قصد الفعل والتوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقابا ايضا كان ذلك التكليف عبثا وقبيحا فانحصر التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة والحال ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الا ان يجاب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة بالتكليف الابتلائي الساذج التعليقي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان بالشيء في وقت خاص بحيث يفوت بفوات ذلك الوقت ذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلا كصلوة الزلزلة المتحد وقتها بامتداد العمر فلا يختص المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص يزيد مقداره عن الشيء كصلوة الظهر الواجبة من الدلوك الى الغروب ولا ريب انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل وجب عليه التعجيل في القسمين الاخيرين ويصير الواجب مضيقا بالعرض وان بقي الى الغروب مثلا زمان طويل وعلل بذلك بناء العقلاء فيكون اثما بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفا بالواجب الموسع الى الزمان المتاخر من ذلك العمل اذ التكليف حينئذ لا معنى له وليس الفعل واجبا موسعا الى اخر الوقت لان تلك التوسعة مفوتة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فلا وجوب بعد الزمان الممكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل فاندفع بذلك امران احدهما ان اقم الصلوة لدلوك الشمس الخ دل على وجوب الصلوة موسعة وبعد العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت انتفى الوجوب الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فيحتمل سقوط التكليف راسا ويحتمل الوجوب مضيقا فمن اين لك تعيين الاخير مع ان الاصل البراءة وثانيهما انك قسمت التكليف بالصلوة المستفاد من الاية الشريفة مثلا بالنسبة الى الاشخاص الى حقيقي كما في المطيع والى ابتلائي ساذج كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجاة الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الاية الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقا واندفاع الثاني بان لفظ اقم الصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نفس الفعل موسعا الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقا بالنسبة الى هذا الشخص فمن دليل خارج اذا ظهر ذلك فنقول ان لذلك الشخص الظان بالسلامة الميت في الاثناء فجاة قبل العمل تكليفين واقعي وهو كونه مكلفا بالصلوة الى زمان موته بمعنى انه مكلف بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب الصلوة عليه موسعا الى اخر الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض اما تكليفه الظاهري فحقيقي لانه امتثل به وتعبد به لانه زعم التوسعة وعمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي ساذج لكنه تعليقي مشروط بعلم المكلف بانه لا يموت في الاثناء ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب سفه كما ان التعليق من العالم بانتفاء الشرط لا وجه له لانه ان علم بوجود الشرط امر منجزا وان علم بعدمه ترك التكليف راسا قلنا هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به والتعليق الممنوع عنه هو الاخير لا الاول لانه جائز وما نحن فيه من قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وحاصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفا بالصلوة اصلا فهو خلاف الاتفاق من اهل اختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفا لزم عدم حصول الامتثال لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل قطعا واما مكلف بالصلوة واقعا وظاهرا الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعا فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود لان المفروض علم الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهرا وواقعا الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم للاغراء بالجهل اذ المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة او يقطع بها فتكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط واما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى اخر الوقت المحدود وفي الظاهر الى زمان الموت فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري ولتفويت الغرض من جهة التكليف الواقعي فمحذوران فتعين كونه في الواقع مكلفا بها الى زمان الموت لكن تعليقا لاجل عدم حصول شرطه وهو علم المكلف بعدم التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفا بها الى اخر الوقت المحدود بمنجز الاجل عتقا بالسلامة واما كون تكليفه تعليقيا بالنسبة الى الظاهر والواقع معا ملاحظة ... بجعل التعليق قيدا للامر كان الى عدم وجود التكليف حقيقة راسا ظاهرا وواقعا ولازمه عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت مع ان حصول الامتثال قطعي ليس كذلك خلاف الاتفاق ايضا ثم اعلم ان انقسام التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والمحرم وفي جريانه في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثاني والرابع من الاقسام اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون الطلب مع عدم العقاب عبثا بخلاف الالزاميات واما القول بان في الطلبيات الغير الالزامية لا يتعلق التكليف والطلب بالمطيعين لا بالتاركين فالذي

في الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه

في اقسام التكليف

في جريان اقسام التكليف في الواجب والحرام

ترك

واما الحق في المسئلة فتفصيله انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من العالم بانتفاء شرطه الوجوبي فالحق مع المانع منه لانه من السفه والتكليف بما لا يطاق نتايج

في الاوامر الابتدائية

ترك المستحب وارتكاب المكروه لم يتعلق به الطلب فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بانه لا طلب عن المكلف في المستحبات والمكروهات بل هو مجرد ارشاد من باب اللطف والعلم بعدم الامتثال غير مضر كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال احيانا خلاف ظاهر اوامر الشرع فلا بد في دفع الاشكال الذي من الوجهين الان من وجود الطلب وتعلقه ايضا بالتاركين لكن يكون ثمرة الطلب التعجيل والتبكيت والابتلاء لكن تعجيل كل شيء بحسبه والتعجيل في الطلبيات الغير الالزامية انما هو بعدم رفع درجة التاركين وليس بعد الطلب للتارك ان يقول لم اعطيت المطيع ولم تعطني ورفعت درجته ولم ترفع درجتي وامرته ولم تامرني ولو لم يامر التارك ولم يطلب منه المندوب مثلا لكان له القول بذلك لكن الطلب منه لاتمام الحجة والتعجيل عليه فليس الاوامر التنزيهية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والله تعالى عالم ثم اعلم انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كامر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل وامر الحائض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح ولدك مثلا وطن نفسك على ذبحه فلذلك صار الامر مجازا قطعا لكن من حيث المادة اعني استعمال الذبح وارادة التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها الحقيقي اي الوجوب فالهيئة حقيقة وبما اريد من المادة التي ما لا وضع له المادة فيكون المادة في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المبادر عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الامر وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كفعل الذبح في المثال المذكور لكنه ليس معتقد المتكلم فانه يمكن كما هو احد الوجوه في رفع التناقض في الاستثناء فان كل مراد لا يجب ان يكون معتقد المتكلم فيكون المرجع الى ... هو ما اريد من المدخول مع كونه معتقد المتكلم ايضا او مطلق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان قلت المتبادر من الامر كون الفعل بنفسه مطلوبا ومحبوبا ومقصودا اصليا كطلبنا الذبح ولذلك يتبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر عن الامر التوطيني فلذلك يصح ان يقال انه امر سبحانه ابرهيم ع بالذبح واذا صارت مادة الامر حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب جميعا يكون الهيئة والصيغة ايضا حقيقة في التوطيني للاجماع المركب بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فيظهر ان الاوامر التوطينية حقايق مادة وهيئة لا مجازات وانه كان مع فقد القرينة لا ينصرف الامر الى الامر التوطيني لكونه من الافراد التي لا يشملها الاطلاق حتى اذا دخل عليه سور العموم كالعام المنسبين من مبين العدم فلا بد في حمل الامر عليه من قرينة ثم اعلم ان الخطابات العامة الشاملة لعامة المكلفين كاقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجدين للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك الخطابات للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز اذ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي كل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من ان مبين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون الفاقد للشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارجي على التكليف لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة والدليل على هذا التكليفات المكلف لما ظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب فمن باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في مرتبة الواقع بالعمل بالمعتقد فان عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان ابتلائيا ساذجا وليس هو مكلفا بنفس الفعل ومخاطبا به بل بالعمل بالمعتقد اما حقيقيا واما ابتلائيا ساذجا فما توهمه بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني اما مشوب واما ابتلائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل بمعتقده وهو اما حقيقي واما ابتلائي ساذج وليس توطينيا مشوبا لما عرفت في المقسم من ان الشرط فيه هو تعلق الخطاب بصدوره من الامر بالنسبة الى ذلك الشخص وان كان الغرض والداعي التوطين وقد ظهر ان هذا الشخص لم يقصد بالنسبة اليه خطاب باصل الفعل اصلا وان الخطابات العامة مختصة بالواجدين وكذا الكلام في الابتلائي من جهتين ومنه من تمثيلنا له بصوم الحائض فهو من باب التفريع بالتحقيق ففي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك التكاليف مجازا ... ومن باب التوطين المشوب او ذي جهتين فاسد **المقدمة الرابعة** لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر بعلم المامور بفقدان الشرط ام وجدانه ام لم يعلم شيئا منهما ولا في جوازه من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت وكلما استطعت فحج لو كان المكلف متعددا او الاحوال متعددة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ فيحصل الاشتراك الى الحكمين مطلقين اثباتي للواجد وسلبي للفاقد والغرض من التعليق الاختصار ولو كان الحال متحدا اي المكلف متحدا ... فالاشاعرة على جواز التعليق ايضا من العالم وجمهور الخاصة على العدم لان ظاهر التعليق الجهل بل لا معنى للتعليق عند العلم بفقد الشرط ولا معنى للتكليف حينئذ وعن المدقق الشيرواني الجواز وهو الحق اذا وجد ثمرة للتعليق والظاهر ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الفائدة وعدمها ومع وجود الفائدة للتعليق اتفق الكل على الجواز والمنكر انما ينكر وجود الفائدة للتعليق لا الجواز على فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهي ان التعليق ربما ... الابتلاء واتمام الحجة والامتحان مثلا لو علم الامر بوجود درهم عند المخاطب فقال له اعطني درهما لكان ذلك الزاما له باعطاء الدرهم كان عنده درهم ام لم يكن فيجب عليه الفحص فان اعطاه فهو حقيقي والا فابتلائي ساذج ولا امتحان به اذ عند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون المخاطب في سعة التكليف ويكون الامر اسهل ... المامور لاجل ... فان كان المكلف حسن الامتثال ... مع ذلك يوطن نفسه على الامتثال فيصير حسن توطينه وامتثاله ويكون امتحانا تاما ويصير ذلك كاشفا عن عدم مسامحة المامور في الاطاعة وانه مطيع سواء شدد عليه الامر ام لا او عن انه لا يطيع ... شدد عليه الامر ... يكون الغرض ... الحكم على المخاطب باعطاء الدرهم ان لم يكن حاضرا عنده مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكن للمخاطب ... ويقول ان الدرهم ليس حاضرا عندي ...

في بيان الاوامر التوطينية

في بيان التعليق

في جواز ... التوطيني

او في جواز التكليف التوطيني على نحو الحقيقة فالحق مع المجوز لجوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة شايع

علم بوجوده عنده وقال له ان كان عندك درهم فاعطني كان للمخاطب ان يعتذر كذبا بان الدرهم ليس حاضرا عندي ويكون له سعة من تلك الجهة فمع ذلك لو وطن نفسه على الامتثال او امتثل ولم يعتذر كذبا يكشف حضور الدرهم كشف ذلك عن انه بانيه على الاطاعة والانقياد وانه احسن المطاعة والانقياد لكن لا اشكال في ان وجود تلك الثمرة انما يتصور اذا كان المخاطب معتقدا بجهل الامر لوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالواقع كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فغير متصور الا ان يكون المخاطب ملتفتا بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في وجود الفائدة للتعليق على ما ذا فان وقع التعليق في كلام الشارع فهو كاشف قطعا عن وجود الفائدة وان لم يقع فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة فيما لو دل خبر واحد على ان الامام عم قال لشخص خاص في حالة خاصة لو بانت زينب مثلا فافعل كذا وكانت المسألة ايضا مختلفا فيها بين الاصحاب فالمجوز يعمل بهذا الخبر والمانع يطرح الخبر الواحد لكونه دالا على ما يجوز عنده ثم اعلم ان محل النزاع هنا انما هو جواز التعليق في المأمور به بعد صدور الامر قطعا كان يقول اكرم زيدا ان جاءك واما جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا ومن هذا الباب التكاليف التعليقية المتداولة في السنتهم والعقل لا يابى عن جواز ذلك

المقدمة الخامسة لا خلاف ظاهرا في جواز التكليف التوطيني وحكي فيه عدم الخلاف والمنافاة الاصحاب للسيد عميد الدين وصاحب المعالم وتراهم فيه عن مجرد جهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بانه اراد من لفظ الامر التوطين او نزاعهم في جوازه على ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقد المتكلم بل كان الداعي هو التوطين او نزاعهم في المقامين معا فالمجوز يجوزهما والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد القسمين والمنكر ينكر القسم الاخر ويكون النزاع لفظيا وعلى التقادير فمحل الكلام في الجواز العقلي او اللغوي او العرفي والتحقيق ان القسم الاخير جائز عقلا للاصل المأخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز فان قلت انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفى ممكنا اصل الفعل المأمور به لانه لا يعتقد بل هو ايضا محال الطرايان النسخ في التوطينيات قلنا قبح التكليف بالمحال انما لم يكن معتقدا بل كان المقصود الابتلاء بنتيجة اخرى بل لا يصح التكليف التوطيني من حيث انه توطيني الا باختفاء المقصود فان قلت انه تكليف وخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر وهو قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باختفاء المقصود وارادة خلاف الظاهر الا لم يكن التكليف توطينيا ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تأخر البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت واما هذا اي التأخير عن وقت الخطاب فلا دليل على قبحه عقلا ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضا للوقوع وعدم الاستنكار عرفا بل هو حقيقة ايضا لا مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو فرض ان المكلف لم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك المأمور به الغير المعتقد او على ترك التوطين والحق فيه التفصيل فان كان المخالفة قبل اطلاع المأمور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء العرف فيقولون لم ما اتيت بما امرتك به فكان الامر الصوري كافيا على نفس الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين كما عليه العرف ايضا واما القسم الاول وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه ايضا الجواز فلا دليل على الجواز العقلي هنا كما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا التمسك في جوازه عقلا بالوقوع فان قلت انه تكليف بالمحال الظاهر وانه اغراء بالجهل قلنا الجواب ما مر انفا واما الجواز لغة وعرفا فلا دليل عليه لانه لا يجوز ان يقول اذبح ويريد به التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح وكذلك في التكاليف التوطينية لم يجز ارادة المراد انه لو قال اذبح واراد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح وكذلك في التكاليف التوطينية التوطين من اللفظ اذا اعتمد في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من اللفظ مجازا كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من مجاز كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة التوطين يفهم المخاطب ارادة نفس الفعل مع كونه معتقدا وبعد اظهار ارادة التوطين الغرض القسم الاخير بارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد ذلك لم يفهم المكلف لاجل اقامة القرينة على الارادة خلاف الظاهر لا بعدها الا ان يقيم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم تعم تلك القرينة واراد ذلك كان منه ارادة خلاف ظاهر اللفظ مع تأخير بيانه عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا لان هذا القسم من افراد المجاز قطعا وعلى فرض المخالفة فالعقاب على ترك التوطين مطلقا لا على نفس الفعل لم يرد من الامر هنا مطلقا لا ارادة صورية ولا حقيقية

المقدمة السادسة في تحرير محل النزاع وموضع نزاعهم في كلامهم فان كان نزاعهم في بحث الامر في ان التعليق من العالم بالعواقب جائز ام لا فهي اولا انه لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه بل المدقق الشيرواني على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث امر الامر فكيف يحكم باتحاد النزاعين **وثانيا** ان هنا لا يناسب استدلالهم في هذا البحث على عدم الجواز بقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق **وثالثا** ان ذلك لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من انتفاء الكفارة ولزوم الصوم على الحايض والحج للغائب وغيرها فان قلنا ان نزاعهم في جواز التعليق اعم من صورة العلم بوجود الشرط وفقدانه وفي هذا البحث مختص بصورة العلم بفقد الشرط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز التعليق لا اهمية لم يغن عن هذا النزاع فما معنى النزاع مرة ثانية مع انه يرد الوجهان الاخيران من الوجوه الثلاثة ايضا على هذا الفرض وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا ففيه اولا انه لا معنى للعنوان بعنوانين بحث جواز التكليف التوطيني والحال انهم ذكروا عنوانين وثانيا انهم نسبوا عدم الجواز في هذا البحث الى الخاصة باجمعهم مع دعوى ظهور الوفاق على جواز التكليف التوطيني الامر صاحب المعالم والسيد المتقدم فكيف يجعل النزاعان وثالثا الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة ايضا

تحرير محل النزاع في جواز التكليف التوطيني

في عدم جواز ... لغة وعرفا

او على نحو المجاز فالحق جوازه بالذات عقلا وعدم جوازه لغة حذرا من تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي صحة التكليف الابتلائي الشارح للتجري كما ان الظاهر ...

هنا وان كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزا وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي فهو بديهي الفساد لان ارادة التكليف الحقيقي مع علم الامر بانتفاء شرط الوجود قبيح وسفه لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلا عن صدوره من العالم بانتفاء شرط الوجود فان قلت نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق الخاصة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فاتفقوا في المسألة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين جوزوا صدور كل فعل منه تعالى لان الحسن ما احسنه الله تعالى والقبيح ما قبحه الله تعالى واي فعل صدر منه لا يمكن ان يكون قبيحا بمعنى انه لا يتصور تجرده لا حسن ولا قبح لا بجعله واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحا قلنا الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا يدرك الصفات الكامنة اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل لا يدرك ذلك وانه بمعزل عن درجة الاعتبار مطلقا لانهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية بالادلة العقلية في اثبات المطالب فنقول لا ان حكم العقل وادراك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او فساد او موافقا للطبع او معقولا او غير معقول لا ينكره جل الاشاعرة ان لم نقل كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او غير متصور اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعد امكان النزاع في التكليف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف الحقيقي الذي هو المصطلح فيما نحن فيه بمعنى انه لا يتصور وجوده اذ قد مر ان التكليف الحقيقي صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع وبعد علم العالم بعواقب الامور بان شرط الوجوب غير موجود وانه مما اوجبه عليه لعدم وجود شرط وجوبه كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي اليه هو الوقوع مع العلم بعدمه الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي بنفسه محال والاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف بالمحال وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي سائغ بمعنى انه مكلف بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرط الوجوب فهي ان وجود التكليف التنجيزي بالفعل مع فرض فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن عدم كون الشرط شرطا فاما الامر ليس تنجيزيا واما الشرط فليس بشرط الوجوب كلاهما خلاف الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحايض اتفقوا على سقوط التكليف والحاصل انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام المرتضى رضي الله عنه في عنوان هذا البحث كما نقله صاحب المعالم بطوله واختار عدم الجواز تمسكا بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالتمكن من العالم بالعواقب ويؤيده تقرير صاحب المعالم وغيره من العلماء اياه وغير ذلك من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوزين بان التكليف كما انه يكون لمصلحة موجودة في نفس الفعل كذا قد يكون لمصلحة موجودة في نفس الامر ويمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الامر التوطيني لا الاشاعرة ومعهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز في هذا البحث بحمل الاول على القسم الذي اريد التوطين من اللفظ اذ قد مر انه غير جائز لفظا ولغة وان جاز عقلا وحمل الثاني على القسم الاخر من التوطيني الذي اريد من اللفظ فيه معناه الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فيكون نزاعهم مع العامة في القسم الاول فلا يرد محذور بعد العنوان ولا التناقض بين الاتفاقين فتوجه ما مر من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال الا ان يقال انه كذلك ظاهر فهم ومن عدم ترتب الثمرة ويحتمل كون النزاع في الابتلائي السائغ ولا يناسبه الاستدلال بالمجزوم والمحال لانه كذلك لكن يرد فيهما ما مر الا ان يدفع بانه لا شك في وجود التكليف عند العلم بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم وجود التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز والمرتضى اتفقا على ان المرأة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلا اذا افطرت قبل حصول الحيض لكن الاشاعرة الا ان الخاصة يقولون بالعقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون بالعقاب على ترك نفس الفعل فان قلت انك اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المأمور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من محل النزاع قلنا انه من يقول به انما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف بما يقبل على انتفاء الشرط بان تعلم المرأة من الصبح انها تحيض في العصر فيجوز هذا القائل امرها بالصوم واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارنا للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على عدم الامتثال وبه يعتذر استدلالهم على الجواز هنا بان المطيع قد يكون في المأمور به وقد يكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعيا على الامر ويحتمل كون النزاع هنا صغرويا اي ناشيا عن نزاع صغروي وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجود لكونها اختيارية فالاشاعرة حكموا بالاضطرار فالارادة عندهم شرط الوجوب والخاصة حكموا بالاختيار فهي عندهم شرط الوجود واتفق الفريقان على وقوع التكليف في المكلفين بناء على تعلق الاحكام وكونه معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون معاقبا ايضا وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسألتنا هذه والخاصة على عدم الجواز مع اتفاقهما على وجود التكليف والعقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لو لم يجز لم يعص احد لان الدليل يجري فيه عدم مناسبة الثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون النزاع في جواز الامر بالامر الحقيقي للعوام من كون التكليف توطينيا بان يكون الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائيا سائغا ومن كون النزاع صغرويا كما يشعر بالتوطيني بعض ادلتهم وبالصغروي بعض منها وبالابتلائي بعضها ويؤيده اتفاقهم ظاهرا على جواز التوطيني لان يوجه بما مر والاحسن الاحتمالات اي ابطلها الاول والاخير اما الاخير فواضح واما الاول فلعدم ورود شيء عليه الا الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق اذ يمكن دفع محذور تعدد العنوان بان هذا فرد من افراد مطلق التعليق ولخصوصيته عنونوا له عنوانا اخر وجعله بعض من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات فلا جل فسادها في نفسها بل هي لا تصح على شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفعه بما دفعنا به محذور تعدد العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرائط الوجوب ومع ذلك ذهب كلهم وجلهم على ان امر الامر مع علم المأمور بانتفاء الشرط باطل ولازم ذلك ان لا يكون العاصي الغير المريد للامتثال عاصيا ويكافر

بمعنى التكليف في الواقع بنفس الفعل المقصود شرط وجوبه فالحق مع القائلين بجواز التكليف بالمحال في الصغرى في انا العبد نتايج

لانتفاء شرط الوجوب مع علمهم بذلك كالامر الحاصل انه بعد انتفائه كلا او جلا على عدم وجود التكليف عند علمنا بفقد الشرط وانتفائه على
ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم متفقون بوجود التكليف لا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف
عند علمنا بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم **المقدمة السابعة** في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم
الماء ثم مضى منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء نقض التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا بان الامر مع العلم بانتفاء الشرط
جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزمه الاعادة
وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء فيبقى التيمم بحاله اذ لم يحصل له رافع مضافا الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى
دليلين وفيه ان القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلان المستلزم لبطلان التيمم وجود الامر بالوضوء لا جواز
الامر به ولا نسلم ان كل جائز واقع الا ان يقال بعد تعلق جواز الامر يشمله اطلاق الامر بالوضوء وعموم لوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان
تحصيل الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فنقول لا يلزم من وجود الامر بالوضوء ارتفاع التيمم
اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا اباحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا ام مبيحا انه لا يلزم
تحصيل الحاصل ايضا لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد المامور به بالامر بالوضوء حين وجود اثر التيمم لكن يمكن
ان يقال انه يحتمل ان يكون مجرد الامر بالوضوء رافعا لاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم في حكم انه بمجرد وجود الوضوء في الخارج ينتفي اثر
التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثلا مبيحا ويكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود المامور به بالامر بالوضوء انما هو بعد تمام الوضوء
وان كان زمان الامر مقدما والحاصل انه يقارن بطلان التيمم وجود الوضوء فيكون مامورا بالوضوء ويتمشى قيام الامر اذ نقض شروطه بوجوده
المفروض عدم الوجود وكون نفس التمكن الظاهر من الوضوء ناقضا للتيمم ثم خرج حتى مضى زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن للاجماع على كون نفس
التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوجود لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة بين القول بالجواز وفساد التيمم من حيث هما لولا الدليل الخارجي
على فساد التيمم من حيث هما لولا الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لاجله لا لترتب الحكم على هذه المسئلة
عن من يتكلم القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول ببقاء التيمم بل يجامع القول بفساده لان المراد انما اثباتنا استلزام ذلك القول للصحة ذاتا
من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية وكما ترى ذلا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع اخر عن الصحة كان يكون نفس وجود الماء وتمكنه
ناقضا للتيمم كما دل عليه الاخبار ونطق به كلمات جل الاخيار ان تمسك بالصحة بعدم المانع او استصحاب الصحة فقد خرج عن الفرض وهو اثبات
الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثباتنا ان القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم الجواز الفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل وغيره
فعندنا ان قدمنا ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وانتا بهما اعرفت بان القول بعدم الجواز اعم من الصحة والفساد صح اجراء استصحاب الصحة
على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز وبطلانه على القول بالجواز مستفادا
من الدليل الخارجي فهو ليس ثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسئلة فقد عرفت عدم الملازمة من الطرفين هذا هو الكلام في الثمرة واما
استصحابه دليلا اخر على الصحة انما هو حيث لا يحتاج اليه في اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة ولما اذا جعل ان القول
بعدم الجواز ثمرة عدم استلزام الفساد يتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فيكون هذا دليلا واحدا على الصحة واما فساد الاستصحاب فيجعل دليلا
من وجوه الاول ان هذا الاستصحاب معارض للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد وجدان الماء وظن التمكن من الوضوء
حرم عليه الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى عدم جواز الدخول معه في الصلوة الثاني انه على فرض تسليم الجريان نقول انه
وجوب المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي اباحة الدخول من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص متطهرا وثوبه نجسا فلبس الذي
في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الطهارة عن الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز
الدخول من حيث التيمم كما لو زالت النجاسة عن الثوب في المثال المفروض فنقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة
انتقاض التيمم بوجود الماء فيستصحب المنع لا ان المنع يكون واضحا كما انه ظاهر ايضا واذا احتمل كون المنع واقعيا جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده
في الجملة بين الامرين هذا الاستصحاب اقوى لانه متاخر عن التيمم وارد عليه الثالث ان سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع فغاية ما في الباب تعارضهما وتساقطهما
فيبقى الصحة خالية عن الدليل ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليمة عن المعارض لا ان يدعى ان استصحاب الصحة خارج عن استصحاب
المنع باطل لانه استصحاب في المنع فان المنع عن دخول الصلوة اما ظاهري واما واقعي وظاهري على النقدير بين المنع الظاهري يقينا لاجل
هذا التمكن قطعا بزوال المنع الظاهري واما المنع الواقعي فلان الاصل كان مشكوكا كالنجاسة الذاتية في الحيوان المشكوك نجاسته بعد التولد لان
بالنسبة الى المنع الواقعي منا فالاستصحاب معارض ولان استصحاب الصحة لكونه من بلا بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد فرض تعارضهما الان يمنع
من كون استصحاب الصحة من بلا او يدعى ان كلا منهما من بلا للاخر لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة ومن جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه
على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب كالمجنون والحائض المرأة فان قلنا بالجواز وجب القضاء لان
تلك العبادة وجب فيه ان القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الادائي في الوقت انما يتعلق على هذا الشخص
فلا اذا حينئذ تبعها القضاء واما الى تعلق به تعليقا اي معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا لهذا ايضا

معناه

بموجود الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب او هو مختار فيهما حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء
شرط الوجوب فالحق مع القائل بالاعتبار فيخرج عن المتنازع فيه

معناه ان التكليف متعلق بالاداء ولا يتبعه القضاء واما تعلق به تنجيزا فالامر هنا ابتلائي امتحاني واما لو قلنا بانه اما على الاخير فلعدم وجوب القضاء ولغو
اذ المكلف ما تاذى بالتوطين واما لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطيني وهو الامتحاني انما يتصور اذا جهل المامور
ارادة التوطين وعلم ارادة نفس الفعل وبعد خروج الوقت وعلم المكلف بان المقصود كان هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف
القضاء واما على الاول فعلم ملازمته ذلك لوجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القائلين بتبعية الاداء للقضاء الاستصحاب وهو
لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره بفقد الشرط بالاتفاق فكيف يستصحب ومن جملة مداركهم ان الامر بالاداء
تعدد مطلوبي فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيتبع القضاء الاداء ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك
لا يتفاوت فيه الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد فلا النسبة بين وجوب القضاء عموم من وجه
يجتمعان في نادلة صلوة الظهر مع امكانها له ويفترقان في صلوة العيدين فان فيها الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول
الوقت الى اخره فيجب القضاء لا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء
ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء وعدم ملازمة القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء
فلا يلزم شيء من القولين فيما نحن فيه من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان من مدارك تبعية القضاء للاداء الاستقراء لزم هنا على القول
بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على الدال على تبعية القضاء في الموقتات بعد تمام ادراك الاداء مركب من صورة وجود الامر بالاداء
ومن عدمه كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه واذا كان كذلك لم يتم فيما نحن فيه لا نتيجة يلزم على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب
القضاء اذ الاستقراء حكم مطلقا على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالنائم فان قلنا ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر بالاداء لا غير
قلنا اذا كان كذلك قلنا انه تقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر حال كون الشخص واجدا للشرائط لا غير فلا يتبع الاستقراء في محل
نزاعنا نعم لو كان متمسك القائل بالتبعية عدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام او الاخبار الدالة على ان الوقت كالحبل المتين لترتب
الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاوليين من الادلة لم يتمسك بها احد من العلماء في مسئلة تبعية القضاء للاداء فلا قول بالتبعية من تلك
الجهة مع ان القوم ذكروا تلك الثمرة مطلقة فما ذكروها اولا ولم يفرقوا بين ادلة التبعية فلا يتم كلامهم باطلاقه **ومن جملة الثمرات** لزوم
الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط الوجوب الواقعي على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر وفيه ان لزوم الكفارة
اما لاجل كون الافطار محرما فالحرمة حاصلة على القولين لانه مع عدم الجواز ايضا يقول بوجوب الامساك بالتكليف الظاهري فاللازم الكفارة على القولين
واما لاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر في نهار رمضان فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظاهرها لزوم الكفارة على من افطر
الصوم المامور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري الذي يقول به مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كما ان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود
شرائط الوجوب لا مطلق الامر الواقعي وان لم يوجد شرائط الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض جبره دل على وجوب الكفارة على من
ترك الصيام الواقعي فان فقد الشرط الواقعي لترتب الثمرة لكنه مجرد فرض **ومن جملتها** لزوم الحج على ما ستعرفه مانع عنه في العام الاول على
القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه وبما مر يظهر فساده ايضا نعم تظهر الثمرة في النذر والحنث والظهار واما بناء على ذلك فيمكن ان يقال
بوجود ثمرة للاشاعرة وهي اندفاع لزوم عدم وجود التكليف على العاصين عنهم فانهم بعد ما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب لم يجوزوا امر الامر
مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم التكليف على العاصين مع انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا
ليس ثمرة بحثنا هذا بل هو ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة ثمة لا بطلان الذي مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المامور
بفقد الشرط واما مع علمه كالامر فهم ايضا او اكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا والامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن لهم باجمعهم تجويز
الامر على العلم بانتفاء الارادة مع القول باضطرار العباد فيها حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز الامر عند علمهما
بالفقدان بغير الارادة كما مر فنقول لا يكون ثمة ثمرة للبحث في الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة محل النزاع
يمكن ان يقال بوجود الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت المقدر فالاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لانه ذكر شرط الوجوب
اما بوجود الثمرة بين القولين فيها واما غيرهم موجود على التقدير من هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك فلم يعلم المكلف
بتعلق التكليف بمجرد دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة
ايضا يعلقون التمكن بوجوب الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب ينتفي بعد مضي مقدار
من الزمان يمكن فيه من اداء الواجب وظن ايضا بانتفائه قبل ذلك فسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك القدر من الزمان يصير ثبوت الوجوب
على فرض الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكن ايضا فان تمام دليل على ان هذا الظن لعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا المبحث
ان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العلم لان الشرط في الواقع اما موجود واما مفقود على التقديرين يجوز الامر بالفرض فالتكليف
معلوم وان قلنا بعدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط صار تعلق التكليف مشكوكا للشك في وجود الشرط فلا نعلم وجود التكليف الواقعي لاحتمال
فقد الشرط ولا الظاهري لاحتمال قيام الظن بفقد الشرط مقام العلم به فاصل البراءة عند الشك في التكليف يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام
لكن هذا مجرد فرض اذ الدليل الخارجي على احد الطرفين موجود كما يجيء ان شاء الله تعالى فان قلت يمكن الثمرة بما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلاء

لكن لو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى او فى جواز التعليق من العلم وعدمه فالحق ان التوطينى الحقيقى جائز وما عداه غير جائز نتايج.

التوطين اقل من العقاب على ترك اصل الفعل المامور به واقعا ويكون هذا ثمرة بين القولين فلنا لا فرق فى العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك هذا الفعل ولان العقاب على ترك المعتقد يختلف باختلاف مراتب المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب لان توطين ترك التوطين على الفعل الذى يتكاسل او يتركه كبيرة ليس بمعلوم انه كبيرة فلا يبعد القول بوجوب الثمرة بعد القول بعد كون ترك التوطين كبيرة فى الصغرى والعلة

المقدمة الثامنة الاصل فى مسئلتنا مع الاشاعرة والمراد بالقاعدة الماخوذة من بناء العقلاء الذين يرتبون اثار الامكان على الشئ المشكوك امكانه وامتناعه مع ان ما هو المشكوك عقلا اما واجب واما ممكن بالامكان الخاص واما ممتنع فالممكن منه قسمان الواجب والممكن والمراد بالجواز نحن فيه مقابل الامتناع والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب والغالب فى المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى الاعم المقابل للامتناع فيلحق ما نحن فيه بالغالب ويرد على الاجزاء كون مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء والغلبة بعيد فان هذا الاصل مما يعمل به الكل والظاهر ان ذلك ليس الا لبناء العقلاء اذا تمهدت تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان فى جواز الامر الحقيقى المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانعين للزوم التكليف بما لا يطاق المنفى عقلا وشرعا كتابا وسنة وللزوم السفه على الحكيم فى ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود شرط الوجوب بل لا يتصور كما مر وان كان فى جواز التكليف التوطينى بان يكون اللفظ مستعملا فى معنا الحقيقى وكان الداعى هو التوطين فالحق مع المجوزين لما مر من جوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة ولزوم التكليف بالمحال ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ قبح كل تكليف بالمحال حتى المتوقع فى المفصوم والقول بلزوم الخطاب بما لا يفيد وارادة خلافه مدفوع بان قبح ارادة كل خلاف ظاهر تام مع ان القرينة فى المقام موجودة عند الحاجة وتاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز وشايع وان كان فى التوطينى بمعنى ارادة التوطين من حاق اللفظ فالحق فيه الجواز لذاته عقلا وعدم الجواز لغة كما مر مفصلا واجماع الزوج ناجز البيان عن وقت الحاجة وان كان فى التكليف الابتلائى بمعنى التكليف فى الواقع بنفس الفعل المفقود شرطه كامر الحايض بعد العصر الجاهلة بعروض الحيض بالصوم الواقعى الناسخ التنجيزى فالحق فيه عدم الجواز لانه تكليف بما لا يطاق بل هى مامورة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقعى وان كان النزاع فى شرطه كان كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطرار العبد فيها فيكون شرطا للوجوب ومع ذلك جوزوا الامر مع العلم بانتفاء الشرط وقال المخاصمة انها اختيارية فهى من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة موجود لكن لا يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب وهذه ليست شرطا للوجوب فالحق فيه ان الكبرى اى وجود التكليف عند عدم الارادة مسلم كما هو المتفق عليه بين الفريقين لكن الصغرى اى كونها شرطا للوجوب واضطرارية للعبد ممنوعة ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى وان كان النزاع فى اثبات الجواز فى اثبات الايجاب الجزئى بمعنى ان المانع يمنع جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات الجواز فى الجملة فالحق فيه الترديد بين الاحتمالات السابقة وبطلانها صحتها وهو التوطينى الحقيقى وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع فى التكليف التنجيزى واما اذا كان نزاعهم فى التعليقى الذى هو احد الاحتمالات فان كان مراد المجوز جواز الامر التعليقى الحقيقى بان يريد الامر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب لو وقع وكان غرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز للزوم السفه فى ارادة الوقوع بعد العلم بعدم شرط الوجوب كما مر فى الحقيقى التنجيزى وان كان مراده اثبات التعليقى التوطينى الحقيقى فالحق الجواز لما مر وان كان اراد التعليق التوطينى المجازى فالحق عدم الجواز لغة كما مر وان كان مراده الابتلائى الناسخ بان قال الامر لغاية التمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان المامور بها المكلف صم اليوم ان كنت قادرا وكان غرضه من الامر العقاب اذا ترك الصوم المامور به الواقع فالحق فيه ان بقى ان الامر مع الحالة المذكورة اما يرتب مع ذلك من الامر العقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعى على الامر هو العلة الغائية من امره هو ان يعذبه على الترك الاختيارى وكان هذا فى نظره اذا امر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب وانتفاء التمكن فهو فاسد لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقدان شرط الوجوب اذ هو يعلم ان تركه ليس اختياريا وانما يريد العقاب على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو واضح الفساد لان العقاب حينئذ يصير منجزا اذ المكلف ما ترك اختيارا ام اضطرارا وعلى التقدير فهو معاقب فحاصل ان الزامه مع فقد التمكن لازم عقلا والعقاب على الترك الاضطرارى موجود بهم ولا يتخلف العقاب عن الامر التعليقى فيكون العقاب تنجيزيا لا يكون الامر تنجيزيا والحاصل عدم التمكن تكليف بما لا يطاق فيكون فاسدا بعين ما مر فى الابتلائى الناسخ التنجيزى وان كان مراد المجوز ان التكليف التعليقى مع العلم بانتفاء الشرط الذى كونه شرطا للوجوب محل الخلاف جائز فالكلام فيه مامر فى التنجيزى بعينه وان كان المراد اثبات الجواز فى الجملة فى مقابل السلب الكلى فالتحقيق فيه مامر فى التنجيزى من هذا القسم **ثم اعلم** ان ترديدنا محل النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر بل الاظهر ان النزاع فى الابتلائى الناسخ التنجيزى كما يشهد به الاستدلال بالتكليف بما لا يطاق وكيفية النزاع فيه انه عند علم المامور بوجود الشرط او علم بعدما لو وجد لا اشكال فى صورة جهل المامور مع علم الامر بفقد الشرط فى ان يعول فى انه كما يمكن الامر بالواجب حين وجود الشرط لكون ذلك الواجب مجهولا حينئذ فهل يجوز الامر به ايضا فى صورة عدم وجود الشرط مع جهل المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب ايضا واجبا من دون اشتراطه بالشرط الوجوبى الذى كان شرطا فى صورة الوجدان ام لا يجوز لا بمعنى ان الاشاعرة يقولون بانه مامور به عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا ايضا حتى انه مع تسليم كونه شرطا حتى فى صورة الجهل مع فرض الفقدان فى الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف حينئذ لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ولزم خلاف المفروض فكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشئ مع كونه شرطا للوجوب يكون المامور به عند فقده ايضا مامورا به وان فساد ذلك اوضح من ان يبين لا يتفوه به جاهل فضلا عن فضلاء الاشاعرة بل انهم يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط بامر مطلق عن شرطية هذا الشرط ونحن نقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا ذلك فصار خاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا وفيما عداه الحق عدم الجواز تعليقيا كان ام تنجيزيا واجمع

بانه

ثم ثمرة النزاع قد تعرض بها لو وجد المتيمم الماء ولم يمض من الزمان ما يتمكن من الوضوء فيه فقده فهل يعيد التيمم ام لا نتايج

بانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز كما فى امر ابرهيم ع بذبح ولده اسمعيل ع فانه امر به ولم يصدر عنه لا للعصية بل لفقد الشرط فى الواقع اما كونه مامورا فلظواهر الايات والروايات اما انه لم يتركه اختيارا فلانه كان معصوما ولو كان تركه اختيارا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا من فقد الشرط ولان ذلك نفاق ظاهر بعد القول بالترك واما نفس الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عنه ان المحتمل فى قضية ابرهيم ع وجوه الاول كونه مامورا بنفس المقدمات بان دعى الله تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولا ينافيه الفدية لانه لما ظن ع انه سيؤمر بنفس الذبح ايضا او الفدية من المقدمات المرة كما يدل العبد المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى وكالاشتقاق والفرع مجرى العادة بالامر بالذبح بعد الامر بمقدماته فكان يفزع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك لانا لو لم نقل بان الاتيان بمقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال ان فلانا يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فلا اقل من كونه مجاز المشارفة الثانى انه يحتمل ان يكون المامور به نفس الذبح وقد اتى ابرهيم ع به لكنه كلما قطع التحم وصله الله تعالى كما يدل عليه بعض الاخبار ويؤيد كونه مامورا بنفس الذبح قوله انى ارى فى المنام انى اذبحك والاشفاق والفزع بحاله والفدية لعلها عن نفاذ الروح ويؤيد قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافيه الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب افعل الذبح وكان الداعى هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين والرابع ان يكون كالثالث لكن التوطين اريد من اللفظ فيكون لفظ الامر مجازا والتكليف المثال حقيقيا والفرق بين هذا والاول ان فى الاول كان المامور به اولا المقدمات مع انه المخاطب بالخطاب فخرج عن الابتلاء والتوطين بقسميه بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح بالتكليف الابتلائى الناسخ مع وجود المانع من الاتيان بذلك المكلف به اما لعدم القدرة لان السكين لم يقطع بعد الامر والامر كما تدل عليه بعض الاخبار او من جهة طريان المنع منه تعالى عند ارادة الذبح ويسمى الاخير من قسمى المانع نسخا دون الاول فان عدم القدرة قطع فعل المامور به لا يجعله نسخا وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الامر فيه بالذبح امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون هو المراد المستدل فان قلت كيف سميت هذا التكليف بالابتلائى الناسخ مع ان الاتيان بالمامور به ليس مقابا ايضا بل هذا التكليف ابتلائى توطينى مشوب قلنا تسمية هذا التكليف ابتلاء ناسخا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاشاعرة بعد تعلم بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصول ترك المامور به من المكلف لا يقولون بوجوب العقاب على ترك الفعل بل الثانى بالمقدمات كابرهيم ع والمسك فى نهار رمضان فهو مثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب نفس الفعل المامور به لا العمل بالمعتقد كما نقول به فعدم وجود العقاب فى حكاية ابرهيم ع لا ينافى كونه ابتلاء ناسخا فانه لم يؤخذ فى مفهومه ذلك كما مر فى الواجب الموسع فتدبر جدا فان ذلك يستلزم عدم احد الاقسام الاربعة بين التكاليف هو الابتلائى التوطينى المشوب بالان ما اعتبر ان فى الابتلائى التوطينى المشوب حصل ترك الفعل المامور به ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات ولكن ليس نفس الفعل مامورا به فى الواقع بخلاف هنا فافترقا السادس ان لا يكون فى قضية ابرهيم ع امر وتكليف بوجه من الوجوه المتقدمة بل كان ابتداء صرفا بشهادة قوله تعالى انى ارى فى المنام انى اذبحك فلم يقل انى مامور بذبحك ويؤيد ان اسمعيل ع قال يا ابت افعل ما تؤمر ولم يقل افعل ما امرت وهو بهذا ظن انه سيؤمر به فهذا المطلب اعنى كونه مامورا بالذبح من الخارج لا منه تعالى كان يجزء عنها واما اتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاحتمال التهيؤ لمجئ الامر والامتثال ثم لما تهيا انكشف الحال السابع انه يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو المعلم الاول مع حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله فى الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى انتفاء الروح وهكذا نفس وجود الامر وعدم البداء الى اخر الاحتمالات الخمسة المذكورة اولا فتلك احد عشر احتمالا اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان ما يرد على الاية الشريفة انا لا نم وجود الامر فى هذا المقام فلعله ابتداء صرف بشهادة ما مر وقول اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر لا يدل فيه لانه لم يقل افعل ما امرت بل ظن ان اباه سيؤمر بذبحه فلم يؤمر بعد سلمنا وجود الامر لكن لعله تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا وواقعا كما هو اول الاحتمالات ويشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة بعض النصوص الدالة على عدم وقوع الذبح اصلا ودعوى لا يصلح قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات فان قلت هذه الاية تعارض قوله تعالى انى ارى فى المنام انى اذبحك حيث لم يقل بمقدمات الذبح قلنا تعارضا وتساقطا وسقط الاستدلال سلمنا وجود الامر وتعلقه بنفس الذبح لكن يمنع عدم الوقوع بل هو وقع منه وكلما قطع اللحم كما فى بعض النصوص ولا ينافيه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وجود الامر وتعلقه بنفس الذبح وعدم وقوع الذبح لكن نقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقدا وان كان هذا خلاف الظاهر من الامر لكن وجود الصارف عن نحو هذا التكليف اى الامر مع العلم بانتفاء الشرط يبعثنا على ذلك الحمل اذ الامر بالذبح فى الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه كما هو احد الاحتمالين فى الابتلائى الناسخ اى الاحتمال الخامس تكليف بما لا يطاق ولو كان المكلف قادرا ولكن حصل المنع من الامر بعد ذلك انا لم يكن تكليفا بما لا يطاق بدوا الا ان الامر بالشئ مع المنع عنه قبيح اذ بعد تغير الاحكام للصفات اما لابد من الامر بالذبح فى الوقت الخاص والنهى عنه واجتماعهما لا رتكاب المستقر واجتماع النقيضين مضافا الى ان نفس المامور به هنا قبيح من شرط الابتلائى الناسخ حسن المامور به هذا ويمكن ابطال الجواب الاول ما لا ريب فى كون الذبح على فرض الوقوع اختياريا لا براهيم ع كما هو ظاهر قوله تعالى انى اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر حيث ان الامر سواء جعلناه بمعنى الجاد او الاستقبال لا يتعلق الا بالمختار مع انه لو كان مجبورا فى الذبح لم يكن ذلك فضلا ولا يليق بالاشتهار لاجل ذلك الفعل واذا ثبت ان الذبح كان اختياريا له ولم يكن من فعل الله تعالى بان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو ظهور ما خفى فى فعل الله تعالى التى هى اضطرارية للعبد كموت الحاكم فلا يمكن البداء بالنسبة الى الذبح فان قلنا البداء انما يصح هو بالنسبة الى صدور الامر بان ظن ع انه يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر حيث عبر بصيغة المضارع المفيد للاستقبال لم يؤمر فصار بداء قلنا لو كان الامر ظنه يصح الامر منه تعالى بعد ذلك بل الامر صدر منه تعالى للايات والاخبار واما قوله تعالى يا ابت

اثبات المكلف بالمامور به

بالفضل

وفی وجوب القضاء وعدمه علی من دخل علیه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضی زمان یسع الاتیان بالواجب وفی لزوم الکفارة وعدمه علی من
افطر ثم انکشف فقد شرط الوجوب واتفاق فی وجوب الحج وعدمه علی من منعه مانع نتایج

افعل ما تؤمر فلا ینافی صدق الامر لان مقتضی ظاهر اللفظ من حیث هو وان کان هو الاستقبال لکن الظاهر منه فی مثل المقام هو الحال بمعنی انه لا ینافی هذا الکلام صدور الامر منه تعالی لانه یقال للعبد اذا امر من حیث قال السید افعل کذا یا ابت افعل ما امرت به فان ذلک یشمل الامر الذی صدر للعبد من حیث قال ابراهیم ع ناداه تعالی فاثبتنا انا سلمنا ذلک لکن لا نم ان مثل ذلک لفعل الذی هو فعل لا یکون الظاهر منه بل الفعل بل المراد بفعل الله تعالی فی تعریفنا الیه هو الفعل فی مقابل القول وهو الظاهر منه فانه قلنا انا نقول ان ابراهیم ع ظن انه یؤمر بالذبح الحاصل اختیار او فعل یؤمر لم یکن امر سواء سمیته انشاء ام بدا او حین عبر عنهما وغرضنا فی مقابل الخصم نفی وجوب الامر بحیث کان لیخرج المثال عما نحن فیه قلنا الامر صدر قطعا کما هو ظاهر الایات عرفا والاخبار مع ظهور کون الغرض عن الذبح المامور به او المقدمات المامور به الکلام بابت بما فانا فالقدر یمنع لعوض ومع عدم الامر بشئ لا ظاهر او لا واقعا لا عوض حقیقة والحاصل ان ظاهر ما بیناه وجود الامر بشئ ولو ظاهرا وان قلنا بامکان الفدیة به وبدونه مع ابتداء الصرف ومضافا الی ظاهر استشهاد اسمعیل ع بذبیح الله وظاهر استشهاد ابراهیم ع بالفضل بسبب ذلک وظاهر ان ذلک الفضل لیس الا الانقیاد الامر ویمکن ابطال الجواب الثانی بان ظاهر قوله انی اری فی المنام انی اذبحک مع ملاحظة قوله یا ابت افعل ما تؤمر تعلق الامر بنفس الذبح والمعارضة بقوله تعالی قد صدقت الرؤیا فاسد اولا بان تصدیق الرؤیا حقیقة فی الحکم بصدقه وبانه لیس من الاشباطی وان عرض ولم یات بالذبح ولا بمقدماته فیها منه فلا ینافی تصدیق الرؤیا کون المامور به المقدمات بها وثانیا انا لو سلمنا مضافا الی المعنی المذکور لزوم الانقیاد للطاعة والامتثال فی صدق ذلک الکلام بمجرد الاعتقاد والحکم بالصدق لقلنا ان المعتبر فی صدق ذلک الکلام حقیقة هو الاتیان بالفعل المقدر من المقدمات ونفس الفعل فی تصحیح حقیقة فلا نا صدق ذلک الامر وذلک الشئ مع انه لم یات بالجمیع او بشئ منه بل اتی ببعضه او بمقدماته فقط لعدم التمکن بان یدمن ذلک بعد قصد الانقیاد فهنا لا ینافی صدق ذلک الکلام مع کون المامور به والمرئی فی المنام نفس الذبح لانه اتی بقید الامکان وبما هو مقدور له فلا یستلزم تصدیق الرؤیا حقیقة کون المامور به نفس المقدمات وثالثا انا سلمنا انه لا یصدق هذا الکلام حقیقة الا مع الاتیان بجمیع المرئی لکن غایته ما فی الباب حصول التعارض بین الایتین ولا بد من ارتکاب تجوز فی احدهما ولا ریب ان ارتکاب التجوز فی ایة التصدیق اقرب بالنظر واقل تنافرا مضافا فی ابطال هذا الجواب الی ظواهر الاخبار والی ان ظاهر الفدیة والجزع والاستشهاد بذبیح الله واستشهاد ابراهیم ع بسبب ذلک بالفضل هو تعلق الامر بالذبح ظاهرا وهذا اقرب بالابتلاء والامتحان ویمکن ابطال الجواب الثالث بظواهر الاخبار الکثیرة وبان الامر بقتل المعصوم من اقبح القبایح لا یصدر من الحکیم واحتمال وجود المصلحة بسند به من باب دراک العقل الحسن والقبح فلعل الظلم ایضا حسن فیجیء الامر به واحتمال ان الذبح لعلم تاثیره باسمعیل ع مدفوع بظهور التاثیر فی الذبح عادة مضافا الی ان مستند هذا الاحتمال هو وقوع الذبح وانه کلما قطع اللحم جزءا ضعیفا بالنسبة الی الاخبار المذکورة فان کان المراد کلما قطع اللحم انه بتکرر من ابراهیم ع ذبح حلقوم اسمعیل ع ولکنه کلما قطع راسه انضم ببدنه والتحم ففیه ان تکرار القطع مع اتحاد الاثر لا معنی له فان الامر لا یفید التکرار وان کان المراد انه کل جزء قطعه فی الدفعة الواحدة کان یلتحم قبل قطع الجزء الاخر ففیه ان المطلوب من ابراهیم ع ان کان القطع مع اللازم ای ازهاق الروح وهو مفقود فصار ذلک امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرطه فهو مطلوب المستدل فلا یضر هذا الاحتمال وان کان المطلوب منه الاتیان بنفس القطع الذی هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه فهو ایضا لم یحصل لان ملزومه الانها حصول قطع جمیع الحلقوم مثلا من دون اتصال الجزء المقطوع والتحامه لا مطلق القطع الصادق مع الالتحام بجرد القطع ایضا فصار ذلک ایضا امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرطه ویثبت مطلوب الخصم وقد یجاب عن هذا الاستدلال بالتردید بان الحق فی الجواب ما یقال بان الامر المذکور توطینی کما اخترناه فی الجواب الرابع ان ادلوا القول بانه نسخ قبل حضور وقت العمل وهو جایز ویرد علیه ان النسبة بین النسخ قبل حضور وقت العمل وامر الامر مع العلم بانتفاء شرطه عموم من وجه مادة الاجتماع قضیة ابراهیم ع ان قلنا بان عدم صدور الذبح انما کان لمنعه تعالی عنه بعد الامر ومادة الافتراق نسخ لا یاتی قبل حضور وقت العمل فانه نسخ لا امر ولا امر فیها ولم یحصل الفعل بمن المکلف لترکه فهو امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولیس نسخا اذا ظهر ذلک قلنا ان تکون ذلک من باب النسخ قبل حضور وقت العمل فاسد اولا بان ذلک عین تسلیم صدور الامر مع العلم بانتفاء شرطه الذی هو عدم المنع فلیس هذا جوابا عن الخصم بل تسلیم لمدعاه وثانیا بان ذلک مسلم لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وان لم یکن من باب النسخ لان دلیل عدم الجواز هو لزوم السفه وارتکاب القبیح بما هو موجود فی المقامین وکذا دلیل الجواز ان قلنا به تام مبتدء فما معنی تسلیمک الجواز فی مادة الاجتماع لا مادة الافتراق **واحتجوا** ایضا بانه لو لم یجز لم یعلم احد انه مکلف اذ بعد الفعل ینقطع التکلیف وقبل الفعل یحتمل انتفاء شرط الوجوب وحین الفعل ننقل الکلام الی کل جزء من الاجزاء فقبل الاتیان بالجزء یحتمل عدم الامکان وبعده ینقطع التکلیف وکذا حین صدور ذلک الجزء کالالف والباء ینقطع ایضا واما علم المکلف بوجود التکلیف بعد مضی زمان لو کان اتی بالفعل لکان اتیا به ومتمثلا لوجدان الشرائط فهو خارج عن محل النزاع اذ المراد انه لا یعلم انه مکلف بالفعل ام لا لا انه لا یعلم انه کان مکلفا ولا ریب ان عدم حصول العلم لاحد بانه مکلف باطل للاجماع ولزوم بطلان عبادات کل الناس او جلهم اذ بعد عدم العلم بالتکلیف لا یمکن الامتثال لعدم العلم بالامر فیها اذا امتثل فی الحال انا الامتثال موافقة الامر وذلک باطل بالضرورة لقیام السیرة علی صحة العبادات مضافا الی لزوم ارتکاب اللغو من الله تعالی فی التکلیف اذ بعد علمه تعالی بان العبد لا یعلم ومع عدم العلم یسقط التکلیف بکون التکلیف سفها وهو او لا منع قوله لو لم یجز لم یعلم احد اذ قد یمکن حصول العلم باخبار المخبر الصادق وثانیا نقول ان ان اذ یمکن انه لا یعلم احد انه مکلف انه لا یعلم انه مکلف ظاهرا او الملازمة ممنوعة لانا وان احتملنا فقد الشرط لکنه یجب مع ذلک الاقدام فالعلم بوجود التکلیف الظاهری موجود وان اراد انه لا یعلم انه مکلف فی الواقع فبطلان التالی مم انا الاجماع غیر مسلم ولا یلزم بطلان العبادات اذا قلنا بالعلم بالتکلیف الظاهری ولا لغویة التکالیف **واحتجوا** ایضا بانه لو لم یجز لم یعص احد والتالی باطل اجماعا فکذا المقدم بیان الملازمة ان تارک المامور به لا یکون الامر فقد شرط من شروطه واقلها الارادة اذ لم یکن مکلفا مع فقد الشرط لم یکن عاصیا وفیه ان الشرط المفقود ان کان الشرط الوجودی الذی لیست الارادة منه فالملازمة مسلمة و

فی ابطال الدلیل الرابع علی الاثبات

الکلام فی

فی اثناء الطریق فی عام الاستطاعة وفی مثل النذر والظهار الی غیر ذلک من الموارد وللنظر فیها مجال نتایج

بطلان التالی مم وان کان الشرط الوجودی کالارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالی مم لکن کلامنا فی الشرط الوجوبی لا الوجودی والارادة شرط وجودی نعم لو سلمنا کون الارادة من شرط الوجوب لقلنا بعدم التکلیف **واحتجوا** ایضا بانه کما یحسن الله المصلحة فی المامور به کذا قد یحسن لمصلحة فی نفس الامر وفیما اذا انتفی الشرط لعل المصلحة فی نفس الامر قلنا ذلک یثبت جواز التکلیف التوطینی ونحن نقول به لکنه خارج عن محل النزاع **تذنیب** اعلم ان امر الامر به مع العلم بانتفاء شرطه او نهی الناهی عنه تحریما او تنزیها مع العلم بانتفاء شرطه کامر الامر او الناهی مع العلم بانتفاء شرطه مختارا او قد یلزم ان یجهل المامور بالشرط فقد ینشا من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا بمحوه وغیرها مما نذکره وقد ینشا من احتمال حدوث الشرط بعد العلم بعدمه سابقا ومحل کلامهم فی امر الامر مع العلم منه بانتفاء الشرط انما هو صورة الشک فی بقاء الشرط الوجوبی لا فی الشک فی الحدوث والاشعری لا یقول بوجوب التکلیف بمجرد احتمال تحقق شرط الوجوب وعدمه کما هو ظاهر کلامهم اذا علم المکلف بوجود الشرط الوجوبی وجب علیه الاقدام الی العمل واذا علم العدم لم یجب علیه الاقدام بلا کلام فیهما عند الاشاعرة وغیرهم واذا لم یعلم شیئا منهما فان جوزنا امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط کما علیه الاشاعرة وجب الاقدام ایضا لان الشرط اما موجود فی الواقع او غیر موجود وعلی التقدیر الاخیر بالغرض فهو مکلف قطعا یجب علیه الاقدام کالعالم بوجود الشرط وان لم یجوز ذلک فنقول ان جهل المامور اما ینشا من الشک فی بقاء الشرط الوجوبی العقلی کالشک فی بقاء القدرة الی تمام العمل او الجعلی لکن حصل له مال استطاع به الی الحج فیشک فی بقاء الاستطاعة الی زمان الاتیان بالحج وعدم بقائها العروض علاء ونحوه واما ینشا من الشک فی حدوث الشرط الوجوبی العقلی کما لو شک فی حدوث القدرة علی الطهارة المائیة بعد العلم بعدم القدرة سابقا والجعلی کما لو شک فی حدوث الاستطاعة الشرعیة بعد القطع بعدمها سابقا فصل احتمالات اربعة فی کل منها اما موهوما تحقق الشرط او ظان بعدم تحققه او شاک فیه بالشک المتساوی الطرفین فهذه اثنا عشر احتمالا فان کان الشک فی بقاء الشرط العقلی او الجعلی وکان البقاء مظنونا فمقتضی الاصل البراءة عن وجوب الاقدام لکن الحق وجوب الاقدام لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لکونه موضوعیا اثباتیا علی استصحاب البراءة لکونه حکمیا وعدمیا فیکون الاول مزیلا للثانی وللاجماع وبناء العقلاء علی لزوم الاقدام وللزوم لغویة التکالیف ولاه لندرة العلم بوجدان الشرط فلو لم یلزم الاقدام عند الظن بالوجدان لم یلزم عند الشک فیه والظن بعدم الوجدان بطریق اولی فیکون التکالیف لغوا وعبثا وللزوم دفع الضرر المظنون اذ یظن من وجود الشرط بوجود التکلیف فان قلت ان الظن ببقاء الشرط ظن بوجود التکلیف واستحقاق العقاب علی المخالفة بالنسبة الی الواقع واما فی الظاهر فالضرر غیر مظنون وتنجز العقاب یدور مدار التکلیف الظاهری لا الواقعی وفی مرحلة التکلیف الظاهری لا ظن حتی یظن بالضرر فی المخالفة فان النسبة بین التکلیف الظاهری والواقعی عموم من وجه مادة الاجتماع ظاهرة ومادة الافتراق کالظن الحاصل من القیاس بالحکم الواقعی مع انا قاطعون بانه لیس حکما ظاهریا وکالاجتناب الواجب عن کل المشتبهات فی الشبهة المحصورة فانه حکم ظاهری لا غیر لانا نقطع بان فی الواقع لیس الکل لازم الاجتناب فلعل فی مقامنا الظن بالتکلیف الواقعی غیر ملازم للتکلیف الظاهری کالظن القیاسی فمن این یظن الضرر فی مقام التکلیف الظاهری قلنا نحن نظن الضرر فی التکلیف الظاهری ایضا لان عموم قوله تعالی اقم الصلوة مثلا شامل للصورة وجدان الشرط فی الواقع وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدلیل خارجی وبقی صورة الوجدان الواقعی لازم الامتثال سواء علمنا بوجدان الشرط او ظنناه او شککنا فیه او ظننا بعدمه لا طلاق الادلة الشرعیة بالنسبة الی تلک الحالات فنقول ح اذا ظن المکلف بوجدان الشرط فقد ظن بانه داخل تحت الخطاب ومکونه معاقبا علی ترکه وان کان لا یعلم الوجدان بل یظنه لما عرفت من اطلاق الدلیل بلزوم الاتیان عند الوجدان الواقعی من غیر مدخلیة لعلمه وظنه وشکه فیه وان کان الشک فی بقاء الشرط العقلی او الجعلی وکان البقاء موهوما او مشکوکا متساوی الطرفین وجب الاقدام ایضا وان جاء اصل البراءة ایضا وذلک للاستصحاب المتقدم الذی هو حجة تعبدا وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل والموهوم وان کان الشک فی حدوث الشرط الجعلی بالصور الثلاثة فالحق فیه من حیث الاصل ما مر من اصالة البراءة واستصحاب عدم التکلیف مع استصحاب عدم وجود الشرط ومن حیث الدلیل الوارد فالحق عدم وجوب الدلیل الوارد وسلامة تلک الاصول عن المعارض فان قلت دلیل لزوم دفع الضرر المظنون والمحتمل ات هنا بالتقریر المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط موجود هنا ومع الدلیل هو لا استصحاب لا یظن الضرر فی الظاهر فان قلت اطلاق الادلة بالتقریر المتقدم ات هنا وهو مقدم علی الاستصحاب قلنا لیس کل اطلاق مقدما علی الاستصحاب الا تری انه لو علمنا بکریة الماء ثم شککنا فی الکریة فاستصحاب عدم النجاسة یقتضی الطهارة ولکن یعارض هذا الاستصحاب اطلاق الادلة الدالة علی النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلک فهم یستعملون هذا الماء اعتمادا علی الاستصحاب ویطرحون الاطلاق وما نحن فیه من ذلک الباب والسر فیه ان التمسک بالاطلاق انما یصح اذا علم کون المشکوک فردا من افراد الاطلاق مثلا فی باب الصحیح والاعم علی القول بالاعم اذا شک فی وجوب السورة حصل التعارض بین الاطلاق واصل الاشتغال فیطرح الاخیر فی مقابل الاطلاق للقطع عند الاعمی بان الصلوة بلا سورة فرد من افراد الصلوة المطلقة فیشمله الاطلاق ویقدم علی الاصل لانه اجتهادی والاصل دلیل فقاهتی وفیما نحن فیه الصلوة المطلقة الواردة بها الامر قد یوجد شرط وجوبها وقد یفقد ولکن صورة الوجدان فی الواقع باقیة تحت الاطلاق سواء علم به او ظن به او ظن بعدمه او شک فیه فهو مکلف فی الواقع بالصلوة عند وجدان الشرط مطلقا اطلاقا لا امر بالنسبة الی تلک الحالات اذا کان الشرط فی الواقع موجودا وصورة فقدان الشرط فی الواقع موجودا کما صورة فقدان الشرط فی الواقع خرجت عن تحت الاطلاق ومن کونها فردا بالدلیل الخارجی سواء کان عالما بعدم الوجدان او ظانا به او بالوجدان او شاکا فانه فلا تکلیف له بالصلوة فی الواقع اذا لم یکن الشرط فی الواقع موجودا مع قطع النظر عن اعتقاده فنقول ح اذا ظن بالوجدان فان کان الظن مطابقا للواقع دخل تحت المطلق فی الواقع والا خرج عن المطلق ولا یکون مکلفا بالصلوة فی الواقع ولا یشمله المطلق لما عرفت من خروج صورة الفقدان باستثنائها فاذا ظن المکلف بالوجدان ولا یعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتی یشمله الخطاب ویدخل فی المطلق ویجب علیه الاقدام او غیر مطابق للواقع حتی یخرج عن افراد المطلق ولا یکون المکلف مکلفا ولا یجب علیه الاقدام فهو لا یعلم انه من افراد المطلق ام لا فیشک فی ان الاطلاق یشمله ام لا فکیف یمکن بمجرد الظن بالوجدان التمسک بالاطلاق والحال انا شاکون فی کونه فردا من المطلق فلا یصح لنا ان التمسک بالاطلاق ان یجعل ذلک من افراد المطلق لیسری الظن بالضرر الی الظاهر ولا یکون ذلک الا

تنبیه

فتنبیه الترتیب التکلیف الظاهری والواقعی عموم من وجه

فی اجتماع الامر والنهی

فی تعارض الاجتهادی والفقاهتی

فی تعارض الدلیل الاجتهادی والفقاهتی

باب النواهي

اصل في اجتماع الامر والنهي

لا ريب ان النهي حقيقة في الحرمة للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب والمنع عدم جواز اجتماعهما وقيل بالجواز وتنقيح البحث برسم مطالب نتائج

[illegible]

فالكلام فيه من حيث الاصل ان ما تقدم من الاصل في صورة الشك في حدوث الشرط الجعلي انما لكن بناء العقلاء [illegible]

الفصل الثاني في النواهي

المقدمة

ضابطة اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على القولين الجواز وعدمه والمشهور هو الاخير وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدمات [illegible]

[illegible]

بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب وتكلف بالخروج وعلى نحو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ام لا وسيجيء
اجمع المكلف فيه بين المامور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان سبب الجمع هو الامر بحيث يمكن المكلف من الامتثال بالخطابين لكن في كون النزاع صغرويا ام كبرويا
الثالث الامر اما تعبدي او توصلي او فيه الجهتان بتطبيقين مستقلتين ومحل النزاع يعم الكل اذ الكلام في جهة حصول الامتثال لا سقوط الامر ويشهد به تمثيلهم بالخياطة وقول
طبيعيا وغاصبا بجهتي الامر والنهي الرابع الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة اما عيني او تخييري نتايج

في كونه كبرويا بتقديم الاول ولكنا الان نتكلم في المقامين **الجهة الثالثة** الامر اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف وهو ما كان المطلوب من الامر فيه مجرد
حصول المامور به في الخارج باي نحو اتفق فيحصل سقوط الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد التقرب بالامتثال او توصلي ارتباطي وهو ما
كان له جهة توصل وتعبد يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كالطهارة المامور بها للصلوة مقدمة ولكن لا يحصل المقدمية الا مع قصد الامتثال
او توصلي غير ارتباطي وهو ما كان له جهة توصل وجهة تعبد لكن ينفك جهة التوصل عن جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فله جهة توصل بحيث لو اعطاه غيره
الماء فبل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبد لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه الماء خوفا وانزجارا او ترحما او لاجل شيء اخر لذمه
العقلاء وان سقط الامر بهذا السقي ايضا بخلاف ما لو غسل ثوبه لغرض اخر **اذا عرفت** هذا فاعلم انه لا يحتمل كون نزاعهم في القسم الاول والثاني
ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون نزاعهم في تلك الاقسام الاربعة
انه باتيان المامور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر ام لا فالمجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع في انه اذا اتى بالمامور به في ضمن
الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال ام لا فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف والتوصلي
الغير الارتباطي لكن المجوزين **استدلوا** بانه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في المكان الفلاني ثم خاطه العبد في ذلك المكان
لعد في العرف مطيعا عاصيا بجهتي الامر والنهي ولذلك لا يؤمر بالخياطة مرة ثانية ورد بان الامر بالخياطة توصلي والمراد حصول الخياطة كيف اتفق **اذا ظهر**
ذلك قلنا انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال لان المجوزين لم يجعلوه محل النزاع وصح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني صح الاستدلال وفسد الجواب
لحكم العرف بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لا بد من ملاحظة مراد المستدل فان كان غرضه انه بعد في العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهر فالاستدلال صحيح ولكنه
عن صحة سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكن في محل النزاع الحق هو الاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فلاتفاقهم
على الامر بغسل الثوب للصلوة وعلى صحة الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسل به فلو كان النزاع في الجميع في سقوط الامر لما صح اتفاقهم هذا مع حكم
المشهور بعدم جواز اجتماع الامر والنهي واما بطلان الاول فلوحدة المناط فان من ينكر الجواز انما يزعم ان الاجتماع امر محال ومن يجوزه يزعم انه مامور به وذلك لا يفرق
بين الاقسام الاربعة في حصول الامتثال فلا بد للمجوز التجويز في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع
بل يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق مثل ذلك في ساير المباحث **قلنا** عرضنا ان لازم مذهب المجوز القول به في الجميع وكذا المنكر وهذا كاف بعد
تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا ابطل هذان الاحتمالان تعين الاحتمال الاخير **الجهة الرابعة** الامر قسمان ايجابي وندبي وكذا النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل من
ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل من الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما اذ في كل من الاربعة الاولى الامر والنهي
اما عينيان واما تخييريان او الامر عيني والنهي تخييري او العكس وعلى التقادير الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي عقلي فتلك ثمانية واربعون
اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثني عشر منها وهي مضروب الامر والنهي التخييريين باقسامها الاربعة من الايجابيين والندبيين والمختلفين في الثلثة
الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي في التخييريين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج احدى الاختين ويحرم عليك تزويج
الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما وهي الحاصلة من ضرب غير التخييريين من غير الالزاميين وهو العينيان والامر العيني والنهي التنزيهي وعكسه في غير الالزاميين
وهو ثلثة اجتماع الامر الندبي والنهي التنزيهي والامر الوجوبي مع النهي التنزيهي والامر الندبي مع النهي التحريمي فيحصل تسعة ثم ضرب المجتمع في الامر النفسي والمقدمي
الشرعي والمقدمي العقلي فيصير سبعة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي الظاهر منهما الالزاميان وان كان غير الالزاميين
ايضا محل نزاع اخر في جواز اجتماع الامر والنهي فيهما كالصلوة الواجبة في الحمام فقد اجتمع فيه الامر الوجوبي والنهي التنزيهي للقوم فيه اشتباه لكنه ليس من محل النزاع هنا
فبقي من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي بقسميه في اقسام الالزاميين وهي الامر الوجوبي والنهي التحريمي واقسامها العينيان والامر العيني
دون النهي وعكسه واطرح منها ثلثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسامه من النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان
ما يتصور فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين صورتان احديهما اتفاقي الجواز وهي ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم صوم الوصال فانه يرجع
الى التخيير بين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فهو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه لم يؤمر بخصوص الصلوة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا
بينها وبين ساير الافراد فحصل التخيير في الجانبين وقد مر ان جواز الاجتماع في التخييرين اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل او لا تصم صوم الوصال فان
ذلك لا يجوز اتفاقا فالرجوع الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين فعل الواجبة وتركه باطل اتفاقا **والحاصل** ان النهي التخييري المفروض ان كان احد
فردي التخيير فيه نفس المامور به العيني لم يجز اتفاقا وان كان غيره جاز اتفاقا فلما عرفت بقي ستة داخلة في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي
والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وخرج ما عداها من هذا النزاع واما تلك الستة فما يكون محلا للنزاع انما هو من اقسامها
لا ان كل اقسام من تلك الستة محل للنزاع اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان غير جاريين في الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلا منا
انما هو في دخول تلك الستة في محل النزاع من تلك الجهة التي نحن فيها فلا ينافي خروج بعض افرادها وامثالها عن النزاع من جهة اخرى **فان قلت** من احد
الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخييري في محل النزاع وانما ادخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا في
النفسي **قلنا** يكفي عن دخولها تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا تغصب وتوهم مع ذلك ان محط البحث في المثال انما هو في الكون الذي هو جزء الصلوة المامور بها
المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لاجتمع فيه بالنسبة الى الكون الذي هو جزء الصلوة الذي هو الغصب بعينه الامر والنهي ولا ريب ان هذا اجتماع الامر المقدمي
التخييري مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك ولكن المراد ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخيير في نفس الامر الكلي الواجب لا كان تعود صل اليوم

ولا تغصب

ثم الامر اما نفسي ومقدمي شرعي او عقلي فتلك ثمانية واربعون لا يدخل في محل هذا النزاع الا ستة منها في الجملة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي شرعيا وعقليا في الالزاميين
العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الخامس الوصف اما لازم اي مقوم للماهية او للشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بمثل صل ولا تغصب وفي الاولين وجهان
اظهرهما عندي دخولهما في النزاع لعموم العنوان بل الدليل ثم النزاع هنا في الدلالة اللفظية والمراد من الجواز نفي الامتناع الذاتي والقبح العقلي لا الاطلاق الاخر كما هو واضح لمن تدبر
السادس قيل لازم المجوز عقلا صحة العبادة في ضمن الفرد المحرم مع الاثم ولازم المانع عقلا الفساد مع الاثم ويدفع الاول امكان القول بفهم العرف التخصيص الا ان يلاحظ الجهة
والثاني ان ذلك انما يتم لو كان الامر ظنيا والنهي قطعيا وفي الظنيين يرجح الى المرجحات وقد تكون في جانب الامر وهو الغالب المطلق الا ان يرجح النهي بأصل الشغل وباتفاق المانعين على

ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو من التخيير من دخول التخيير المقدمي اذ بعد القطع بدخول التخييري المقدمي لا بد من صرف كلمات القوم في عنوانهم عن
ظواهرها التي هي الامر والنهي العينيين فبعدما قطعنا بدخول التخييري في الجملة حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد
من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري ~~واذا جعلنا المراد من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري~~ دخل جميع اقسام التخييري لعرض ان المراد الاعم **الجهة**
الخامسة الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للماهية الى فصل لها او مقوما للشخص والمراد بالمقوم ما لا يمكن تصور الشيء المتصف
بذلك الوصف مثلا الغسل قدر مشترك بين التدنيتي والارتماسي وجنس لهما وهما نوعان له وكل من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب
والارتماس وهذا الوصف الحاصلان لو خلعا من النوعين لم يبق الا الجنس ولم يكن النوع نوعا فلا يتصور احد النوعين بنوعيته الا بتصور احد الوصفين وقس
على ذلك الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع مطلق الحيوان وهكذا ساير فصول الانواع ومقوم الشخص كالغسل الارتماسي فان هذا الخاص من الغسل
الارتماسي من مقوماته كونه في المكان الخاص الا ان يكن غسلا في المكان الخاص لا يمكن تصور هذا الفرد الخاص الا بتصور خصوص هذا المكان بحيث لو ارتفع خصوصيته
المذكورة خرج الشخص عن الشخصية ولم يبق الا النوع فالشخص الخاص من مقومات الشخص لا من مقومات النوع اذ يمكن تحققه في ضمن فرد اخر فكل ما هو مقوم
للنوع مقوم للشخص ولا عكس والمراد بالوصف المفارق ليس ما ينفك عن الموصوف فانه ربما لا ينفك اصلا مع انه مفارق كالحركة عن الفلك فانها ليست صفة لازمة
له بالمعنى الذي ذكرنا بل المراد منه اجمالا ليس بلازم وتفصيلا ما لم يكن قوام الموصوف به وهو مثل الغصب للصلوة فان تلك الافعال والاكوان الواقعة في المكان المغصوب
لا يختلف ذاتها برضا المالك وعدمه من عوارض تلك الافعال لا من مقوماتها فلو تبدل عدم رضا المالك برضائه او العكس في اثناء الصلوة لم يتبدل ذات تلك
الافعال عرفا فظهر ان للامثلة ثلثة اغسل ولا ترتمس وصل ولا تغصب واشر الحيوان ولا تشتر الابيض وفي الكل النسبة عموم من وجه لكن في الاولين بين
نفس متعلق الامر والنهي وفي الاخيرين متعلق متعلقهما الا بين متعلقهما ايضا اذ هو في المقامين هو الشراء لكن متعلق متعلق الامر هو الحيوان ومتعلق متعلق
النهي الابيض وبينهما عموم من وجه **ثم انه** كون الوصف المفارق محلا للنزاع ثم تستفيد كما يظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب في دخول الوصف اللازم
مطلقا في النزاع او دخول الوصف اللازم للشخص كالنهي عن الخياطة في المكان الفلاني وخروج الوصف اللازم للماهية ام ليس شيء منهما من محل النزاع بل هو مختص
بالمفارق وجوه ويجوز الاجتماع وحصول الاطاعة فيما لو تعلق النهي بالوصف اللازم كما لو قال للعبد اشتر لي حيوانا ولا تشتر لي ابيض فاشترى حيوانا ابيضا
في غاية البعد في انظار العقلاء فلعل الاتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة السادسة**
قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة والوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كما يقال يجوز بيع المعاطات اي يصح بترتب عليه الاثر وقد يطلق
ويراد به الصحة اللغوية كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح العقلي فيقال
يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح سواء تساوى طرفاه ام ترجح احد طرفيه والمراد من الجواز في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث وان احتمل
كونه محلا للنزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع هيهنا في الدلالة العقلية وجعل
هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم انه لا نسبة وضع هذه المسئلة في طي الادلة العقلية وكون استدلالاتهم كلها عقلية لا لفظية واما
الرابع فليشهد بدخوله في النزاع ظاهر عبارة بعضهم حيث قال الحق امتناع توجه الامر والنهي الخ واما الخامس فهو ظاهر لفظ الجواز المستعمل في المسائل العقلية وان كان
لها جهة لفظية كما ان الظاهر من لفظها حيث يقولون يجوز لا يجوز لكن الاخيرين مشتركان في انه اذا قلنا بعدم الجواز باحد المعنيين لكان الاجتماع بين الامر والنهي
من الله تعالى ممتنعا لكن في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض **الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع هنا في الدلالة العقلية لا اللفظية نعم في مسئلة
النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع يقيني ولا يحتمل اختصاص النزاع هنا بالاعم والاخص المطلق
كما يشهد عليه تمثيلهم بصل ولا تغصب ونحوه وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق يقيني لا يحتمل اختصاص هذا النزاع فيها بالعامين
من وجه لكن الاشكال في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة العقلية في هذا النزاع ايضا كالعامين من وجه وعدمه وفي دخول العامين من وجه في
مسئلة النهي في العبادة من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق وعدمه فيه اشكال واحتمالات يرد على تلك سيجيء **المقدمة الثانية**
في بيان ثمرة النزاع قيل ان لازم المجوز صحة العبادة المانعة بها في ضمن الفرد المحرم مع الاثم كالمغتسل ارتماسا في نهار رمضان بعد تعلق الشارع مثلا بغسل
ولا ترتمس في نهار رمضان اما الصحة فللامر واما الاثم فللنهي ولا مانع من اجتماعهما بالفرض وان لازم المانع الفساد مع الاثم اما الفساد فلعدم الامر واما الاثم
فلوجود النهي واما في المعاملات فلا ثمرة وفيه نظر اذ لا ملازمة بين جواز الاجتماع وصحة العبادة اذ الجواز لا يلازم الوقوع فلعل من ذهب المجوز للاجتماع
عقلا ان الاجتماع غير واقع في الشرع وان كان جائزا لفهم العرف من قوله صل ولا تغصب تخصيص الامر بغير المكان المغصوب وان امكن عقلا عدم التخصيص
الا ان يبقى الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على عدم وجود الامر وان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا لا ملازمة
بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة الا ان القول المتفرع على هذا القول اربعة فان الامر والنهي الواردين اما قطعيان بمعنى حصول القطع بطلب الماهية في ضمن
اي فرد حتى المغصوب مثلا وحصول القطع بحرمة الغصب حتى في ضمن الصلوة واما ظنيان واما الامر قطعي والنهي ظني واما عكسه اما الصورة الاولى فغير معقول
على مذهب المانع نعم هي ممكنة على مذهب المجوز فالثمرة في مثل ذلك لو فرض امكان التحقق والتعقل على مذهب المجوز دون المانع ولا تلازم ايضا بين الامكان
والوقوع والصحة كما مر الا ان يقال بما مر ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لا بد من طرح احد الشيئين اللذين لولا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما لحصل
القطع باجتماعهما وكما يمكن طرح الامر كذا يمكن طرح النهي هذا على فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالنحو المذكور واي يتعلق على قول المانع والا
فلا يتصور تلك الصورة على هذا القول بتجرد عقلا واما في الصورة الثانية فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما فلم العمل بهما ان قال بان الاجتماع اذا كان ممكنا

فيه ثمرة النزاع

في اقسام الامر

في اقسام الوصف

تقديم النهي او بتقديم مع المضرة على جلب المنفعة او بالاستقراء او بان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر اذ النهي للاستغراق بدلالة لفظية والامر للطبيعة وفي اكثر هذه الوجوه نظر واما الثمرة بين القول بالجواز عقلا لا لفظا لفهم العرف التخصيص فظهر في الامكان وفرض القطعيين على مذهبه دون مذهب المانع عقلا نتايج

السابع منهم من منع الجواز عقلا او لفظا ومنهم من منع لفظا ومنهم من جوز الاجتماع عقلا ولفظا والاصل مع المجوز المطلق من حيث الامكان العقلي ومن حيث اللفظ لا اصالة عدم التقييد
والتخصيص لا من حيث العمل لان المانع ان طرح الامر وقد عمل بالشغل او النهي فقد عمل بالبراءة او هما فقد عمل بهما فتم لكن مع التعارض فالعمل على الاصل اللفظي نتايج

في اجتماع الامر والنهي

كان وانعقادا علي مذهب المانع فيحصل التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع فلا بد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر
فيصح العبادة في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقولان لازم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز اذا اتى بالواجب العبادي
في ضمن الفرد المنهي عنه ظنا وعدم حصوله على مذهب المانع فتحصل الثمرة في الفتوى ولعله الى ذلك

[illegible]

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا في اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه في الالزاميين مع كون النهي عينيا متعلقا بالوصف اللازم كقوله
صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا ام توصليا ام مركبا بقسميه لما مر من الاصلين عقلا ولفظا ولانه لولم يجز لم يقع نظيره فان للمناط واحد وقد وقع في الشرع كثيرا
منها مكروه العبادة كالصلوة في الحمام ولو قيل ان المراد نتايج

في اجتماع الامر والنهي

وفيه ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ممنوع بل غالب الموارد التي قدم الشارع فيها مقتضى الاصل على غيره فان الاصل في اوقات الاستظهار الوجوب لحكم بوجوب الصلوة
وفي الشبهة المحصورة الغلبة الاصل الحرمة وردا بناء على النهي في يوم الشك من اول شوال وقدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل وقد يجاب عن الاستقراء بعد تمامه

[illegible]

فان قلت

[illegible]

قلنا

[illegible]

الخامس

[illegible]

بالكراهة فيها ليس المرجوحية الحقيقية بل كونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهى على هذا المعنى خلاف الظاهر سلمنا لكن اريد ان هذا الفرد اقل ثوابا من الغير فهو من المجاز
وغيره وفيه لزوم عدم الانعكاس مضافا الى ان ارادة قلة الثواب اما من نفس النهى بتاويله الى الاخبار نتايج

النهى لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة اللابشرط ثم على المختار من كون الامر موضوعا للطلب للماهية فالدال على الطلب هو الهيئة
الطبيعة هو المادة فهو نعلق مطلوبه اى هناذا الان ومدلوله كما في قولنا يجب الصلوة وافم الصلوة وذلك للتبادر وللاتفاق من القائلين بان الموضوع
له الطبيعة على ذلك ولان الدال على الطبيعة ان كان هو المادة فهو المطلوب وان كان غيرها فهو اما الهيئة او المركب فيهما ان الهيئة اذا دلت على الطبيعة فالمادة
اى لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شى وهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذرية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان يكون المادة مستعملة في
ايضا لزوم اللغوية في نعلق الدلالة مع مخالفة الوفاق واما ان اريد من المادة جزء الطبيعة فنقول لك انها لما ارادت الطبيعة المرادة من الهيئة فهو باطل
من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا المركب ان كان جزء الفرد فعليك بالبيان واما الثانى فلما ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب
تابط شرا فهو باطل اتفاقا وان كان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة اى جزء منها ان كان المادة فهو المطلوب وان كان الهيئة
المقام الثانى في ان حكم العقل يقتضى تعلق الحكم بالطبيعة ام بالافراد مع قطع النظر عن وضع ذلك اللفظ وتحقيق ذلك يقتضى رسم مقدمتين
الاولى في ان الكلى الطبيعى موجود في الخارج ام لا فاعلم ان مفهوم ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلى منطقى ومصاديق ذلك معروضاته كليات
طبيعية والمركب منهما كلى عقلى بمعنى ان الطبيعى مقيد بوصف عدم امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلى عقلى لان
المركب من العارض والمعروض عقلى فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة عدم امتناع صدقه على كثيرين كلى منطقى ومن حيث هو طبيعى ملاحظة كونه موصوفا بهذا
الوصف معروضا له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلى وكلامنا الان في وجود الكلى الطبيعى وهو ما يتفاهم من اسماء الاجناس كالانسان والحيوان والرجل
ونحوها فالمحققون على انه ممكن الوجود خارجا كما انه موجود فيها وقيل بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده قال بوجوده فعلا وكل من قال بعدم
وجوده حكم بامتناعه ان لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم الوجود والامتناع لكن لا مفصل في المقام وح فالاصل من حيث الامكان
مع القول بعدم الوجود فمقتضى العمل بالاصلين لتغاير محلهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم
الامكان والوجود وتلازم عدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادى فالحق
في الخارج لوجوه الاول البداهة والوجدان بيانه انك اذا رايت شيئين ابيضين فلا ريب انك قد تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه
في هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه والبياض بهذين اللحاظين ليس كليا طبيعيا وقد تلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه
في هذا المحل لا مع ملاحظة كونه فيه او في غيره وتستشعر بذلك البياض المعرى عن القيد فالبياض بهذا اللحاظ هو العام خصوصا المحل الخاص الموجود في
المحل الخاص لا بوصف كونه فيه كلى طبيعى هو موجود في الشيئين قدر مشترك بينهما لكن ذلك البياض اللابشرط لما كان محله في الخارج متعددا
تعدد بتعدده وفى الذهن لما كان محله واحدا كان متحدا وهذا ايهم من توهم ان الوحدة النوعية لا ينافى تعدد الامكنة والاوضاع فان المراد به ليس الاتحاد الحقيقى
فان المتحد الحقيقى والشى من حيث انه متحد لا يمكن تعدده بل التسمية بالواحد مسامحة والمراد اتحاده باتحاد محله **والحاصل** انا نشاهد ان افراد النوع الواحد
لها مميزات يتميز بها بعضها عن بعض وان لها جامعا وقدرا مشتركا موجودا في الكل والمنكر مكابر لوجدانه الثانى انه لو لم يكن موجودا لما صح حمل الكلى على افراده
مع انه صحيح اتفاقا والملازمة ان الموضوع والمحمول اما متحدان ذهنا ومتعددان خارجا فهو محال واما متعددان ذهنا خارجا بمعنى تغايرهما في الذهن والخارج
وعدم ربطهما كالانسان والفرس فلا يجوز حمل احدهما على الاخر اتفاقا واما متحدان ذهنا وخارجا فهو قسمان **قسم** يكون الحمل فيه حمل الشى على نفسه ويكون ظاهرا
للبديهى خاليا عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقا لانه مستهجن **وقسم** ليس كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد فان كلا من
المحمول والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الاتى واما متعددان ذهنا ومتحدان
في الخارج كزيد فهو الانسان فهما ذهنا شيئان احدهما اعم من الاخر وفى الخارج على المختار موجودا لكلى الطبيعى هما شىء متحدان في الوجود موجودان بوجود
واحد احدهما اعم من الاخر فحمل عليه والحمل صحيح اتفاقا ولو لم يكن الكلى الطبيعى موجودا لزم بطلان هذا الحمل لكون المحمول معدوما مغايرا للموضوع لتغاير
الموجود والمعدوم فيصير الحمل من القسم الثانى الذى لا يجوز اتفاقا **فان قلت** المسلم من بطلان حمل المغاير على المغاير انما هو حمل الاحد الموجودين المتغايرين
على الاخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجودا والمحمول معدوما فيصح الحمل وان كانا متغايرين لكفاية الوجود الذهنى **قلنا** لو صح حمل المغاير
على الاخر لصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدومان خارجا موجودان ذهنا مع بطلان ذلك اتفاقا والحاصل ان اريد بالانسان في زيد
الانسان اما الفرد المعين الذى هو زيد بان كان الانسان مستعملا في خصوص زيد مجازا فيكون المعنى زيد زيد فهو حمل الشى على نفسه وبلا فائدة واما الفرد المعين
الذى هو غير زيد كعمرو فكيف يحمل على زيد مع المغايرة المبطلة المنافية للحمل اتفاقا واما فرد ما من الانسان او الطبيعة لا بشرط فهو مسلم ولا نعم الوجود الخارجى
حينئذ من حصول المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينها اشتراك في شى في الخارج كما ان لكل من الافراد خصوصيات ام لا
فان قلت بالثانى فقد انكرت البديهى وخالفت الاتفاق وان قلت بالاول **فنقول** ان ما به الاشتراك اما موجود في الخارج ام لا فان
قلت بالثانى فقد نفيت الاشتراك اذ حيث لا شى يحصل به الاشتراك فلا اشتراك وان قلت بالاول فالمطلوب ثابت **ولو قيل** ان الاشتراك بين
تلك الافراد انما هو في الذهن وفى شى جعلى اعتبارى لا حقيقى وخارجى **قلنا** انه اعتبر الذهن اشتراك افراد الانسان مثلا في الانسانية دون الحجرية ولم
يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانية وذلك كاشف عن ان هناك شيئا مناسبا للاعتبار المعتبر فيه **الرابع** انه لا ريب في وجود الكلى الانتزاعى من
افراد الانواع حتى على مذهب منكر وجود الكلى الطبيعى **فنقول** لا ريب في ان الانتزاع من افراد الشخص يحتاج الى فاعل والى منتزع والى منتزع منه
اى محل الانتزاع واما الفاعل فهو الشخص المتصور واما المنتزع فهو الصورة الحاصلة المنتزعة واما المنتزع منه فلا بد ان يكون هو الافراد ولا ريب ان

فظهر من صحة هذا المجاز لغة فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه اقرب المجازات موجب بعد هو لكن اهل المصطلحة واما ان النهى مستعمل في طلب الترك لكن الداعى الطلب الرجحان

خصوصيات الافراد من حيث الخصوصيات قابلة الانتزاع الصورة الكلية منها فلا بد في انتزاع الصورة الكلية من وجود شى كلى قدر مشترك بين الافراد يتميز
بذلك افراد هذا النوع عن افراد النوع الاخر **فنقول** ح ان المنتزع منه اما موجود في الخارج فهو المطلوب واما غير موجود فهو مستلزم لرفع الانتزاع و
المنتزع اذ المنتزع لا يكون الا من منتزع منه مع ان الانتزاع والمنتزع منه قطعى الوجود فيقطع بوجود المنتزع منه **الخامس** ان المولى اذا
عبده بالصلوة والصوم او باتيان رجل يتبادر الى ذهنه ارادة الطبيعة كما هو مقتضى وضع اللفظ ويعتقدون ان هذا التبادر مراد المولى واما باتيانه
بالفرد باعتقاد اتيانه بالماهية اللابشرطية في ضمنه باعتقاد ان هذا بدل عن الطبيعة وانها لا يمكن ايجادها في الخارج فاعتقاد اهل العقول وجود الكلى
الطبيعى في ضمن الافراد وانهم ياتون بالفرد باعتقاد الامتثال بالكلى وذلك مما جرى عليه بناء العقلاء سلفا وخلفا في الاعصار والامصار من
البعيد بل المقطوع فساده خطاء كل اهل العقول ولو سلمنا عدم حصول القطع بوجوه من اتفاق اهل العقول قلنا ان هذا كاف في اثبات ما نحن بصدده
من جواز تعلق الاحكام بالطبايع فانه يكفى كون اعتقاد العقلاء والعرف ذلك وان كان خطاء بمقتضى الدقة الفلسفية فان الاحكام وردت على تفاهم
العرف لا على الدقايق الفلسفية **السادس** انه لا ريب في وجود الاخص في الخارج لا ريب في كون الاعم جزء منه اذ لولاه لم يكن الاخص اخص وان كان كلا
موجود وهو المطلوب **وفيه** ان المراد من كون الاعم جزء الاخص ان كان انه جزء منه في الخارج فممنوع وان كان انه جزء منه في الذهنى فهو مسلم ولا يجديك نفعا
ان من المتفق عليه كما نقل كون المواد بل كون كل اسماء الاجناس موضوعة للماهية لا بشرط فتلك الماهيات اما موجودة فهو المطلوب واما معدومة فهو ارتكاب
واغراء بالجهل من الواضع مع كونه حكيما لا محالة وان كان بشرا والحكيم لم يضع الالفاظ للمعدومات مع تمكنه من وضعها للافراد الموجودة ان كان غرضه منها
كاسماء الاشارة على مذهب المتاخرين مع انه اغراء بالجهل لان العرف يجزمون بمجرد سماع اسم الجنس ينصرف ذهنهم الى الطبيعة ويعتقدون ارادتها فان
قلت كيف تقول لا معنى لوضع اللفظ للمعدوم مع كونه واقعا كلفظ شريك الباري ولفظ المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ شريك
موضوع للموجود كشريك القرآن وشريك زيد وكذا لفظ الباري اسم الله تعالى لكن حصل من تركيب اللفظين الاطلاق على المعدوم واما لفظ المعدوم
والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عدم الوجود ماخوذ في مفهومهما فلا اغراء فيهما بالجهل بخلاف اسماء الاجناس **فان قلت**
لا نم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موافقا للمقصود عن مضر بل المسلم من ضرره انما هو اذا وقع المخاطب في خلاف المقصود وهنا ليس كذلك لان المامور
انما ياتى بالفرد وهو المقصود الاصلى للمولى وان اعتقد العبد كون الفرد مقدمة وان المقصود الاصلى الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد **قلنا** اذا
كان المطلوب يحصل على التقديرين من الوضع للموجود والمعدوم فما الداعى لوضع الواضع الالفاظ للمعدوم دون الموجود مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم
فذلك يكشف عن ان الواضع يعلم بوجود الطبايع في الخارج فوضع الالفاظ للدلالة عليها **المقام الثالث** في بيان ان حسن الاشياء وقبحها
ام بالوجوه والاعتبارات **فاعلم** ان الحسن قد يطلق ويراد به ما يوافق المصلحة والقبح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المفسدة كقولك قتل زيد
لا عدل او قبيح لا ولياته وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع والقبيح يطلق على ما يقابله وهو منافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق و
يراد به صفة الكمال وبالقبح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اى صفة كمال ونقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن
ويراد به ما لا عيب فيه ولا حرج والقبح على ما يقابله اى ما فيه عيب وحرج **اذا عرفت** تلك الاطلاقات فاعلم ان الاولين منها مما لا خلاف في ادراك العقل اياهما
وكذا الثالث وان كان قد يظهر من بعضهم النزاع فيه ووقع النزاع في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين اذا ظهر ذلك **فاعلم انهم اختلفوا**
اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء بمعنى ان لها صفات اعتبر لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء او في
اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ام الكل متساو ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض
اختار الاشاعرة الاخير والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه تعالى معللة بالاغراض **ثم اختلفوا** في ان العقل
هل يدرك الحسن والقبح لكاشفين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلهما المدح والذم ام لا فوافقهما الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشى على الاخير واما
الامامية فتبعهم الزركشى في هذا المقام في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشى مذهبه في المقام الاول غير معلوم هل هو تابع
للامامية ام الاشاعرة **ثم اختلفوا** في ان العقل بعد القول بادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب ايضا ام لا والظاهر ان بعض الاخباريين
خالف الامامية فحكم بالاخير ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا موضع اختلافهم في كون ما يستقل به العقل حجة
ام لا فالمجتهدون كلهم او بعضهم على الحجية بخلاف الاخباريين اذا ظهر ذلك **فنقول** ان الحق في المقام الاول تبعية الاحكام للصفات والا لزم لغوية تشريع الاحكام
وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها او بذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهى متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا
بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها معلولا للامر وقبحها للنهى لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهى عن اخرى فان المختار لا يصدر منه قول ولا فعل الا للداعى وغرض
واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمرة وداع في فعل بعضها وترك بعضها فلم يامر ببعض وينهى عن بعض فيكون عبثا **فان قلت** الداعى لتشريع الاحكام
هو حسن اطاعة العباد وانقيادهم لله تعالى ليستحقوا بالامتثال الثواب وبالمخالفة العقاب فالفعل وان لم يكن له من حيث هو صفة لكن الامر يصير سببا
واطاعة العبد لولاه حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام بنفسها خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهى
صفة يكون علة للامر والنهى ومحل النزاع انما هو ذلك **قلنا** ما ذكرته انما ينفى لزوم اللغوية في نفس تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات
اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت نفس الافعال متساوية فذلك يحصل بتحقق الامر والنهى عن المولى باى وجه اتفق فلم ان الشارع رجح بعض
الافعال على بعض في مقام الطلب فجعل صلوة المغرب ثلاث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك وجعل الظهر والعصر لخفائه

ان مجرد قلة الثواب لا يصلح لكونه داعيا على طلب الترك فرب شيء هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه بل سبب النهي وجود المفسدة في المنهي عنه ولو صح ... ان هذا الايم
فيما لا يبالي الله مطيع

في اجتماع الامر والنهي

في ادراك العقل المدح والذم

جهة مع امكان العكس ان المفروض تساوي الافعال بذواتها وان الغرض مجرد اطاعة العبد وذلك يحصل في العكس ايضا لو امر به فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال صفات يقتضي الامر ببعض بالخصوص والنهي عن الاخر بالخصوص **والحق** في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان **وفي المقام الثالث** هو ادراكه للثواب والعقاب للوجدان فلو احسن احد الى نبي مثلا لوجه الله تعالى حين موته من العطش حكم العقل بداهة بانه ممدوح ومستحق للثواب وان لم يامر المولى به وكذا من اساء غاية الاساءة الى من احسن اليه غاية الاحسان بحيث لم يحصل منه الا الاحسان اليه فانه مذموم عند العقل ومعلوم استحقاقه للعقاب وكذا من لطم اليتيم بغير سبب حكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه **وفي المقام الرابع** هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب وقطعه بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصل من المولى امر ونهي فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل والتعجب من بعض حيث سلم المقامات الثلث وانكر الحجية فان **قلت** يتصور الشك المذكور مع القطع المذكور بان يقطع العقل بالحكم الواقعي دون الظاهري والحجية انما هي ولكن نقول كلما كان حكما واقعيا معلوما بالتفصيل كان حكما ظاهريا ايضا كما انه ليس بحجة فهو ظن لعدم كان حكما ظاهرا لذلك للادلة القائمة على حجية العلم وسيجيء ذكرها ان شاء الله في بحث حجية الظن وثانيهما ان العقل لما حجة فهو ملازم لما مذهب الاشاعرة المنكرين حجية الشرع لان الدليل على حجية الشرع كما سنذكر تفصيلا في بحث الادلة العقلية **اذا عرفت** تلك المقامات الاربعة علمت انه على مذهب الاشاعرة بتبعية الاحكام للصفات القائلين بانه نعم حكما يشاء يمكن ان يكون متعلق الاحكام هو الحكم الظاهري لان اولا ان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الاخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا بالحكم الواقعي للافراد ويمكن ان يكون متعلقها الطبائع ان لم يكن مانع من جهة اخرى كقولهم بعدم وجود الكلي الطبيعي واما على المختار من التبعية للصفات فلا بد ان يعلم اولا ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر ان اللازم تعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** ان في مثل الصدق اي الكلام المطابق للواقع يمكن ان يكون الحسن الموجود فيه على القول بوجود الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كائنا في ذاته اي جنسه وهو الكلام بوصف تضمنه بالمطابقة للواقع على طريق دخول التقييد وخروج القيد بمعنى ان المتصف بالحسن ايضا نفس الكلام ولكن سببه تصادق عليه وهو وصف اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه اعتبارية خارجة عنه ناشئة عن وصفه اللازم كان يكون نفع الصدق سببا لحسنه وضرره سببا لقبحه ويكون حسنه موقوفا على انتفاء الجهات المقبحة وهذا الاخير يحتمل وجهين احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية كالضرر والنفع والغصب في الصلوة وعدمه وامثال ذلك حتى العلم والجهل بمعنى ان لها ايضا مدخلية في تحقق الحسن او القبح ولا بد في وجود الحسن والقبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما لا يشترط شيء ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه الاعتبارية اذا ظهر تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون مهية الصدق حسنة لا تتبدل بالقبح ابدا ويكون مهية الكذب قبيحة لا تتبدل بالحسن ابدا مثلا وبينهما عموم من وجه فان تصادقا كان الحسن متعاضدا وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا لقتل نفس محترمة مثلا او القبح فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يصير الصدح قبيحا اصلا ولا الضرر حسنا اصلا الذاتيان اي حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر وكذا الكذب والضرر فقد يتعاضد فيه الذاتيان كالكذب الضار وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات فلا يتصور فيه التعارض بل وجود الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة فالكذب الذي نفع كان حسنا والصدق الذي ضر كان قبيحا وبعد ما عرفت ذلك نقول كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات تام المقامات ما تختلف في ذلك ففي بعضها بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارية فيه احتمال الاتحاد الكثيرة والذي يظهر لي احتمال كونها بالوجوه الاعتبارية مع مدخلية العلم والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه ووجه الملازمة ان من يقول بمدخلية شيء في الحسن او القبح يقول لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح ويختلف احكام الله بعلم العباد وجهلهم وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بناء العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المامور به وقبح المنهي عنه بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبد بشراء الرمان فاشترى التمر خطأ وجهلا لم يصر التمر بسبب علم العبد محبوبا عند المولى والرمان بسبب جهله مبغوضا عنده غاية ما في الباب معذورية العبد لجهله ولا يتبدل المحبوبية والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان محبوب عنده علم به العبد ام جهل والتمر مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور على ذلك الاحتمال لان صدور خطاب الشارع كتابا او سنة بوجوب شيء مثلا موقوف على كون ذلك الشيء حسنا حتى يتعلق الامر به في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل الامر وصدور الخطاب وعلم المكلف بانه مامور بالواجب لفعله موقوف على علمه بصدور الخطاب فلو كان علمه مما له مدخلية في حصول الحسن لزم توقف الحسن الحاصل في المتعلق على علم المامور بالخطاب مع ان الخطاب وعلم المامور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه موقوف على علم المكلف بالحكم وعلم المكلف بالحكم موقوف على صدور الامر وكذا احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل فاسد ايضا لانا نرى في بعض الموارد ان حسنه او قبحه ذاتي اي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصفه اللازم كالصدق بما انك عرفت سابقا انه على القول بالذاتية او الوصف اللازم يكون في مثل الصدق الضار الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودين فيحصل التعارض بين الذاتيين ثم ان كان للشخص مفر عن ذلك بان كان يمكنه اخفاء نفسه حتى لا يسئله احد عن الشخص الذي يتلف باخباره من المحترمة وعن الصدق والكذب في كل منهما محذور

تذكرة

في ذاتية الحسن والقبح في الاشياء وعدمها

او في خصوص العبادة التركيبية وانا بيدانه اقل ثوابا من الغير في الجملة وفيه عدم الاطراد مضافا الى الوجهين الاخيرين في سابقه او من العز المعين وهو الطبيعة من حيث هي فهو لا يناسب القول بتعلق الحكم بالافراد شيخ

في اجتماع الامر والنهي

علاوة

نا وصدق مع ذلك صار سببا لقتل النفس المحترمة لكان ذلك على القول بالذاتية او الوصف اللازم مطيعا وممدوحا من جهة انه صادق وعاصيا ومذموما من جهة الاضرار وان لم يكن له مفر ودار امره بين الصدق الموجب لهلاك النفس المحترمة والكذب الموجب لنجاتها فلا بد من ترجيح احد الطرفين ان كان احدهما اشد اهمية والا فالتخيير واما على القول بالوجوه الاعتبارية ففيما له مفر لا يكون الحسن والقبح مجتمعين بل هو قبيح محض لتوقف الحسن على انتفاء جهة القبح وكذا فيما لا مفر له لكن لا جل عدم لزوم التكليف بالا يطاق هو مكلف بارتكاب احد المحذورين بل اقل القبيحين فلا يكون في الصورتين الا القبح بخلاف الذاتي او الوصف اللازم فان لازمهما اجتماع الحسن والقبح في الصورتين اي فيما لا مفر له وفيما له مفر فيحصل الثمرة في تصور وجود المفر على الذاتي او الوصف اللازم مثل من جهة الصدق ومعاقب من جهة اخرى وعلى الاعتبار اما مثاب محض او معاقب محض **اذا عرفت** ذلك فنقول انا اذا راجعنا اهل العقول والعرف نراهم في الصدق المضر يمدحون من جهة الصدق ويذمون من جهة الضرر وذلك كاشف عن ان حسنه عندهم وفي الواقع ليس بالاعتبار والا لكان الموجود عندهم الذم صرفا لا المدح كذلك لكن هل ذلك بالذات او الوصف اللازم الحق الاخير لانهم يعللون الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا يعتدون بها فالجهة عندهم تعليلية لا تقييدية بمعنى ان المتصف بالحسن عند العقلاء الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالتطابق على نحو يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فظهر ان حسن الاشياء وقبحها ليس بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل ولا بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما على الاطلاق بل في بعض المقامات الحسن والقبح بالوصف اللازم كما مثلنا واما في سائر الموارد والمقامات فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيها بالذات او الوصف اللازم او الوجوه الاعتبارية ام التبعيض **اذا عرفت** ذلك فلا لازم الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات انه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعة ويمكن ان يكون متعلقه الفرد بمعنى انه في الواقع يحتمل الامرين ويمكن كلاهما نظرا الى ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبيعة صارت حسنة ومتعلقة للحكم وان جعل متعلقه الافراد فكذلك واما على المختار من تبعية الاحكام للصفات وادراك العقل الحسن والقبح فان توقفنا في حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار فكلا الامرين ايضا محتملان اذ يحتمل في الواقع كونهما بالاعتبار فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الطبائع والفرق بين هذا وبين الاشاعرة على مذهبهم انه على مذهب الاشعري يحتمل الامران بالنظر الى الواقع ونفس الامر واما على هذا المذهب فالاحتمال ظاهري نظري بمعنى انه في الواقع يحتمل كونهما بالاعتبار فيلزم التعلق بالافراد او بالذات فيلزم التعلق بالطبائع لا انه قابل للامرين في الواقع وان كلا منهما ممكن بالذات وان قلنا انهما بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات فلا لازم تعلق الاحكام بالطبائع لا غير لوجود الحسن فيها بالفرض فيتبعه الحكم حتى انه لو تعلق حكم بفرد خاص في مورد من الموارد لكان ملحوظ الشارع جهة الكلي الموجود في ذلك الخصوصية لا الخصوصية من حيث هي لعدم وجود حسن فيها بالفرض وان قلنا انهما بالاعتبارات مطلقا فلا ان لازم تعلق الاحكام بالافراد لان الحسن والقبح في الاعتبارات المشخصة فيتبعهما الحكم ولا صفة في المهية من حيث هي حتى يتعلق بها حكم وفيها انه تم في الافراد وامن خصوصيات الافراد الخصوصيات الشخصية ففاسد اذ لا يختلف الاحكام بكل اعتبار وبكل وجه من مشخصات الافراد لا ريب في عدم مدخلية كل الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي يختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه الخاصة التي لها صنفية وكلية بالنسبة الى ما تحته من الافراد كالحسن الحاصل من العصب او نفع الصدق وضرره ولا ريب ان ذلك صنف فيكون المتعلق في الحقيقة ايضا كليا وان اراد وامن الوجوه والافراد اعم من الاصناف فهو كما قالوه لكن لا يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي على هذا القول فانه انما يتم ان ارادوا من الافراد الخصوصيات الشخصية لا الصنفية التي لها جهة كلية فان الصنف كالطبيعة الكلية من هذه الجهة لكن لا انما يكون مرادهم من الافراد اعم من الاصناف ومع ذلك يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي اذ على قول الاعتباريين مهية الصلوة مثلا من حيث هي لا حسن لها ولا قبح بل ان انتفى عنها الجهات المقبحة كالغصبية وغيرها كانت حسنة والا فلا فالصلوة في المكان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها فلا حسن فيها فلا اجتماع بين الامر والنهي وان قلنا بان الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالاعتبار فيتعلق الحكم بالطبيعة او الفرد ايضا يختلف بحسب الموارد واما على المذهب المختار ففيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة وفيما توقفنا فيه احتمل عندنا التعلق بالطبيعة وبالفرد ولكن في مقام العمل في موضع التوقف يحكم بعد حصول الامتثال اذا صلى في الدار المغصوبة مثلا لاحتمال التعلق الحكم بالفرد وعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيعيد الصلوة لقاعدة الاشتغال فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين لكن عملنا باصل الاشتغال انما هو اذا كان الدليل على المامور به لبيا واما اذا كان لفظيا كقوله صل حكمنا بان متعلق الامر الطبيعة لظاهر اللفظ السليم عما يعارضه من العقل لفرض التوقف من حيث حكم العقل فنعمل بمقتضى ظاهر اللفظ ونشترك في الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتيات ثم القائل بتعلق الاحكام بالافراد وامتناع تعلقها بالطبائع يستدل بوجوه **الاول** ان الكلي الطبيعي ممتنع الوجود فالتكليف بايجاده من الحكيم ممتنع **وفيه** اولا انا نمنع امتناع وجوده في الخارج وبرهنا عليه **وثانيا** سلمنا انه لا دليل على امكان وجوده لكن لا دليل على امتناعه ايضا فيحتمل ان يكون موجودا فيتعلق به الحكم ويحتمل ان لا يكون موجودا فيتعلق الحكم بالفرد واذا صار الامر محل الشك رجعنا الى ظاهر اللفظ السليم عن المعارض المقتضي لتعلق الاحكام بالطبيعة ولا نصرف عن ظاهره بمجرد احتمال الامتناع وجود الكلي **وثالثا** سلمنا انه ممتنع الوجود واقعا لكن نقول ان لعقلائنا اهل العرف او لعقلائه على وجوده وان هذا القدر كاف في الحكم بتعلق الاحكام بالطبائع **فان قلت** يلزم ح من الحكيم التكليف بالمحال **قلنا** المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث اعتقد المخاطب بالمحالية ولم يقبل المولى منه عذره لك المح واما اذا كان اعتقاده انه ممكن واتى بشيء وهو الفرد بزعم اتيانه بالكلي في ضمنه والمولى ايضا قبله وحكم بامتثاله وان كان زعم العبد فاسدا فلا دليل على قبح مثل ذلك واستنا من الحكيم نظير ذلك التكاليف التوطينية فهنا قصد الامر اصالة الفرد هو الفرد واستعمل اللفظ في الكلي وهو حقيقة ايضا لا مجاز وكونه اغراءا بالجهل غير مسلم فحرا اذا كان موقعا في المفسدة كالنهي عنه **فان قلت** حيث ان لم يكن الكلي موجودا لم يكن فيه صفة حسن وقبح فكيف يتعلق به الامر مع قولك بدوران الاحكام مدار الصفات **قلنا** القدر المسلم من الدوران هو وجود الصفة

في عدم امتناع تعلق الاحكام بالافراد وعدم امتناع تعلقها بالطبائع

وبان الحسن والقبح بالاعتبارات امضا الى الوجهين الاخيرين المتقدمين ولو قيل ان النهى فى التنزيهيات راجع الى امر خارج عن العبادة كتعرض الرشاش بخلاف التحريمية بحكم تعدد المتعلق وخرج عن محل النزاع لاحتيج اعتراضا ولا بالنقض بما لا بدل له وثانيا بان مقتضى الاستقراء عكس ما ذكره وثالثا بالفرق بين تعلق النهى بشئ خارج عن العبادة وتعلقه بالعبادة لامر خارج عنها تامل

في اجتماع الامر والنهي

اما فى نفس متعلق الاوامر فيما هو المقصود بالذات من الامر وهو ما هو الفرد والطبيعة فيه موجود نظير التكليف التوطئي فان الحسن فيه انما هو فيما هو المقصود بالذات من الامر لا فى نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كامر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم ان كل ما اذا اراد لفا بل يتعلق الامر الحكم بالفرد من الافراد المشخصة على التخيير واما اذا اراد فردا ما فيرد عليه مضافا الى ما سبق ان فردا ما ايضا كلي فهو كما مر الثاني ان متعلق الحكم لا بد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة ما فيه واسطة بينه وبين المكلف كما انه عين منه من حيث ان الفرد واسطة فى صدور الكلي منه لا يتعلق به التكليف لوجهين الاول ان المسبب هو الكلي لو كان واجبا على المكلف دون سببه الذى هو الفرد لزم اما التكليف بالايجاب ان كان التكليف بالمسبب حال عدم وجود السبب واما التكليف بتحصيل الحاصل ان كان التكليف بالمسبب حال وجود السبب او تمام الامرين معا ان كان التكليف بالمسبب فى الحالين فلا بد ان يكون الامر بالمسبب امرا بالسبب لا بد حذرا من المحذورين المذكورين ولازم ذلك عدم تعلق الامر بالكلي وان كان موجودا فى الخارج الثاني ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين وعرفوا الحكم بانه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والمسبب كالكلي الطبيعي ليست فعلا للمكلف بل هى من اثار افعاله فلا يمكن تعلق الحكم بها فلا بد من تعلق الحكم بنفس السبب وهو الفرد والجواب عن التقرير الاول اولا ان سببية الفرد للكلي ومسببية الكلي له اول الكلام بل هما موجودان بوجود واحد ولهذا اتحدا فى الوجود ولذا يجوز حمل احدهما على الاخر بخلاف السبب والمسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الاخر ومتاخر عنه ذاتا والكلي مع فرده موجودان بوجود واحد الا ان احدهما اصل والاخر تابع منهما كلاهما فعل المكلف بلا واسطة و ثانيا النقض بالواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية فان الامر بالصلوة ان كان حال وجود الطهارة لزم تحصيل الحاصل وان كان حال عدمها انقلب الواجب المطلق مشروطا وان كان فى فقدانها لزم التكليف بالايجاب وان كان فى الحالين معا فهو ايضا مستلزم للتكليف بالمحال لان المشروط بدون الشرط محال فالتكليف حال عدم الشرط كالتكليف بالمسبب حال عدم السبب وثالثا الحل بان الامر بالمسبب حال عدم السبب لا بشرط عدمه والمقدور بالواسطة مقدور والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار الحاصل ان ظرف الامر حال عدم السبب وظرف المامور به حال وجوده وعن التقرير الثاني بان كون الكلي اثرا لفعل المكلف ممنوع بل هو نفس فعله لما مر مع الفرد موجود بوجود واحد لا سبب ومسبب فالى ان الافعال التوليدية كالمسببات افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف … على ان المراد من فعل المكلف فى تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة خاصة بل هو اعم منه ومما له واسطة فان متعلق الاحكام كثيرا ما هو الا ما مع الواسطة الثالث من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق الاحكام بالافراد ان كان المراد منها الاصناف كما مر وفيه اولا انا بينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبار فى كل الموارد وابطلنا هذا الايجاب الكلي وثانيا سلمنا انه لا دليل لنا على بطلان ذلك لكن لا دليل ايضا على صحته فثبوته فيه مرجع الى ظاهر اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة السليمة عن المعارض وثالثا سلمنا صحة هذا القول لكن لا نسلم تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات المحسنة والمقبحة العلم والجهل ونحن نعلم ان اعتقاد اهل العرف والعقلاء ان المطلوب والمنهي هو الطبيعة فهى المتصفة بالحسن والقبح فهى متعلقة للحكم ورابعا انا سلمنا صحة هذا القول مع عدم ملاحظة العلم والجهل لكن نقول المانع من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن فى الفرد انما يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق الخطاب هو الكلي فيختلف المقصود بالذات مع متعلق الطلب نظير التوطئيات ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات ازيد من ذلك كما مر فان قلت ما الباعث على تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح فى الفرد وكونه المقصود بالذات وليس الامر ايضا تقريبا قلنا لعل المصلحة الاعلام بجواز اجتماع الامر والنهي واظهار انه لولا المهية فى ضمن الفرد المحرم كان ممتثلا ومعاقبا فظهر ان القول بالوجوه والاعتبار لا يلازم تعلق الحكم بالفرد كما ان القول بالذاتية ايضا لا يلازم تعلقه بالطبيعة اذ لا مانع من وجود المصلحة فى الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماع الامر والنهي واظهار عدم حصول الامتثال فى ضمن الفرد المحرم فتلخص من جميع ما ذكر ان العقل حاكم بجواز تعلق الاحكام بالطبايع والافراد على جميع الوجوه لكن لو وجد دليل لفظي كما هو الغالب يؤخذ بظاهره والا يرجع الى الاصل وهو مع الاعتباريين بالنسبة الى اصالة الاشتغال المقالة الثالثة فى انه لا فرق فى كل ما مر بين الامر وغيره من الاحكام فمقتضى الوضع فى الجميع الطبيعة ومقتضى العقل جواز تعلق الحكم بها او بالفرد وانا لو اقع فى الاوامر وغيرها هو ارادة الطبيعة لظهور الالفاظ من بعد وجود مانع نعم فى الاباحات والنواهي يفهم الاستغراق دون الاوامر ثم ان كل ما مر الى هنا انما هو فى الاحكام التكليفية واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة فالظاهر انها ايضا كالاحكام التكليفية فى جواز تعلق الحكم عقلا بالطبايع والافراد بعد ما علمنا بان تلك الاحكام ايضا لا تنفك عن مصالح وصفات كامنة واما اللفظ فهو لتعلقها بالطبايع كما فى التكليفيات لكن بعضهم فهم منه الحكم فى جميع الافراد المقدمة الرابعة فى تاسيس الاصل فاعلم ان من المانعين من منع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولازمه المنع لفظا ايضا ومنهم من منع لفظا وجوزه عقلا وقيل بالجواز عقلا ولفظا اذا ظهر ذلك فنقول ان الاصل من حيث الامكان وعدم الامكان مع المجوزين وكذا من حيث اللفظ لان من لم يجوز لزم التقييد والتخصيص فى احد الخطابين وهما خلاف الاصل ومن حيث العمل الاصل مع المانعين فانهم بعد لزوم دفع احد التكليفين عن مادة الاجتماع او دفع كليهما عملوا بمقتضى الاشتغال ان المرجح الامر وبمقتضى اصالة البراءة ان المرجح النهي وبمقتضى الاصلين ان المرجح معا واما المجوزون فلا يعمل بشئ من الاصلين بل يحكم بالعصيان والامتثال لكن بعد تعارض الاصل العقلي الذى هو مع المانعين واللفظي الذى هو مع المجوزين يقدم الاخير فيكون الاصل مع المجوزين اذا ظهر تلك المقدمات فنقول ههنا مقامات الاول فى جواز اجتماع المامور به مع المنهي عنه فى العامين من وجه وفى الاعم والاخص مطلقا من حيث الدلالة العقلية فالكلام اولا فى انه من محل النزاع الامرين مع كون النهي عينيا او متعلقا بالوصف المفارق كقوله صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا صرفا ام توصليا كالصلوة ام مركبا منهما او مباحا ام مستقلا ذهب المشهور الى عدم الجواز والحق الجواز لنا وجوه الاول انه لو لم يجز لم يقع فى الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة كالصلوة فى الحمام فانها مما تعلق بها … مع ان النسبة عموم وخصوص مطلقا واذا جاز الاجتماع فى مثله ففى العامين من وجه بطريق اولى لتعلق النهي فيه بعين ما تعلق به الامر وفى العامين من وجه بشئ خارج من المامور به وهو الغصب مثلا ولا يضر فى النقض كون النهي فيما نحن فيه تنزيهيا … الى اتحاد الطريق فانه ان لم يجز

في تاسيس الاصل

في جواز اجتماع الامر والنهي

اجتماع

ودليلنا انا سلمنا ذلك لكن يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه تنزيها عموما من وجه ويكون مثل ما نحن فيه وخامسا بان النهي اذا كان عن التعرض للرشاش لا عن الصلوة فاما مطلق وان لم يكن فى الصلوة فهو مستلزم لكراهة التعرض وان لم يكن مصليا او لحد كراهة الصلوة اذا لم يكن فى معرض الرشاش واما مقيد بكونه فى ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاخير من المحذورين تامل

اجتماع المامور به والمنهي عنه عقلا فى العامين من وجه للزوم اجتماع المتضادين لم يجز فى شئ من الموارد لان الاحكام الخمسة باسرها متضادة ان جاز جاز مطلقا فنقول على الخصم ان الصلوة الكلية اما ان يكون افرادها كلها مامورا بها حتى الفرد الواقع فى الحمام على ما هو مذاق الخصم من تعلق الحكم بالفرد فالمطلوب ثابت لان هذا الفرد مطلوب الفعل لوجوبه ومطلوب الترك لكونه مكروها بالاتفاق وان كان المامور به الافراد الواقعة فى غير الحمام فلا منافي الحكم بصحة الصلوة الواقعة فى الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم فان قلت انا نختار وجود الاستحباب فى الفرد الواقع فى الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة فيه كونه اقل ثوابا لا كونه مبغوضا ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشئ الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ولا يلزم اجتماع الامر والنهي بالمعنى المتنازع فيه فان قلة الثواب لا يلازم المبغوضية بل هو محبوب صرف لكنه قليل الثواب قلنا اولا ان ارادة هذا المعنى من النهي ارتكاب لخلاف الظاهر لان ظاهره طلب الترك لنفس النهي عنه المفسدة وان خرج النهي هنا عن ظاهره اعني التحريم لكن ما ذكر اقرب المجازات وثانيا ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثوابا من الجزء مثلا كان هذا الفرد كالفرد الاخر من الصلوة فى الحمام مخالفا كالصلوة فى الخارج من الحمام وكغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما انه اقل ثوابا من الغير فى الجملة بمعنى انه يصدق عليه انه اقل ثوابا من غيره فى الجملة وان كان هو اكثر ثوابا من بعض العبادات واما انه اقل ثوابا من غير معين فى الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الخصوصيات لها ثواب مقرر كما مر مثلا ولكن اذا احتفت بالخصوصيات فقد لا يؤثر الخصوصية فى الطبيعة زيادة ونقصانا وقد تزيد عليه وقد تنقص عنه لاجل الخصوصية وهذه الثلثة كالصلوة فى البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها تسمى مكروهة والمراد بالكراهة انه اقل ثوابا من اصل الطبيعة من حيث هى والكل باطل اما بطلان الاول فاولا يلزم عدم الانعكاس اذ لا ريب فى ان مراتب المكروهات متكثرة فالصلوة فى الحمام تسمى مكروهة وصفت بالجماعة ام فرادى بحضور القلب ام بغيره ولا ريب فى ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة وما لا حضور فيه اقل ثوابا مما فيه الحضور وان كان الكل مكروها لوقوعها فى الحمام ولازم المعنى الاول ان المكروه من الصلوة الواقعة فى الحمام هو ما كان اقل ثوابا مما عداه مطلقا مماثلا او مخالفا وتخصيص الكراهة فى الفرد الذى وقع فى الحمام وكان اقل ثوابا من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة فى الحمام عن كونها مكروهة ويختص مكروه العبادة فى فرد واحد وهو اقل ثوابا من الكل فلا ينعكس تعريف مكروه العبادة بذلك المعنى بانه عبارة عما هو اقل ثوابا من الغير على الاطلاق وثانيا بان ارادة قلة الثواب بيان ذلك ان ما من فعل النهي بان يكون لا تصل فى الحمام مستعملا فى قلة الثواب لا انشاء واما ان النهي مستعمل فى طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة فى الفعل حتى يلزم اجتماع المتضادين ويصير من محل النزاع وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهي لعدم وجود العلاقة المانوسة فهو غلط وان قام عليه قرينة سلمنا صحة ارادة هذا المجاز من النهي بالذات لكنه فرع قيام القرينة على ارادته ولا يكفي فى ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اذ ليس ذلك اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك الحتمي لوجود المفسدة المقتضية له والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة فى المنهي عنه لكن لا يوجب الترك حتما ثم طلب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلا كالاحتمال الثاني من الاحتمالين ثم استعمال النهي فى مجرد الطلب كالاحتمال الذى نحن فيه فهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة المجاز من دون قرينة على عدم ارادة الحقيقة فنقول لا معنى لارادة ابعد المجازات من النهي بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات لان ذلك اغراء بالجهل واما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يدعى وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لارادة هذا المعنى المجازي وهو كما ترى واما الثاني فلان قلة الثواب لا يصلح كونه داعيا لطلب الترك فان الصلوة فى البيت اقل ثوابا من المسجد مع عدم ورود النهي عنها ورب شئ هو قليل الثواب ولم يرد به نهي اصلا فعلم ان ذلك كاشف عن ان قلة الثواب لا تصير داعية وسببا لطلب الترك وانما الداعي له وجود المفسدة فى المطلوب تركه ولو بحسبه مع ان هذا ايضا مجاز بعيد لا معنى لارادته مع وجود الاقرب بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادة المجاز هذا مع وثالثا بان ذلك انما يتم فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدئة فى الاوقات المكروهة والصيام فى الايام المخصوصة المنهي عنها تنزيها مثلا فان الصلوة المبتدئة مستحبة فى كل ان يسعها والصوم مستحب فى كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التدارك ولا يكون مجرد قلة الثواب داعيا الى ترك تلك العبادة وتفويت ذلك الثواب بل الائمة كانوا يواظبون على تركها ويامرون شيعتهم بالترك فلو لم يكن فى تلك العبادة مفسدة وقبح بحسبها لم يفعلوا ذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجود جابر لتركها فكيف ينهى الشارع عن ارتكاب تلك العبادة ويامر باتيان نقيضها الذى لا ثواب فيه اصلا بمجرد كونها قليل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يقال ان الشارع نهى عن تلك العبادة وامر باتيان ما هو احسن منها واكثر ثوابا فان قلت لا يلزم كون البدل من جنس المبدل فالصلوة فى الاوقات المكروهة يمكن تداركها بارتكاب غيرها فى تلك الاوقات كقراءة القران وزيارة القبور وغيرها مما هو اكثر ثوابا من تلك العبادة المكروهة فطلب تركها هو الاقل ثوابا انما هو مع ما هو اكثر ثوابا فطلب تركه هذا لبيان ان المكلف بذلك فلا يختص ذلك بما له بدل من جنسه قلنا ما ذكرته صحيح فى العبادة المقابلة وان لم يكن له بدل من جنسها واما التركية التى تجتمع مع كل عبادة كالصوم فحكم بتركها مع انه لا بدل له اصلا فلا وجه الا كون النهي لوجود المفسدة واما بطلان الثاني فاولا بعدم الاطراد لان الصلوة فى البيت ايضا اقل ثوابا من غيره فى الجملة كصلوة المسجد وفرادى اقل ثوابا من الجماعة مثلا ولا يسمى عبادة مكروهة الا الافضل من كل الافراد مكانا وزمانا وكيفية ولا يقول به الخصم بل لازم ذلك عدم انقسام العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروهة والمباحة لدخول المباح مع اكثر افراد المستحبة فى المكروه وثانيا بالوجهين الاخيرين المذكورين فى بطلان الاول واما بطلان الثالث فاولا بان وجود الثواب فى الطبيعة من حيث هى ونوع حسنها من حيث هى وبناء حصها انما يتعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبار بل ذلك يناسب مذهب المانعين القائلين بتعلق الاحكام بالطبايع فان قلت لعل الخصم يمنع جواز اجتماع الامر والنهي لا لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه يقول بوجوب مقدمة

في بيان المراد من قولهم اقل ثوابا

ويكون النهي عن قلة الثواب

[illegible]

ومابقي هنا من انه لا يلزم اطراد العلل الشرعية فهو منافي لتبعية الاحكام للصفات فان المفروض ان ما ذكره علة مستنبطة لا منصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة مرجوحيتها
بالاضافة الى غيرها لا حاجة عنه بالجواب عن الاعتراض الاول نتايج

في العبادة المكروهة

الواجب والافراد مقدمات للطبيعة فالطبيعة من حيث هي ثواب مقربة والخصوصيات بعضها مباحة وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة كصلاة في البيت والمسجد والحمام وعلى ذلك لا يتمشى هذا الجواب **قلنا** نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لا بد من التصرف في احد الخطابين اما الامر او النهي فلم فيما اذا كان الامر والنهي الزاميين خصصنا الامر بمادة الاجتماع وابقيت النهي بحاله وفي النهي التنزيهي وان كان الامر الزاميا كالفريضة في الحمام قدمنا الامر وحكمنا بالصحة وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب فما تصرفنا في العامين في الامر واما في النهي فما معنى التفكيك الا ان يقول لان في الالزاميين كان مقتضى الخطابين متضادين من كل جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي والامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين متفقين في الدلالة على صحة العبادة وكان جهة الامر اقوى لاعتضاده بدلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة وفيه ان الذي يقول بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة فعلى ذلك فظهر ان الذي يقول بوجوب المقدمة لوجوب الامر المقدمي يتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة انك قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهل تخصص الامر الذي المقدمي ايضا بتلك الافراد بان يكون المطلوب الاصلي ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الماهية حيثما كانت فلو اتى بالماهية في ضمن الفرد المحرم لم يكن ممتثلا ام لا يوجب تخصيص الامر المقدمي تخصيص الامر الذي المقدمة بل الماهية من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالماهية في ضمن الفرد المباح واما نفس الماهية فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا ان ذلك معنى ليس تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك ليس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الداعي للحكم بعدم صحة الطبيعة المأتي بها في ضمن الفرد المحرم غاية ما في الباب كون المقدمة حراما حاصرنا مسقطة عن الواجب فاثبنا وثانيا بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول هذا **وفي المقام اشكال** يرد علينا مشترك بيننا وبين الخصم فللخصم ان يقول علينا ما تقولون انتم في العبادات المكروهة التي لا بدل لها ما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكراهتها قلة الثواب ورد عليكم الايرادات السابقة وان قلتم ان المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجل عدم وجود البدل وانحصار الكلي في الفرد للجمع بين الامر والنهي وهو ممتنع لعدم امكان الامتثال للخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم ايضا على القول بتعلق الحكم بالفرد اجتماع الضدين الامر والنهي في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم اصالة بالطبيعة وبوجوب الفرد بمقدمة لزم ذلك ايضا وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعكسه عن وجوب المقدمة راسا فلا يلزم منه الا عدم امكان الامتثال لانحصار الفرد المنهي عنه والحاصل ان الامر والنهي اما متعلقان بالطبيعة او الفرد او الامر بالطبيعة والنهي عن الفرد او بالعكس والاولان مستلزمان لاجتماع المتضادين والتكليف بما لا يطاق **والثالث** مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول و**الجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا امر في البين **فان قلت** حيث لا امر فلا صحة والحال انك تحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى قد يتعلق به الامر فيكون الاتي به مثابا وممتثلا للامر ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة الامر وقد لا يتعلق به الامر ولكن مع ذلك لو اتى به العبد لانه محبوب عند المولى كان مثابا وان لم يكن هناك امر حيث لو ذم المولى العبد باتيان ذلك الشيء لذمه العقلاء ففي هذا القسم يحصل الثواب ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة التي لا بدل لها من القسم الاخير فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلق بها امر فالاتي بها مثاب لو ترك هذا الفرد بقصد ان المولى لم يرض به كان مثابا ايضا فهو مكروه ليس الا الامر ومع ذلك يصح الفعل بالمعنى المذكور **وفيه اولا** ان وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يقال انها صحيحة بمعنى موافقة المحبوب اذ الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد اما العقل فهو غير مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها الا ان يكون مذهب المجيب كون حسن الاشياء وقبحها بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات والموارد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يدرك خصوص المقام واما وجود الامر الكاشف عن حسنها فالمفروض انتفاؤه واما الاتفاق على حسنها في ضمن تلك الافراد فممنوع واما دلالة النهي التنزيهي على الصحة التزاما والا كان حراما لان العبادة من حيث هي اما واجبة واما محرمة للتشريع فممنوع دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ رب مكروه لا ثواب في فعله ولا رجحان فيه اصلا كالاكل بالجنابة ولزوم كون العبادة اما واجبة واما محرمة للتشريع بدعوى ان التشريع انما يلزم حيث لم يأذن الشارع في الفعل وههنا اذن فيه حيث جعله مكروها لا حراما وجواز الثواب في فعل العبادة مطلقا لا لزوم فيه عقلا واما العموم كقوله الصلاة خير موضوع والصوم جنة من النار فممنوع دلالته على الحسن بعد ورود النهي عن تلك العبادة **وثانيا** النقض اذ لو كان مجرد وجود الصفة في الشيء سببا للصحة وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلاة المبتدأة في المكان المغصوب وان انحصر المكان فيه لوجود الحسن اعني الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن مع وجود جهة المفسدة فان ذلك يلازم القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجماعهم حينئذ على سقوط الامر وعلى عدم الصحة مستندين بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لا امر هو على ما يقوله المجيب بل لازم من سقوط الامر عدم الصحة لوجود الحسن ولا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصحة على عدم بقاء الامر معللين اياه بعدم جواز اجتماع الامر بل لازم هذا المجيب صحة الفريضة في الدار المغصوبة ايضا لوجود الصفة فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض وهو حصول الصفة وان قيل ان ما نحن فيه من العبادات لا المعاملات حتى يسقط الامر بحصول الغرض قلنا على ما يقوله هذا المجيب يكون تلك العبادات مثل المعاملات فيلزم ما ذكرنا **وثالثا** ان تلك العبادات قد تعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلاة الحايض حال الحيض فهي منهي عن ماهية الصلاة فكذا الشخص في الاوقات منهي عن ماهية العبادات والفرق بينهم تعلق النهي بالماهية في المقامين اذا تعلق النهي بذات العبادة المكروهة التي لا بدل لها فكيف يحصل الحسن في ماهيتها من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبية **ورابعا** انه بعد عدم وجود الامر في تلك العبادات كما يدعيه المجيب لا معنى للاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها الا انها ليست من محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا وليست ايضا من نظير محل النزاع لان نظيره ما اجتمع

في النقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها

ثم لو اراد مع المرجوحية حصول منقصة فيها لا لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح لورد عليه مضافا الى ما ذكر ان متعلق الامر والنهي التنزيهي اما الطبيعة او الفرد او متعلق الامر الطبيعة ومتعلق النهي الفرد او العكس ولا يتصور الا الثالث وهو المطلوب ولو قيل انه يلزم مخالفة الغرض في ترخيص الشارع في اتيان الواجب نتايج

في النواهي

فيه الامر والنهي وان لم يكونا الزاميين وههنا الامر حيث يكون من اجتماع الامر والنهي فلا وجه للنقض بها اصلا **فان قلت** لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم يكن امر في تلك العبادات اجتمع الاطاعة وضدها وان لم يكن امر فالنقض بحاله **قلنا** الكلام ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص ما لا بدل له ويكفي في صحة النقض كون المكروه فيها الخطاب بدلا مما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فاصل الاستدلال بالنقض في العبادات المكروهة صحيح مضافا الى انه يمكن ان يقال من جانب المجيب هذا مخط نظر منكر جواز الاجتماع هو تعلق الحكم بالفرد فيكون الحسن والقبح بالاعتبار وعدم اتصاف الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فنقض بما لا بدل له من مكروه العبادة رفعا لما تخيله الخصم في وجه المنع من عدم اتصاف الذات من حيث هي بالصفات فانا نرى في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهي عنها لا لاجل تشخصها مع كونها ذا صفة بالذات اذ لم يكن فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار لما اتصفت هذه بالحسن الذاتي مع انها متصفة به ولذا يحصل الاطاعة بها عند اتيانها بقصد انها محبوبة عند المولى فتامل **وخامسا** ان الظاهر من صحة العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو موافقة الامر المحبوبية فهذا الجواب مخالف لظاهر كلماتهم فظهر بطلان هذا الجواب بكل تلك الوجوه وبعضها الخالي عن الايراد **والحاصل** انا نقول لا معنى لصحة تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة والفساد او بالصحة مع عدم الكراهة او حمل الكراهة على قلة الثواب ثم ان المانعين اجابوا عن اصل النقض بالعبادات المكروهة بان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة في الحمام انما هو لطلب عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفارها وفي البطايح عن التعرض للسيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد حتى يقال المتعلق وجه ما نحن فيه لا حاجة عنه اولا بالنقض بالعبادة المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق النهي فيها بها لذاتها كما مر فاين الامر الخارج الذي تعلق النهي به وان حمل الكراهة فيها بمعنى قلة الثواب فخرج عن هذا الجواب ورجع الى الجواب الاول وثانيا انا استقرينا ووجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات المكروهة كلها او جلها متعلقة بها بانفسها كصوم العيد ولا تصل فهكذا بخلاف التحريمية التي نحن فيها اذ المفروض هو تعلق النهي فيها بشيء خارج كصل ولا تغصب فالامر بعكس ما ذكروه وثالثا انه فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها وما نحن فيه من الاخير وكل النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج عنها وما نحن فيه من الاخير وكذلك النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج فلا فرق بين التحريمية والتنزيهية ورابعا انا سلمنا تعلق النهي التنزيهي بامر خارج كتعلقه بالتعرض للرشاش لكن حيث يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه ويكون مثل ما نحن فيه فما الداعي لتجويز الاجتماع في احدهما دون الاخر **وخامسا** انا سلمنا عدم تعلق النهي التنزيهي بذات العبادة لكن نقول ان متعلق النهي التنزيهي اذا هو الامر الخارج فعلى الكون في معرض الرشاش مطلقا وان لم يكن في ضمن الصلاة فهو مستلزم لاحد المحذورين احدهما كون الصلاة في الحمام اذا لم يكن في معرض الرشاش غير مكروه والاخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلاة فهو مستلزم للمحذور الاول وهو اختصاص الكراهة بصورة تعرض الرشاش لا مطلقا وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما في استحباب غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع استحبابه وان لم يكن ريح فلا يقدح بقاء الحكم مع زوال العلة الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم المحذور الاول فيدفعه اولا انه مذهب بطلان تبعية الاحكام للصفات بالبرهان العقلي فالقايل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة للحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد انتفائه فهو محال لاستحالة بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له وعن عدم كون الصفة الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل المنصوصة شرعا معرفات لا علل حقيقية كتشريع العدة لبرائة الرحم حتى فيما علم فيه بالبرائة وتحريم الخمر للاسكار مع حرمة القطرة من الخمر المسكرة فهو حق لكن الذي ناقشنا فيه وقلنا فيه يلزم المحذوران او احدهما ليس علة منصوصة من الشرع بل مستنبطة فما معنى القول بهذا الكلام في المقام كما صدر عن بعض الاعلام **وثانيا** انهم لو اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة الثواب وقلة الثواب لازم لها لكن المجيب في الجواب الاول كان نظره الى مراتب اللازم وهو الثواب وهنا الى تدرج مراتب الملزوم اي المرجوحية بالمعنى المذكور فالجوابان متقاربان لا حاجة عنهما بما اجبنا عنه في الجواب الاول من ان المراد من الفرد اما الفرد على الاطلاق واما في الجملة واما الفرد المعين الى اخر ما مر هذا اذا كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلا في نفس العبادة بل مجرد كون الاخرى ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لا لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منقصة قلنا مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد ولما العكس والاخير غير معقول ولو كان معقولا لم يضرنا والاولان بل بعيدا مستلزمان للاجتماع الامرين واجتماع الضدين والثالث يثبت به المطلوب على الجواب الالزاميين ايضا لان المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة **فان قلت** الكراهة في العبادات المكروهة بالمعنى المصطلح لكن فرق بينها وبين ما نحن فيه هو انه لو اريد الطبيعة الشاملة للافراد فيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم ايضا مطلوبا ويكون العبد ممتثلا ومرخصا في اتيان الطبيعة من حيث هي مطلقا وان لم يرخص في الفرد المحرم من حيث الخصوصية فذلك مناف لغرض المولى وهو عدم ارتكاب العبد للفرد المحرم بخلاف ما لو اراد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجري في معرض اجتماع الامر والنهي واما في العبادة المكروهة فلما لم يكن الترك غرضا للامر لانه قد اخذ في مفهوم الكراهة الرخصة في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الامر حتى في الفرد المكروه **قلنا** ان غرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه المصطلح ايضا تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج وعدم صدورها من المكلف وان لم يكن ذلك بطريق البت والجزم فمن يجوز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه ينبغي الغرض الذي مناسب للطلب التنزيهي فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما زعمه مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع عن الحكيم فثبت جواز الاجتماع

في ان النواهي المتعلقة بالعبادات متعلقة بها بانفسها

في الجواب عن النقض بالعبادات المكروهة بالاضافة

في عدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادات

بحرمة الكلي الموجود بضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي قلنا تخصيص الامر المقدمي بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والمفروض تعلق الحكم بالطبيعة مع ان مانع الاجتماع كيف يقول ان الفرد المباح

انضمام افراد الصلوة بالاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحرمة اتفاق فلا مفر من اعتبار تعدد الجهة والمراد بالمباح هنا ما يقابل الحرام **وثالثا** انه لا ريب في دلالة الامر على حسن المامور به ولا في دلالة النهي على قبح المنهي عنه ولا في دلالة الشرع على الرخصة في اتيان الافراد في ايجاد الطبيعة والدلالتان الاخيرتان عقليتان فيهما العقل بواسطة خطاب الشرع باتيان المامور به ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق ولا الفرد المعين ولا ريب ان رخصة العقل باتيان الفرد يتصور على قسمين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا عقاب في الفرد المأتي به لا لايجاد الكلي اصلا ولا من جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى ان يحكم بان الفرد مرخص فيه من جهة ايجاد الكلي ومن تلك الحيثية وان كان يمكن عدم الرخصة من جهة اخرى اذا ظهر ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من جهة من الجهات وبالمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى ولا ريب ان الرخصة المستفادة من العقل في ايجاد الفرد انما هي الرخصة بالمعنى الثاني لا الاول فان القدر المستفاد من العقل انه لا عقاب في الفرد من جهة ايجاد الكلي المطلوب كما هو لازم عقلي لكل امر صدر من المولى ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا يدرك عدم وجود العقاب على الفرد من جهة اخرى بل يحكم بعدم العقاب من جهة على الفرد من تلك الجهة المحصلة للطبيعة وان كان يمكن عقابه من جهة اخرى نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظيا لكان ظاهره الرخصة المطلقة لكن العقل لا ظاهر له حتى نقول على الخصم او لا انك تزعم ان الفرد اذا كان واجبا تخييريا بحكم العقل فكيف يجوز الاتيان بالفرد المحرم وقد قلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالطبيعة وان ذلك يمكن مجامعته مع الحرام فلم لا يجوز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك قد اعترفت بالرخصة العقلية في الفرد المباح ونحن نقول ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما رخصة في الجملة فان ادعيت الاول منعنا حكم العقل بتلك الرخصة لانه لا يدرك الا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة وان ادعيت الثاني قلنا ان مثل تلك الرخصة موجودة في الفرد المحرم ايضا فما وجه تخصيص الامر المقدمي بالافراد المباحة فتدبر **ورابعا** سلمنا اختصاص الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ولكن عموم الحكم الوضعي اعني الصحة والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمامور به بجميع اجزائه وشرائطه غاية ما في الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الفرد المحرم والوضعي موجود وهو يجامع الحرام وقضاء ما يتخيل عدم حصول الامتثال بالامر المقدمي وهو لا يستلزم عدم حصول الامتثال بالامر الاصلي فالفرد حرام مسقط عن الواجب وعصيان الامر المقدمي بالمباح لا يجب بحصول المقدمية بل نحن نقول لا عقاب ايضا على ترك الامر المقدمي بعد حصول الامتثال بالامر الاصلي لان ترك المقدمة على القول بوجوبها انما يوجب العقاب حيث افضى الى ترك ذي المقدمة وليس هنا كذلك سلمنا وجود العقاب على ترك المقدمة ولا يضر ذلك اذ الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال بالامر الاصلي **فان قلت** تخصيص الامر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر الاصلي به لفهم العرف **قلنا** اولا نمنع فهم العرف من احد التخصيصين التخصيص الاخر وثانيا نقول على فرض تسليم ذلك انما نسلم حيث كان الامر لفظيا واما اذا كان لبيا فهم العرف ممنوع مضافا الى ان هذا القول مناف للقول بتعلق الاحكام بالطبائع كما مر **ومحصل المقام** ان الخصم المانع لجواز اجتماع الامر والنهي اما يقول بعدم جواز اجتماعهما مطلقا اي لا في الامر والنهي الاصليين ولا في الامر والنهي المقدميين فيخصص الامر المقدمي ايضا بالافراد المباحة او يقول بعدم جواز اجتماعهما في الامر والنهي المقدميين ويجوز اجتماعهما في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل القمي ره حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شمول الافراد المحرمة فمنع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمة حرام صرف مسقط عن الواجب وجوز اجتماعهما في الامر الاصلي لتعلق الصغرى اعني تعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انها متعلقة بالطبائع فيجوز الاجتماع في الاصليين على مذهبه لا في المقدميين ونحن نقول ان الحق هو جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي يرد على الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه خمسة من يتاليها الاشارة **اولها** انك اما الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح وجعلته دليلا على امتناع اجتماع الامر والنهي الاصليين ونحن نقول ان تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح ان اوجب عندك تخصيص الامر الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبائع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب ذلك فلم لا تجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على من هو مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** ان الخصم لا يجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف يجوز اجتماعه مع الاباحة فان الامر كما انه مضاد مع النهي كذلك مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك اما من رفع الامر عن الفرد او من رفع الامر عن الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت فساد الكل وهذا الايراد انما يرد على من هو مطلوب به وهو عدم اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها** **ورابعها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة في الجملة وهذا لا يمانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **اولا** ولم لا تقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذان الايرادان يرد كل واحد منهما على جزء مطلوبه **وخامسها** ان الامر التكليفي المقدمي وان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر اعني الصحة والاجزاء باق بعمومه كما مر تفصيله فلم لا تجوز الاجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا يرد على جزء مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة فثبت ان الحق جواز الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي اما لعدم وجود الكلي الطبيعي واما لان المتعدد مع الواسطة ليس بمتعدد واما لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي للزوم الجمع لا محالة **قلنا** اولا انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبائع **وثانيا** ان النقض بافراد الصلوة حاصل لانقسامها بالاتفاق الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي

في بيان الفرق بين الرخصة

محصل الكلام في تزاحم الامر والنهي

المجوزين والمانعين ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه في الصور المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم في الاعم والاخص المطلقين في الجواز وعدمه من حيث اللفظ وان شئت البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه بكمال الاستقصاء وبلغنا فيه اقصى الغايات **تذنيبل في الامتناع بالاختيار** اذا تسبب المكلف لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معا كما لو دخل المكان المغصوب فهو مامور بالخروج ومنهي عنه فهو وجود التكليفين معا ام يبقى الامر ويرتفع الاخر حذرا من التكليف بالابطاق وجهان وعلى الاخير فهل الامر هو الامر او النهي احتمالات والاصل ان الامتناع بالاختيار مع عدم بقاء الاختيار ينافي الاختيار خطابا لا عقابا بحكم العقل ولا زم انقطاع حد الخطاب بالفرد وقد ثبت جواز الاجتماع في المقدميين على هذا التقدير لا نجوز الاجتماع في الاصليين على ذلك التقدير لو حد المناط **ورابعا** انه لا مانع عند العقل من الامر باتيان الفرد الخصوص من جهة ايجاد الصلوة والنهي عنه مع ذلك من جهة انه فرد الغصب فالجهتان تقييديتان لا تعليليتان حتى يتحد المتعلق **فان قلت** ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال اذا كان الامر بالفرد المحرم عينيا والفرض انه تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الاخر مع ترك المنهي عنه والامتثال به **فان قلت** لا اثر باتيان الفرد الخاص المحرم لعدم قلنا لا نسلم ذلك فان الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب لو ترك الفرد المباح واتى بالمحرم من جهة حصول المامور به التخيير وان كان معاقبا من جهة اخرى **فان قلت** يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة يتعدد المتعلق ايضا وجهتا تقييدية لا تعليلية فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الخصم يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فالجهة حقيقة مكثرة للموضوع **قلنا** انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة ثم انك اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي اللازمين علمت جواز اجتماع سائر الاحكام الخمسة كل واحد مع مثله ومع الاخر بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام من وجه **واما في الاعم والاخص** المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بيانه ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة انما هو مطلق الغصب لكن كان النهي عن الصلوة لا لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه واما الغصب في ضمن الصلوة وتعلق النهي بالصلوة ايضا انما هو لاجل كونها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كان العلة الغصب اما القسمان الاولان فحالهما كحال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج والكلام في العام المطلق انما هو القسم الاخير **فنقول في هذا القسم** ان تعلق النهي بالاخص المطلق كاشف عن فساد الاتيان بالكلي في ضمن هذا الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا يكون الاخص متعلق الامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن الكلي اصلا ولا في الفرد فهو مناف لتبعية الاحكام للصفات الكامنة واما ان يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين فيه لفرض قبحه وتعلق النهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص وعدم حصول الامتثال اذا اتى به وهو المط واما ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث هو فهو غير معقول اذ الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا لوجوده في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا يمكن انتزاع المحبوب الصرف من المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو المط **وان ثبت** عدم جواز الاجتماع في الاخص المطلق ان كان الوصف مفارقا فيثبت فيما اذا كان الوصف لازما كقوله اغتسل ولا تغتسل ارتماسا في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط وهذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المط الالزاميين كذلك يجري فيما اذا كان النهي تنزيهيا كالعبادات المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف من المحبوب والمبغوض الصرفين فلا بد اما من القول بعدم الكراهة في تلك العبادات واما جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب **والايراد** بان قليل الثواب كثير فلم ينه عنها مدفوع بان ذلك لعله لكون ما نهي عنه بمكان من القلة فلذلك نهي عنه لا عن غيره فان لقلة الثواب مراتب **والايراد** بان المراد من العبادات المكروهة في الجملة او على الاطلاق او ما هو مع ضميمة في الخارج والكل باطل كما مر يدفع بان المراد بالعبادة ما نهي عنه تنزيها من العبادات ولا نعرف وجها بنقض طرد او عكس ثم هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المط يجري في العامين من وجه ايضا مضافا الى ان الامر بالصلوة امر بكل جزء منها لانه لا فصل منها والامر المقدمي من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب نهي عن جميع افراده فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي سوى الاخر الا انه يلزم اتحاد المتعلق في الامر والنهي المقدميين وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا وملخص فساد هذا الدليل وجواز الاجتماع في الاعم والاخص المط كما يجوز في العامين من وجه يتاتى فسادها يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان الاعيان الاخارجية الا لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصاتها فزيد هو زيد سواء مرض او صح ومرض في اي زمان كان وفي اي مكان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها وانها تختلف باختلافها وانما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية اذ يحكم الوجدان بانه لو فعل زيد فعلا في زمان ومكان وفرضنا انه فعل ذلك الفعل بعينه لا في هذا المكان والزمان بل في زمان ومكان اخر لم يكن ذلك سببا لتعدد الفعل واختلافه ومغايرته فلو صلى ركعتين في مكان وفرضنا انه يصلي في هذا المكان بدل التي صلاها الركعتين بعينهما في مكان اخر لم يكن ذلك الفعل مغايرا له ولا متعددا بل هو فعل واحد في اي مكان حصل فذات هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه وزمانه كما ان ذات زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان **الثاني** ان النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما ان يكون عن كيفية ذلك الفرد بحيث لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي وان لم يكن تلك الخصوصية علة للنهي بل تلك الكيفية منهي عنها وان وجدت في غير ذلك المكان لكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا غير واما ان يكون من الكيفية ايضا لكن مع مدخلية خصوصية المكان في النهي بمعنى ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان ومدخليته وعلى التقديرين اما ان لا يكون المكان من مقومات الكيفية والفرد او يكون بمعنى هل يكون المكان داخلا في قوام الفرد كما انه داخل في النهي ام لا اما على التقدير الاول فلا يجوز اجتماع الامر والنهي اي لا يجوز تعلق الامر بذلك الفرد وتلك الكيفية لفرض مبغوضيتها بذاتها الا على ما قلنا بان المكان من المقومات ام لم نقل به واما على التقدير الثاني اعني مدخلية المكان في النهي فان قلنا بعدم مدخلية المكان في القوام كما انه مدخلية في النهي لم يجز الاجتماع ايضا لما مر والاجاز لان المامور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونها في هذا المكان فان المفروض ان المكان ليس من المقومات والنهي عنها انما هو من جهة الاضافة اعني الكون في المكان الخصوص فهنا فردان حقيقة احدهما مامور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو الذي يتعدد الجهة **الثالث** في بيان ان في قولنا لا تصل في الدار المغصوبة المراد

هنا تنبيه

في الكلام في الامر والنهي في العام والخاص المطلق

في بيان اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص من وجه

من حيث الوقوع وترتب الثمرة وعدمه فالمدار على انصراف الادلة الشرعية وعدمه لا امكان العقلي لا يلازم الوقوع الشرعي واما الاهم من الامر والنهي فيختلف بحسب الموارد
المقامات فلاحظ تدبر

اي من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني فاعلم ان الاحتمال الاول اي يتعلق النهي بالكيفية من دون مدخلية المكان فاسد عقلا لان كيفيات الصلوة من
حيث هي غير مرئية وغير موجودة في الخارج حتى ينهى عنها فانه مع فقد التميز يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق واغراء بالجهل الا ان انظار اهل العرف للبست با
لكيفيات المتعددة المتصورة التي يحصل في ذهنها عند الخطاب والتكليف ولو ليس انما هو لتكيفها ببعض خصوصيات يميز بها عن الغير وههنا لم يكن المكان مدخلية
وكانت الكيفيات بانفسها ممنوعا عنها فهي غير معلومة لهم فان قلت ان الشارع يعلم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوع عنها لا تقع الا في المكان
المغصوب مثلا وان لم يكن للمكان دخل جعل المكان الخاص مميزا لتلك الكيفيات المنهي عنها عن غيرها فلا تكليف بما لا يطاق ولا اغراء بالجهل ولكن لازم كلامه
ان تكون كيفيات الصلوة من حيث هي بعضها محبوبة وبعضها مبغوضة لفرض عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفيات من حيث هي كلها في رتبة سواء
فلم لم يكن جميع الكيفيات منهيا عنها ولا يتصور كون الشيء من حيث هو متصفا بالمتضادين فان قلت لعل لتلك الكيفيات المنهي عنها صفة مفسدة لها غير
موجودة في غيرها من الافراد ولذلك اختص النهي بها قلنا اولا الوجدان القطعي كرها بعدم الفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان
او عروض امر خارجي وثانيا انه يستلزم وجود الكيفيات الفاسدة في غير ذلك المكان مع عدم مدخلية المكان اصلا بالفرض بل يقع كل كيفية فاسدة في هذا
المكان وكل كيفية صحيحة في غيره من باب الصحة الاتفاقية وهذا مما هو مستبعد عند العقل جدا بل يتعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج مقطوع
الفساد واذا تحقق بطلان الاحتمال الاول بقي احتمالان اخران وقد تكلمنا في المقام الاول ان المكان ليس من مقومات تشخص الفعل فيبقى الاخر وهو تعلق النهي
بالصلوة في الدار المغصوبة لاجل خصوص المكان الذي ليس هو من مقومات التشخص بل علة للنهي وقد عرفت انه لا نمنع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا المتميزة
متعلق الامر والنهي عقلا بل حصل هنا اي في الوصف المفارق فرد ان احدهما فرد الصلوة وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن
دائما وحيثما وجد فلابد ان الكلي من حيث هو ليس محبوبا الا ان فرده مبغوض صرف والاخر فرد المنهي عنه وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجة من حقيقة
الفرد فظهر جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق وبطريق اولى في العامين من وجه كقوله صل ولا تغصب مضافا الى انا سلمنا ان المكان من المقومات
ثم الجواز بتقدير اذ غايته ما في الباب يكون المكان معتبرا ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضا المالك وهو ليس من المقومات للفعل والمكان ليس ماخوذا في النهي
عن الغصب غاية الامر النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بل الماخوذ في النهي عن الغصب عدم رضا المالك اما الدليل الذي ذكروه في العامين من وجه مضافا الى
الدليل الاول فهو لزوم الاجتماع المتضح في الامر والنهي المقدميين فنقول النقض باجتماع الامر المقدمي اي الوجوب الغيري مع الندب في غسل الجنابة
عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بما مر من تعدد الجهة في الفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب المقدمي في الحقيقة خارج عن الوجوب
بل المراد به مجرد التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرام فتدبر فان قلت يلزم على المجوز اجتماع الامر والنهي انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة
صحيحة ومتى انعقدت صحيحة اجتمع امران الامر بالصلوة والامر بالاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب فلا يجوز له بعد الشروع والدخول على
العمل القطع ولا عدم القطع اذ لو قطع عوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع عوقب على الغصب وهذا تكليف بما لا يطاق فالقول بجواز الاجتماع فاسد او
توهم ان هذا الايراد يتم في العبادات لا المعاملات بدعوى ان المراد اثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم ان هذا مسبب من سوء اختيار المكلف والامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار وهو مكلف بالتكليفات الثلثة وان لزم التكليف بما لا يطاق بدعوى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا وان لم يناف عقابا
كما سيجيء انه فلابد من دفع كل التكليفات او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب قلنا ان محل نزاعنا انما هو العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام
والنهي عن الغصب عموم من وجه لكن نزاعنا ليس في كل عامين من وجه بل في العامين من وجه اللذين يمكن الامتثال بهما بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب
في الذمة كما في الامر والنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلوة في ضمن المباح والحرام واما الامتثال الامر بالاتمام والنهي
عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلوة لا يمكن الامتثال بالامر بالاتمام في ضمن الفرد بين الكليين
والحرام بل ان شرع في الصلوة في المباح امكن الاتمام منه لا غير وان شرع فيها في الحرام لم يمكن الاتمام الا فيه وليس بحيث يكون المكلف بعد تعلق الامر بالاتمام
مخيرا او مستقرا في الذمة يمكن من الامتثال به في كل من المباح الفرد والمحرم فهو خارج من محل النزاع وانما لزم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام
فلو فرض انتفاءه لم يكن مانع من اجتماع الامر بالصلوة والنهي عن الغصب ثم هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه وفي اللازم
والاخص المطلق فتفصيل الكلام فيه ان الوصف اللازم قسمان وصف لازم للماهية كما تريك المقتضيات اما القسم الاول فلم يعهد وروده في الشرعيات
بل لا يصح عقلا لعدم وجود الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل انما في الذات او في الاصناف على مذهب الاعتباريين كما عرفت سابقا والحاصل انه لا يعقل
ان لم نقل بالقطع عدم وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم الثاني المتعلق فيه النهي بالوصف اللازم للماهية كقوله اغتسل ولا تغتسل بماء الغسل
ولا ترمس فالحق عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا لان المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه اذ الارتماس ذاتي للغسل
الارتماسي حيث صار هذا الفرد من الغسل قبيحا بالذات لم يتعلق به الامر لانه نوع الحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما في ضده واما في القدر
المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لعدم الامر وهو المطلوب والثالث غير متصور لان كون الكلي من حيث هو
محبوبا صرفا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون القدر المشترك بين المحبوب الصرف
والمبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى انه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا اذا كان النهي متعلقا
بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم فان قلت الجواب المذكور عن هذا الايراد في الوصف المفارق جار هنا ايضا قلنا ليس
كذلك لما عرفت من ان الوصف المفارق جعل المامور به فردا والمنهي عنه فردا اخر لا دخل لذات احدهما في الاخر بخلاف اللازم اقول الاظهر ان الجواب السابق هنا

ايضا ولو

ولو قيل ان الكافر اذا اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو غير قادر عليه اسلم ام لم يسلم فكيف تقولون ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا
قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام الكلية وبالموت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك اصل في دلالة النهي على الفساد مطلقا ام لا
ام في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا لا لغة ام في العبادات
شرعا دون المعاملات مطلقا ام يدل على الصحة وجوه
تنبيه

ايضا اذ كما يمكن اعتبار تعدد الجهة في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد فكذلك هنا ولا فرق بين كون الوصف لازما او مفارقا فلا يعقل عند
العقل في كون الجنس من حيث هو محبوبا ومفصله مبغوضا فالمحبوبية موجودة في الفرد المحرم من حيث جنسه وليس مبغوضا من هذه الجهة لا يمكن كون
القدر المشترك محبوبا صرفا فالحق الجواز على الاطلاق المقام الثاني في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية
واما المطلق موكول الى البحث الاتي انشاء الله فاعلم ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلازمه عدم الجواز لفظا وفهم العرف التقييد اما اذا حكم بالجواز
عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز ايضا لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان في التوصليات فهم العرف التقييد فيجوز
الاجتماع لفظا ايضا وان كان في التعبديات ففي الجواز اللفظي اشكال المقام الثالث في انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي من جانب الامر بحيث لم يمكن
الامتثال بهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المامور كما لو دخل دارا غيره غصبا اختيارا فهو منهي عن الغصب اصالة ومامور بالخروج لانه سبب للتخلص
عن الغصب وسبب الواجب واجب مع ان الخروج ايضا غصب ومنهي عنه من جهة كونه غصبا لم يبق على ذلك الشخص الا تكليف واحد اما الامر واما النهي وعن
مناولج وجرح في زرع محرم عمدا فهو مامور بالخروج لخراجه ايضا زناء محرم ومن شرع في الصلوة في مكان مغصوب فهو مامور بالاتمام ومنهي عن الغصب فلا يمكن
الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين ام باحدهما خاصة قيل بوجود التكليفين معا فهو معاقب مثل او ترك فعقاب واحد
في الجميع وقيل ببقاء الاهم من الامر والنهي وارتفاع غير الاهم مع ارتفاع اثره مطلقا وقيل بالثاني مع بقاء الاثر فههنا جهات من الكلام الاولى في انه
هل يبقى كلا طرفي التكليفين من الامر والنهي ام يبقى الاهم فقط الثانية في انه على الاخير هل الاهم هو الامر او النهي الثالثة في انه بعد ارتفاع
غير الاهم هل يجوز بقاء اثره عقلا ام لا الرابعة في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولابد قبل بيان الجهات من ذكر مقدمة وهي ان الامتناع
بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فاعلم ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلوة من الكافر لاختياره الكفر لكنه قادر
على الاسلام والامتثال بعده واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء الصحيح التام ابدا وكمن اخر الخروج الى الحج مع القافلة حتى ضاق الوقت
لا يمكنه الوصول الى الميقات اما القسم الاول فادعى انه وفاقي على عدم المنافاة الا عن بعض العامة غير الجبرية منهم واما الجبرية فلا يتصور على مذهبهم الاختيار
ولا الامتناع بالاختيار واما القسم الثاني كما مثلناه بالحج فالحق فيه ان المكلف مستحق للعقاب على ترك ذي المقدمة وهو الحج بمجرد ترك المقدمة وهي
المبادرة الى طي المسافة ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة وقد قررنا هذا مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعظم قالوا ان الامتناع
بالاختيار ينافي الاختيار وقيل بعدم المنافاة وظاهر كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا بمعنى انه بعد سلب القدرة لا يصح الطلب ولا ترتب الثمرة في الفرق
الثاني عدم المنافاة خطابا وعقابا الى ان شرذمة قليلة ليس فيها لا للذهن في كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا لانه امر في بحث مقدمة الواجب
من امتناع التكليف بذي المقدمة حين ترك المقدمة وبكفي عليه القبح العقلي وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فلما ذكرنا ولو في غير كما
في الحج الذي اتفقوا ظاهرا على وجود العقاب بعد ترك المقدمة وسلب الاختيار مع عدم وجود الخطاب بعده لما عرفت وكتكليف الكفار بالقضاء واستحقاقهم
العقاب على تركه مع انه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لعدم وجود شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه الامتثال بعد الصيرورة مكلفا بالقضاء
ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظاهر اطلاقهم وقالوا مع ذلك بان الكفار مكلفون بالقضاء فلهم استيفاء المتعرف من عدم امكان
امتثاله بخطاب القضاء اصلا فان قيل لا ايراد بالقضاء علينا ايضا لانكم سلمتم المنافاة خطابا فكيف تقولون بانه مكلف بالقضاء مع انه بعد تعلق تكليف
القضاء غير قادر عليه ابدا فهو تكليف بما لا يطاق وان كان مسببا من سوء اختياره وانتم لا تجوزون الخطاب والتكليف في هذه الصورة لو كان له زمان
يتمكن من القضاء صح خطابه وليس هذا الايراد مشترك الورود بينكم وبين المشهور قلنا بعد البلوغ وحصول شرائط التكليف يتعلق التكليف باجماع على المكلف
لكن في كل وقت يتعلق التكليف بالفرايض الخمسة مثلا ما دام العمر لكن بعد دخول وقتها ويتعدد دخول الوقت ويتضيق الفوت المكلف الكافر الاداء فقد فوت التكليفين
الاداء والقضاء فيقول باستحقاق العقاب حال التفويت لاجل التكليف السابق والتعليق الذي تعلق بالمكلف كلية ثم ان كل ما مر في مسئلة الامتناع بالاختيار
انما هو في حكم العقل واما من حيث الوقوع فنحن فيه تابع للشرع وانظر في الادلة فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلزم ان يكون الشرع وقعا
كلما حيثما وجد دليل على ترتب الاثر اخذنا به والا حكمنا بعدم ترتب الاثر ايضا لاصالة البراءة وان جاز الترتب عقلا اذا ظهر هذه المقدمة ظهر حال المقام
الثالث في الجهات الاربع فانه قد ظهر من المقدمة ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلابد من بقاء
الاهم فقط والاهم من الامر والنهي يختلف بحسب المقامات ولا معيار له ظاهرا فضمان الخروج من الغصب والاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم ابقاء الامر بالخروج
والاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم ابقاء الامر بالخروج والاخراج ورفع النهي وفي الصلوة في الدار المغصوبة يحتمل قويا كون الاهم من حق الناس لا حق الله الذي
هو الاتمام فلابد على هذا من رفع الامر وابقاء النهي لما بعد رفع غير الاهم فهل يبقى اثره عقلا ام لا فقد عرفت مما مر ان العقل لا يابى عن بقاء الاثر واما انه
الجواز العقلي واقع ام لا فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاهم ففي مثل الاخراج او الخروج بناء العقلاء والعرف على عدم العقاب على التخلص واما في
اتمام الصلوة فبناؤهم على بقاء الاثر ووقوعه فلو قال المولى لعبده امش كل يوم خمسين خطوة ولكن بعد الشروع في الخطى يجب عليك اتمامها لا يجوز لك القطع
وحرم عليك الغصب والخطى في المكان المغصوب ثم قطعها قبل الاتمام فهو يعاقب على الامرين الغصب وقطع الخطى ضابطة اختلفوا في دلالة النهي على الفساد
في العبادات والمعاملات على اقوال ثالثها التفصيل فيدل في العبادات دون المعاملات مطلقا ورابعها انه يدل عليه فيهما شرعا لا لغة وخامسها انه يدل عليه
شرعا في العبادات دون المعاملات مطلقا وسادسها انه يدل على الصحة في المقام اقوال اخر ولابد في تنقيح المسئلة من رسم مقدمات المقدمة الاولى
في بيان معنى العبادة والمعاملة والتميز بين الموارد في تلك المقدمة يتكلم من جهات ثلث الاولى اعلم ان العبادة قد يطلق ويراد بها ما ابتدع ترتب

اثره نية القربة من حيث انه مشروط بها فالذي يتوقف ترتب اثره على نية التقرب فهو من هذه الحيثية عبادة والمعاملة ضد ذلك وهو ما لا يشترط في ترتب اثره
نية القربة من حيث انه غير مشروط بها والشاهد على هذا الاطلاق قولهم في باب المعاملات كالنكاح والبيع ان هذا قد يكون عبادة على بعض الوجوه ويلزم
صورة الاتيان به على قصد التقرب في الامتثال بالامر الوجوبي او الندبي الوارد فيه والنسبة بين المعنيين عموم من وجه ويتصادقان في مثل النكاح المأتي به
بقصد امتثال الامر ويفترقان في الصلوة والبيع المباح وقد يطلق العبادة على الفعل المعد للاطاعة والانقياد عما بنى اذن ما اعد للاطاعة والتعبد
والمعاملة تقابلها وهي ما لم يعد للاطاعة والتعبد من حيث ذاته وان امكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب فمرجع الاطلاق الاول
الى ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه وههنا الملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني
في كلماتهم انهم نقلوا في مبحث الحقيقة الشرعية او لاجلها التفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات هنالك الماهيات المخترعة للاطاعة كالصلوة
والحج لا مثل النكاح ومن المعاملة ما يقابل ذلك والنسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلق لان الثاني
اخص مطلقا من الاول لشموله الاول مثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير ايضا عموم وخصوص مطلق لكن
هنا الخصوص من الثاني عكس العبادة ثم **الجهة الثانية** انه لو كان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية فعلا كان او تركا كلفه
ام لا وهذا مشترك بينهما اعني المعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة انقياد كالنكاح وهذا المعنى مرادف للمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة حقيقة
في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي يشهد
عليه عدم صحة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** يصح في النكاح بقول مطلق انه معاملة ولا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة كما يقال
في الصلوة فيصح سلب العبادة عن مثل ما له جهتان كالنكاح وهو مما لم يعد للانقياد قلنا وان كان لا يقال للنكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه
الخاص يقال انه عبادة فيقال النكاح لوجه الله عبادة لا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد فان قلت عدم صحة السلب مع التقييد لا يدل على الحقيقة
الا ترى عدم صحة سلب الاسد بقيد الرجل الشجاع مع ان الاسد ليس حقيقة فيه **قلنا** القيد ان كان قيدا للمحمول كما في المثال الذي ذكرت فعدم صحة السلب
لا يدل على الحقيقة وان كان قيدا للموضوع فهو لا يضر بدلالته على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد فالحق كونه حقيقة في المعنى المشترك
غاية ما في الباب ان ما لم يعد للانقياد لا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة بخلاف ما اعد له وان الا انه ما اعد للانقياد لا يسقط الا بقصد التقرب بخلاف ما لم
يعد للانقياد يمكن سقوط الامر به بدون قصد التقرب والمشهور ذكروا تعريفا آخر للعبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية والمعاملة ما لا
يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط ولو في الجملة ومن عدم اشتراطها في المعاملة عدم الاشتراط ولو في الجملة يشمل
التعريف مثل ما له جهتان فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظاهر التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وعدم الاشتراط على الاطلاق في المعاملة
وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل ما لا يكون معدا للاطاعة كالماهيات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به تقربا مع انك عرفت ان العبادة
حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة واحدة وليس بحيث فيه النية على
الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب العموم لا عموم السلب بان كان غرضهم
ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات والمعاملة ما لا يحتاج اليه من جميع الجهات اعم من ان لا يحتاج اليه اصلا او احتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيندرج
مثل النكاح في تعريف المعاملة ويحصل الايراد بعدم الانعكاس تعريف العبادة وايضا مرادهم من احتياج العبادة الى الاحتياج الى قصد القربة اما ان صحتها
تحتاج اليه فهو حق لكنه لا يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه فهو باطل لتحقق هيئة العبادة اسامي للصحيحة لا غير ثم ان الشهيد في الذكرى قسم الحكم الشرعي
الى العبادة والمعاملة فقال ما حاصله ان الحكم الشرعي اما ان يشترط فيه النية او لا يشترط والاول العبادة والثاني معاملة ثم الاخير اما ان لا يحتاج الى صيغة فهو من
السياسات الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد او لا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي لا ينقسم الى العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما
انما هو متعلق الحكم لا نفسه لان يريد من الحكم متعلقه وهو كما ترى ايضا مثل احكام الارث والاطعمة والاشربة خارجة عن هذا التقسيم فهو غير حاصر للقسم
الجهة الثالثة انه لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام تعبديا وتوصليا ارتباطيا ام استقلاليا على قصد
التقرب اما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لا يجزي الاتيان بالفعل من دون التقرب بل لازم الاعادة وفي الثاني والرابع يسقط
الامر بمجرد ايجاد الفعل في الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منهما لا يعاقب على ترك قصد التقرب وفي الاخير منهما يعاقب على تركه وان سقط الامر في الصورتين
وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها علمنا بمقتضاه وان ورد امر وشككنا في انه اي قسم من تلك الاقسام
الاربعة فلا بد لنا من ميزان نرجع اليه **فنقول** ان للشك صورا منها ما لو دار الامر الوارد في الشرع بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجود الامر
بالوضوء مثلا وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة وتحقيقها يحتاج الى بيان مقامات **الاول** اعلم ان مقتضى الاصل الاعتباري في هذه
الصورة ان لا يكون هذا الامر توصليا صرفا ولا مركبا استقلاليا لانه لا ريب ان لازمهما سقوط الامر بمجرد ايجاد الفعل وان لم يقصد التقرب ولازم التعبدي
الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب بمقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب مضافا
في المركب الاستقلالي الى اصالة البراءة من جهة رجوعه الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فان مرجع كل منهما الى تكليف واحد فيحكم بكون هذا
الامر من القسمين الاخيرين اللذين لا بد فيهما من اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد من الترجيح بين التعبدي الصرف والمركب الارتباطي فنقول
لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر مقدمة له حتى يكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة له بل واجبا مستقلا حتى يكون تعبديا

صرفا فان

صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به ايضا كما لو امر بالصلوة ثم بالوضوء وشككنا في ان الوضوء مقدمة للصلوة حتى يكون مركبا ارتباطيا ام واجب تعبدي
مستقل فلا بد من ملاحظة دليل ذلك الشيء اي الصلوة فان كان دليله لفظيا له اطلاق قدم على قاعدة الاشتغال بالصلوة المقتضية لكون الوضوء مقدمة لها فيكون
الوضوء مركبا ارتباطيا مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة لها وعدم اشتراطها به فيكون تعبديا صرفا فيقدم الاطلاق على اصالة الاشتغال
فنحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلوة بل واجبا تعبديا صرفا وان كان دليله لبيا كان اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فنحكم بان الوضوء مقدمة للصلوة
وانه واجب تعبدي وتوصلي ارتباطي وان كان ذلك الشيء مما لم يؤمر به اصلا بل كان وجوبه بمجرد احتمال فلا اصل في البين يرجح احد الطرفين فلا بد من
التوقف **فان قلت** الاصل موجود في البين لان امر الوضوء ان كان مركبا ارتباطيا احتاج الى التفات الامر الى جهتي التعبد والتوصل معا بخلاف ما لو
كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة واحدة هي جهة التعبد فالاصل عدم تعدد الالتفات من الامر يوجب الحكم بانه تعبدي صرف **قلنا**
هذا الاصل ليس بمعتبر عندنا هذا كله من حيث لزوم قصد التقرب وعدمه اما من حيث لزوم المباشرة وعدمه بعد ثبوت اشتراط التقرب فان قاعدة الاشتغال
يقتضي اشتراط المباشرة ايضا كما يقتضي اشتراط قصد التقرب كل ما ذكرنا في جانب قصد القربة ات هنا ايضا **فان قلت** بعد ثبوت اشتراط قصد
التقرب لا يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا معنى لوجوب قصد التقرب في التوصلي مع عدم لزوم المباشرة النفسية **قلنا** لا ملازمة في البين اذ يمكن عقلا
ان يأمر المولى عبده بشيء ويقول يلزم عليك فيه قصد القربة والمباشرة النفسية وان يأمر ويقول الغرض حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيدي
سقط عنك ولكن كل من يأتي به من العبيد عوضا عنك لا بد له من قصد القربة وان انت اتيت به لزم عليك ايضا قصد القربة والمباشرة النفسية وان يأمر
ويقول له ان اتى الغير به سقط عنك مطلقا ولكنك ان اتيت به لزم عليك قصد القربة والحال ان في القسمين الاخيرين انفك المباشرة عن لزوم قصد القربة
كما ترى انه لو امر عبده بشيء يسقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة فلا منافاة بين لزوم قصد القربة وعدم الاشتراط
بالمباشرة **المقام الثاني** في بيان ما هو مقتضى اللفظ في هذه الصورة من الشك مثلا **فاعلم** ان الصيغة اعني صيغة افعل وضعت بوضعين مادي وهو الوضع الاسمي
المصدري لغة وصنفي للهيئة من حيث هي هي وهو وضع الهيئة لطلب ايجاد المادة وهذا الوضع لغوي من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلوبا فاللفظ
مدلوله ايجاد المادة سواء كان بقصد التقرب ام لا فاطلاق اللفظ بمقتضى الوضع اللغوي ينفي اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال وسقوط الامر بمجرد حصول
الهيئة مطلقا من دون تقييد بالقربة والحكم باشتراط القربة تقييد في اطلاق اللفظ واما من حيث المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية
اذ اللفظ بوضعه يدل على لزوم ايجاد الهيئة على المخاطب سواء اوجدها غيره ام لا فالحكم بسقوط الامر اذا اوجد الهيئة غير المخاطب تقييد في اطلاق اللفظ فظهر
ان مقتضى الاطلاق اللفظي ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة فاختلف جهة الوضع اللفظي لغة مع الاصل الاعتباري في جهة اشتراط
القربة وعدمه واما الوضع العرفي فالحق مطابقته مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل التبادر عرفا واصالة عدم النقل
لكن بناء العرف والعقلاء على ان قصد القربة واجب مستقل على حدة لا انه شرط للامتثال وسقوط الامر وذلك لان شان العبد اطاعة مولاه فلا فرق بين
الوضع اللغوي والعرفي من جهة الدلالة اللفظية فيحكم العرف لفظا كاللغة بلزوم المباشرة النفسية وعدم اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر
وان حكم العرف والعقلاء من الخارج بوجوب قصد الطاعة وجوبا مستقلا فالعقلاء مطابقون مع الاصل الاعتباري في وجوب قصد القربة لكن الاصل الاعتباري
يقتضي الوجوب الشرطي بمعنى عدم حصول الامتثال وسقوط الامر الا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف انما يحكمون بوجوبه مستقلا لا بكونه شرطا في حصول الامتثال
وسقوط الامر فالعرف مطابق لفظا مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة استقلالا
لا ينافي عدم اشتراطه في حصول الامتثال فالوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الاصل الاعتباري في اشتراط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى القواعد
اللفظية مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي على خلاف ظاهره **المقام الثالث** في انه هل ورد دليل شرعي عام على خلاف
ما اقتضاه اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد التقرب ام لم يرد على خلافه دليل فيحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع والحق انه
لم يرد من الشرع دليل على خلاف اللفظ بان تكون قاعدة كلية يعمل بها بمجرد ورود لفظ من الشارع وعلى من يدعي ذلك الاثبات **فان قلت** لم نجد في
الشريعة ما لزم فيه المباشرة لا قصد القربة بل كل ما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكل ما لم يلزم فيه المباشرة فالتفكيك ينتفي بتلك القاعدة المستفادة الكلية
من الاستقراء وبعد ملاحظة هذه الكلية حصل التعارض بين الاطلاقين المقتضي احدهما للزوم قصد القربة والاخر لعدم لزوم المباشرة فلا بد من اخذ
احد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا فان طرحناهما معا رجعنا الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما مر في المقام الاول
وان رجحنا الاطلاق المقتضي للزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي للزوم المباشرة المعتبرة بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد
القربة لاجل استناد ضمير انت في افعل الدال على لزوم اتيان المخاطب بنفسه فلا بد ايضا من طرح الاطلاق الاخر والحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة مما
معنى القول بالصحة وسقوط الامر بالتقرب **قلنا** الاستقراء المذكور ممنوع اذ على مذهبنا اكثر الواجبات التعبدية من هذا الباب لعدم ورود الدليل الخاص
فيها على لزوم قصد القربة **والحاصل** انا لا دليل على لزوم قصد القربة في الاوامر عند الشك بحيث يكون ذلك شرطا في سقوط الامر اما العقل فلا
دلالة فيه اصلا واما الاجماع فممنوع واما الاية الكريمة اطيعوا الله واطيعوا الرسول بناء على عدم صدق الاطاعة عرفا الا مع قصد القربة اذ لا يسمى مجرد الاتيان
بالشيء ولم يكن لاجل امر المولى اطاعة له ففيها اولا ان لزوم التعبد لان للاطاعة معنيين احدهما الاتيان بالمأمور به بقصد الامتثال بامر المولى و
ثانيهما ان يراد بالاطاعة عدم المخالفة بان يأتي المأمور بما امر به كما امر به كيفية وكمية فان امره وجوبا اتى به وجوبا وان ندبا فندبا وان نهاه انتهى
ان وجوبا وان تنزيها فتنزيها ومن لوازم هذا المعنى انه لو امر بشيء فان تركه اساسا صدق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال صدق الاطاعة

الاستدلال بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول والجواب عنه

عدم المخالفة أتى به لا بقصد الامتثال فالفرق بينه وقابل الصدق المخالفة ولصدق عدم المخالفة ولا تناقض إذ لا بد من ملاحظة أمر الآمر لهذا الشيء فإن أمر به على وجه التقرب بأن أوجب عليه القربة في الإتيان وشرطها في الامتثال صدق المخالفة وعدم الإطاعة وإن أمر به وبإتيانه بأي وجه اتفق صدق عدم المخالفة نعم صدق المخالفة موقوف على ملاحظة أمر الآمر في أنه هل شرط القربة في الإتيان بالمأمور به أم لا فتوجه أمر أطيعوا بهذا المعنى موقوف على وجود جهة القربة وشرط الأمر إياها في الإتيان والمراد من الإطاعة في الآية الشريفة هو المعنى الأخير الذي يصدق في بعض الصور مع عدم قصد القربة أيضاً وذلك لأن أمر أطيعوا شامل لكل الأحكام التي منها النواهي ولا ريب أن المراد من النواهي في أكثر المقامات مجرد حصول الترك ونفس أن لا يفعل الذي يحصل بغير قصد التقرب أيضاً وإذا كان المراد من أمر أطيعوا العام من النواهي لا خصوص الأوامر فقط حتى يلزم تخصيص الأكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا اشتراط فيها الانفعال إن لا يفعل وإذا ثبت أن المراد من الآية المعنى الثاني دون توجه الأمر بالمعنى الثاني موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المأمور به فلو توقف وجود التقرب واشتراطه في المأمور به على توجه أمر أطيعوا لزم الدور سلمنا كون المراد المعنى الأول ولكن غاية ما في الباب كون قصد القربة واجباً نفسياً ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الأمر عليها إلا أن يجعل وجوب الإطاعة وجوباً غيرياً أو شرطياً بأن يجعل الآية الكريمة بياناً لشرطية قصد القربة وهما خلاف الأصل إذ الأصل في الأوامر حقيقة في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قولنا صلّ وأطيعوا عموم وخصوص مطلق لأن أطيعوا يشمل الصلاة وغيرها دون صلّ فلا بد من ترجيح الأخص وهو صلّ الدال بالإطلاق على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الأخير كلام إذ النسبة عموم من وجه من وجهين **الأول** أن إطلاق صلّ شامل بالنسبة إلى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه وأطيعوا شامل للصلاة وغيرها من الصوم وغيره فإطلاق صلّ لا معارض له من جانب الآية في اقتضاء عدم اشتراط ستر العورة في الصلاة وإطلاق أطيعوا لا معارض له بالنسبة إلى اشتراط الإطاعة في الصوم وأما اشتراط القربة في الصلاة فقد يتعارض فيه صلّ وأطيعوا **الثاني** أن الصلاة بقصد القربة يحكم بإجزائه ولا دخل لأطيعوا بصلّ فيه وإذا كان النسبة عموماً من وجه فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية ونحن نقول إن العرف يفهم ورود أطيعوا عند التعارض بل لو سلمنا كون صلّ أخص مطلقاً قلنا أيضاً بتقديم أطيعوا لفهم العرف وأما قوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين بمعنى القصد باتفاق المفسرين **فنقول** ... فيه كونه يتعبد بأمر فإنا **قلنا** إن هذا من الأوامر يجب خلوص القصد فيه لتلك الآية الشريفة بنفسه ولا أن ضمير الغائب في أمروا يحتمل رجوعه إلى الأمم السابقة بل في ما بعد الآية أهل الكتاب مذكورون ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف **فإن قلت** الدليل الاستصحاب **قلنا** لا يجري الاستصحاب هنا للقطع بنسخ العبادات المأمور بها على الأمم السابقة وبعد ذهاب الأمر يذهب لزوم قصد القربة إذ ذلك التكليف فرع بقاء المأمور به أيضاً سلمنا جريان الاستصحاب للشك في النسخ لكن علمنا بوجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب يوهن حجية هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا تتم حجيته هنا وثانياً سلمنا تعلق الخطاب بنا لا بالأمم السابقة لكن يحتمل تعلقه بطائفة خاصة منا كالمعصومين ع ولا يلزم من ذلك التجوز في الضمير أيضاً لأن وضعه وضع المبهمات وفي أي فرد استعمل من الجمع كان حقيقة **فإن قلت** إذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا أيضاً بالإجماع على الاشتراك في التكليف **قلنا** القدر المسلم من الإجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالحاضرين ولا إجماع على الاشتراك مع المعصومين وأما غلبة الاشتراك مع المعصومين ع في التكاليف فلا يقاوم ظاهر اللفظ الدال على عدم لزوم قصد القربة ومنشأ هذا الإيراد بيان الإجمال في الآية الشريفة وثالثاً سلمنا عدم الإجمال وتعلق الخطاب بالحاضرين أجمع لكنه يحتمل كون الأمر اللازم فيه الإخلاص أمراً واحداً معهوداً لم ينقل في الآية وما أمروا بأمر إلا بشيء وهو أن يعبدوا الله مخلصين له الدين وأما الدال على عموم الأمر حتى يفيد التعلق وهو إنما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة العهدية وههنا الشبهة موجودة وهي ظهور الآية الكريمة في الأمر المعهود سيما بملاحظة قوله تعالى بعد ذلك ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة تبييناً للمأمور به فتدبر ورابعاً سلمنا التعلق بالجميع وعدم المعهودية لكن ظاهر الآية الشريفة خلاف الإجماع إذ ظاهرها انحصار الغرض في الأوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الأوامر الشرعية في التعبدي الصرف وهو خلاف الإجماع فلا بد من صرفها عن ظاهرها وحملها على المعنى المجازي ولا قرينة معينة لأحد المجازات المتصورة فتصير مجملة وخامساً أن الدليل أخص من المدعى إذ غاية ما يثبت من الآية شرطية القربة في الواجبات من الأوامر لأن الوجوب ظاهر الأمر المذكور في الآية وأما الأوامر الندبية فلا دلالة في الآية على إثبات اشتراط القربة فيها مع أن المدعى إثبات الشرطية في مطلق الأوامر الوجوبية والندبية **فإن قلت** يتم المطلوب بالإجماع المركب **قلنا** إن وجود الإجماع المركب ممنوع وعلى فرض وجوده يمكن قلبه **فنقول** لا يشترط القربة في الندبيات لظاهر اللفظ فكذا في الواجبات للإجماع المركب لا لأن يتوقف بأن الآية الشريفة أقوى لكونها مضافاً بالنسبة إلى ظاهر اللفظ فضميمة ذلك الإجماع المركب أقوى فلا يمكن القلب **وأما السنة** كقوله إنما الأعمال بالنيات ودعوى تمامية معناه من الفضل الحاكم بأنه لا عمل إلا بنية وجه الدلالة أن مدلول قولنا لا عمل إلا بنية هو نفي الجنس والذات ولا ريب أن الحمل على المعنى الحقيقي أعني نفي الذات بالنسبة إلى العمل الغير المقرون بالنية غير صحيح فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد لإمكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب أن الأول أقرب إلى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء الصحة والثواب والكمال وأما نفي الكمال فلا يلازم نفي الصحة والثواب ونفي الثواب لا يلازم نفي الصحة وإنما يستلزم نفي الكمال فيكون الأول أقرب إلى نفي الذات لمشاركته معه في نفي جميع الفوائد ومنها التصريح في الروايات على عدم الصحة بغير قصد القربة ونقول في وجه الدلالة بعد تسليم تساوي المجازات إنهم اختلفوا فيما إذا ورد نفي الجنس على الفعل هل هو مبين مطلقاً أو مجمل مطلقاً أو التفصيل بين الشرع واللغة بالتفصيل الذي سيجيء **فنقول** في تلك المسألة بعد عدم إمكان الحمل على الحقيقة بالبناء على الإطلاق حتى في صورة تعدد المجازات وتساويها نظراً إلى دليل الحكمة الحاكم بأن المراد نفي كل الفوائد إذا تساوت حذراً من لزوم الإغراء بالجهل وإذا حملنا على كل الفوائد لدليل الحكمة فلازمه نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** أن النص محمول على نفي الصحة بدون النية سواء جعلناه من باب الحمل على أقرب المجازات أو حملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المساوية لدليل الحكمة **وفيه** أن الأقربية باعتبار بين المجازات وإن كان هو نفي الصحة لكن

في استدلالهم بالسنة

الأقرب العرفي إنما هو نفي الثواب فإنه ينسبق إلى الأذهان من تلك التراكيب بعد العلم بعدم إرادة المعنى الحقيقي وإذا تعارض الأقرب العرفي مع الاعتباري فالعرفي مقدم بل لا اعتبار عندنا بالأقرب الاعتباري أصلاً ولو خلا عن المعارض سلمنا عدم أقربية نفي الثواب فلا أقل من التساوي فيتوقف ويصير الرواية مجملة ودليل الحكمة ليس تاماً إذ المعصوم من الكلام قد يكون هو الإجمال نحو جاءني رجل فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا أقربية نفي الصحة عرفاً واعتباراً بالذات لكن الحمل عليه يستلزم تخصيص الأكثر بالنسبة إلى لفظ العمل في مثل قولنا لا عمل إلا بنية لأن صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلا بد من إخراجها من لفظ العمل وتخصيصه بالعبادات وهذا المجاز آخر زائد على ارتكاب المجاز في نفي الجنس وح يكون الحمل على نفي الثواب أرجح لعدم استلزامه هذا المحذور الزائد فهو وإن كان مرجوحاً بالذات لكنه في المقام راجح بالعرض فالحمل عليه أولى من الحمل على نفي الصحة سلمنا عدم ظهور صيرورة نفي الثواب بسبب ذلك أرجح من نفي الصحة فلا أقل من التساوي فيجيء الإجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول النص عدم صحة العمل بلا نية والنية هي مطلق القصد لا خصوص نية القربة فالمستفاد من النص بطلان العمل إذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل لذلك فيما نحن فيه وهو اشتراط قصد القربة إلا أن يدعى انصراف لفظ النية إلى نية التقرب وهو الحق فظهر أن الحق عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجع ظاهر اللفظ الخالي عن المعارض وهو اشتراط المباشرة دون القربة إلا أن يقال إن الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لتلك الأدلة بل لذهاب الأكثر والإجماعات المنقولة في هذا الباب المؤيدة بما مر من الكتاب والسنة وإن أمكن المناقشة في دلالتهما كما مر ولو سلمنا عدم استقلال الذهاب إلى الكثرة والإجماعات المنقولة لإثبات المطلب فلا أقل من تعارضهما مع الأصل اللفظي المقتضي لعدم اشتراط القربة وتساقطهما من البين فيرجع إلى الأصل الاعتباري وتدبر في المقام الأول أن مقتضى لزوم المباشرة والقربة معاً هو الحق والمتبع ومنها ما لو علم بعد ورود الأمر من الشارع بوجود مصلحة ما وراء التعبد وشك في وجود جهة التعبد فيه بأن علمنا بوجود جهة التوصل وشككنا في وجود جهة التعبد **فاعلم** أن التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة قسمان أحدهما أن يوجد المصلحة لا في نفس المأمور به بل في شيء آخر يكون هذا الأمر لأجل التوصل إليه كالغسل المأمور به للتوصل إلى الصلاة التي هي المطلوب بالذات وثانيهما أن يكون المصلحة في نفس ذلك المأمور به بأن لا يكون ههنا شيء آخر مأمور به يكون الأمر لهذا للتوصل إليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقي المأمور به فإن له جهة توصل ولذا لو أتى به غير المخاطب أو هو لكن لا بقصد التقرب سقط الأمر ومع ذلك ليس الأمر به مقدمة للوصول إلى شيء آخر مأمور به ومطلوب بالذات كالمثال الأول فلا يتوهم أن المراد بالتوصل هو المقدمية ليس إلا بل التوصل قسمان مقدمي غيري وغير مقدمي نفسي إذا ظهر ذلك فاعلم أن تلك الصورة من الشك على أقسام **القسم الأول** أن يعلم كون التوصل مقدمياً **والثاني** أن يعلم كونه نفسياً **والثالث** أن يشك في كونه مقدمياً أم نفسياً وفي كل من تلك الأقسام الثلاثة حصل الشك في وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل إذا عرفت ذلك **فاعلم** أن القسم الأول على أقسام أربعة فإن الأمر المتعلق بهذا الشيء مع الأمر المتعلق بذي المقدمة إما لفظيان أو لبيان أو مختلفان ومقتضى الأصل في المسألة مع قطع النظر عن الأدلة اللفظية الواردة الشرعية في كل تلك الأقسام الأربعة هو وجود جهة التعبد في تلك المقدمة المأمور بها فيكون عبادة كالوضوء لا معاملة كغسل الثوب وذلك لأصالة بقاء الأمر المقدمي بحاله والأمر الذي هو ذو المقدمة وأصالة الاشتغال بهما حتى يأتي المكلف بتلك المقدمة بقصد القربة فتلك الأصول الأربعة في الصور الأربعة يقتضي وجود جهة التعبد في الواجب التوصلي المقدمي وأما من حيث الدليل اللفظي الوارد فنقول أما في اللبيين من الأربعة فلا معارض للأصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة وأما فيما إذا كان الأمر المقدمي لبياً والأمر بذي المقدمة لفظياً فيطرح في جانب المقدمة مقتضى الأصل الأصيل وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم فيها شيء من الأمرين وذلك لأن قاعدة الاشتغال واستصحاب الأمر في كل من الأمر المقدمي وذي المقدمة وإن كانا يوجبان الإتيان بالأمرين المباشرة والقربة إلا أن لإطلاق الأمر اللفظي في جانب ذي المقدمة كان ينفي مقدمية هذا المأمور به التوصلي ولزوم مباشرته على فرض مقدميته ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن قطعنا بأصل المقدمية ويتوقف وجود ذي المقدمة على وجوده من الخارج بالعرض ويبقى عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد أصل المقدمية بحالهما وأما في عكس المذكور فمقتضى إطلاق اللفظ الموجود في المقدمي لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد القربة ولا معارض لإطلاق اللفظ إلا استصحاب الأمر بذي المقدمة وأصالة الاشتغال به وهما معلولان بعد وجود الإطلاق اللفظي وأما فيما إذا كانا لفظيين كما لو قال توضأ وصلّ فمقتضى إطلاق صلّ المباشرة فيها وعدم لزوم القربة فيها ومقتضى إطلاق توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه ومقتضى إطلاقهما معاً عدم لزوم القربة ولا تعارض للفظين من تلك الجهة ومقتضى إطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى إطلاق صلّ عدم لزوم المباشرة بالمقدمة وعدمه فإن وجد مرجح عملنا به وإلا طرحنا اللفظين ورجعنا إلى الأصل الاعتباري المقتضي للزوم المباشرة ولا يبعد عندي ترجيح إطلاق توضأ النصية بالنسبة إلى إطلاق صلّ في لزوم المباشرة بالوضوء أيضاً كما في صورة التساقط والرجوع إلى الأصل **وأما القسم الثاني** من الأقسام الثلاثة وهو ما علم فيه يكون التوصل نفسياً فالأصل فيه هو ما مر في القسم الأول من لزوم المباشرة وقصد القربة ومن حيث الدليل الوارد يلاحظ فإن كان الدليل الوارد لبياً فالأصل بحاله سالم عن المعارض ولفظياً ارتفع لزوم قصد القربة لإطلاق اللفظ ويبقى لزوم المباشرة بحاله **وأما القسم الثالث** المشكوك فيه كون التوصل مقدمياً أو نفسياً مع الشك في وجود جهة التعبد فالشأن فيه إثبات المرجح لإلحاق هذا القسم بالمقدمي أم بالنفسي وبعد ثبوت ذلك فالحكم ظاهر مما مر **فنقول** إن ما يحتمل كون المأمور به مقدمة له إما أن يكون هو لفظياً مع ذلك الأمر التوصلي أو يكون كلاهما لبيين أو يكونان مختلفين فإن كانا لبيين فالحق إلحاق الأمر المشكوك بالتوصلي المقدمي لأصالة الاشتغال بما يحتمل كون ذلك المأمور به مقدمة له ولاستصحاب الأمر به ولأصالة البراءة عن كون ذلك المأمور به التوصلي توصلياً نفسياً غير مربوط بشيء إذ لو كان نفسياً لكان في تركه بنفسه عقاب كما في ترك ما يحتمل كون هذا مقدمة له فيكون عند تركهما عقابان بخلاف ما إذا كان مقدمياً بحيث ثبت بالدليل القطعي كون هذا الواجب التوصلي توصلياً مقدمياً ففي حكمه حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل اجتهادي فما ذكرنا

في الامر التوصلي

سابقا للمقدمة التي بين انه هنا بعينه وان كانا متلازمين ومختلفين في الحكم الخاص بالتوصلي النفسي واما اذا كان امر التوصلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها واما اذا كان امر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر الوجوبي في الاخر ينفي مقدمية ذلك الواجب لما اذا لم تكن مقدمة لم يكون وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتميز بين كونه عبادة او معاملة يعلم مما سبق في حكم الامر التوصلي المعلوم تعبديته اجمالا اما كل من اول تلك الصور الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي مهما كان اللفظ معارضا للاصل من جهة لزوم التقرب لبطل شرعا يقتضي لزوم قصد القربة كليته عند الشك لا وقد عرفت عدم دلالة ما ذكر الاخلاص الاخبار عليه وان سعى فيها انما هو نفي التوجه مما تراه من انصرافه مثل قوله لا صلوة الا بطهور الى نفي الصحة فلما هو لاجل انصرافه للماهية المتعين من حيث هو الى الصحيح بخلاف مثل لا عمل ونحوه من الاعمال اللغوية ولكن الانصاف في المقام التفصيل بان يقال ان كان المشكوك من الافعال الغير العادية سواء كان من المذاهب المخترعة ام لا لزم قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ لظهور عبادية الاحتياط الاجماعات المنقولة وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد الانقياد بل لكنه قلنا في الصورة الاولى من وروده لدليل الشرع علما او مقتضى اللفظ انما هو فيهما في غير العباديات واما في العباديات فلا دليل هنا وفي الصورة الاولى على نفي مقتضى اللفظ فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العباديات الدليل موجود كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته لما مر لطرح الدليل اللفظي لعلنا غاية ما في الباب تعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما فيرجع الى الاصل الاصيل وهو حاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القربة والمباشرة وشك في وجود جهة اخرى هو عطفا تاما اما ان يعلم كون الواجب نفسيا كالصلوة وليس مقدمة لواجب اخر ولكن الشك مع ذلك في كونه توصليا معناه انه لا يعلم ان في هذا الواجب لا داعي الا الاطاعة والانقياد ام له حسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالتمكن والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فقد يكون الامر بالشيء لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتيا له لكنه لما كان اتم في الانقياد اختص من بين الافعال بالامر به دون غيره وقد يكون للشيء مضافا الى تلك الجهة حسن ذاتي والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو محض في تلك الجهة الثاني ان لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه مقدمة لواجب اخر كان يكون مثل الوضوء وهذا قسمان احدهما ان يكون الشك في كونه مقدمة لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بمقدمية الواجب وثانيهما ان يكون العلم بكونه مقدمة بعد العلم بوجود المصلحة ايضا مفقودا فيكون الشك من جنبتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه يشك في كونه مقدمة ام نفسيا اذا عرفت تلك الاقسام **ففي القسم الاول** لا اصل يقتضي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة عملية في البين وفي القسمين الاخيرين مقتضى اصل البراءة بل واصالة الاشتغال واستصحاب اللزوم الموجودين في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذا المقدمة ان يكون هذا الواجب مقدمة لا نفسيا فان لم يكن معارض لتلك الاصول من جانب اللفظ عملنا بها فيلحق بالامر الغير المعلوم مقدميته وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى الاطلاق اللفظ وظاهره النفسية فيعمل بمقتضى اللفظ ويطرح مقتضى الاصول فان كان الامر المشكوك لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بكون الواجب المشكوك نفسيا لا مقدمة ظهور اللفظ في ذلك وان كان لبيا والاخر لفظيا فوجه كونه نفسيا نفي لفظ الاخر مقدمية هذا الواجب له فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسمين الاخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيهما ففي القسم الاول منهما اذا حكم بالنفسية حكم بعدم وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد قلنا انه ليس بمقدمية بل هو نفسي بخلاف القسم الاخير فلا حكم فيه بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية اذ لعله نفسي والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدمية واذا ثبت الحاق المشكوك بما لمقدميته لا نفسي فلم يرتب حكمهما فانظر ان كان الواجب المشكوك دليله لبيا ام لفظيا فانوه بالقربة والمباشرة فتمسك في ان كان لفظيا فيلزم عليك الاخير منهما دون الاول

واما **المقدمة الثانية** ففيها مقامات **الاول** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادة هي موافقة الامتثال الشريعة فالصحيح عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان صحيح العبادة ما اسقط القضاء فالصحة عندهم اسقاط القضاء وفرعوا بين المعنيين بان من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه صدق على صلوته الصحيح عند المتكلم دون الفقيه لان صلوته موافقة للامر الشرعي وغير مسقطة للقضاء **واعلم** ان كون النسبة اعم مطلقا كما قالوه انما يتم اذا اريد بالامر الشرعي في تعريف المتكلمين مطلق الامر ولو ظاهرا واريد من اسقاط القضاء في تعريف الفقهاء اسقاطه ولو في الجملة حتى يصدق الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند الفقهاء والا فلو اريد في الاول موافقة الامر موافقة الامر الواقعي ومن الاخر اسقاط القضاء بامر به واما صارت النسبة بينهما العموم وكذا لو اريد من موافقة الامر في الجملة اعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة اعم من اسقاط القضاء المامور به او الواقعي والظاهري ولو اريد من موافقة الامر خصوص الامر الواقعي ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة صارت النسبة بالعكس فيصدق في المثال المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلمين فتعين الاحتمال الاول **والحاصل** ان الاحتمالات اربعة ارادة الواقعي في المقامين وارادة الظاهري بمعنى في الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف الفقهاء وعكس ذلك ولا يتم ما ذكروه من النسبة الا في الاخير **ثم المراد** ما اسقط القضاء اما ما يجب معه القضاء الشامل لما لم يكن معه قضاء اصلا فيشمل صحيح العبد واما ما يسقط معه القضاء بالفعل اي ما قضاء شرعا وسقط باتيانه صحيحا واما من شانه اسقاط القضاء والفاسد كل من التعاريف مقابل للصحيح لا سبيل الى الاول لانتقاضه طردا بفاسد العبد وانتقاض الصحيح في مقابله بفاسده ايضا لكن عكسا ولا الى الثاني اذ المراد من اسقاط القضاء الفعلي اما اسقاط لزوم القضاء او اسقاط ندب القضاء او اسقاط نفس القضاء الاعم منهما بحيث لا يلزم معه قضاء ندبا ولا لزوما بان يسقط لزوم القضاء وندبه معا بالفعل او اسقاط احد الامرين والكل فاسد **اما الاول** فلانتقاضه عكسا بصحيح النوافل اليومية فانه مسقط لندب القضاء لا لزومه **واما الثاني** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرائض فانه مسقط للزوم القضاء

في معنى الصحة والفساد

لا ندبه **واما الثالث** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرائض والنوافل معا اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معا **واما الرابع** فلانتقاضه بصحيح العيد عكسا في تعريف الصحيح وطردا في تعريف الفاسد في مقابله فانها لا تسقط شيئا من الامرين اذ لا قضاء لها اصلا فلا جرم يحمل الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فتعين الاخير من الثلثة وهو ما من شانه اسقاط فيشمل صحيح العيد ولا ينتقض به طردا وعكسا ثم ان ههنا تنبيهات **الاول** هل النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في صحة العبادة في بيان معنى لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل اصطلح الصحة في العبادة على معنى او كل منهما يريد بيان مصطلح المتشرعة في لفظ صحة العبادة ام النزاع ليس في معنى اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في امر معنوي احتمالات **الاول** ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادة **والثاني** ان يكون الطرفان متفقين على ان الصحة هي ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان اثر العبادة موافقة الامتثال للشريعة لا بل الحسن والقبح بالاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ولازم ذلك التصويب فلا يكون حكم واقعي الا ما اعتقده المكلف كما فلا حكم غيره حتى يمكن مطابقة اعتقاد المكلف له وعدمها فمعه حتى يمكن الاستدراك بعد كشف المخالفة ما ان يرمع التكليف الواقعي فلا اثر للعبادة الا موافقة الامر وليس اسقاط القضاء اثر الصحة العبادة اذ لا يتصور للامر قضاء بان يكون الامر الطلب القضاء استدراكا لما فات اذ لا فوت حتى يستدرك بل الامر الذي قضاء حديد مستقل والفقهاء يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه والاعتبارات من غير مدخلية العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا اتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفة الواقع لزم عليه استدراك الواقعي فاثر العبادة وصحتها اسقاط القضاء راسا فيرجع النزاع الى مسئلة اعتبارية حسن الاشياء وعدمها **الثالث** ان يريد المتكلم من موافقة الامتثال كون العبادة مقبولة ومراد الفقهاء من اسقاط القضاء عدم لزوم المقبولية في صدق الصحة فيكون نزاعهم حقيقة في اللفظ ايضا فالمتكلم على ان الصحة في العبادة مقبوليتها وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زيادة عن اسقاط القضاء والفقهاء على ان الصحة في العبادة يكفي في صدقها مجرد كون الفعل مسقطا للقضاء وان لم يكن معه كمال موجب لمقبوليته **الرابع** ان الطائفتين متفقتان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان الاثر حصول الامتثال فانه لا اثر للعبادة بدون حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقهاء يقولون اثر العبادة مجرد سقوط القضاء لا حصول الاطاعة نظرا الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم على الاشتراط دون الفقهاء اذا ظهر ذلك **فالثمرة** التي ذكروها في الصلوة بظن الطهارة انما تصح على الاحتمالين الاولين دون الاخيرين اذ على الثالث النزاع في ان الصحيح هل يطلق على المقبول ام على مطلق ما اسقط القضاء وان لم يكن مقبولا فلا معنى لجعل الصلوة بظن الطهارة مع كشف الفساد ثمرة اذ هذه الصلوة يمكن ان تكون مقبولة كما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان تكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا يصير ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال الرابع بل على الثالث يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة مسقطة للقضاء وغير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم جعلوا الصحيح عند الفقهاء اخص مطلقا وكذا على الرابع يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضاء لعدم اشتراط القربة في الصحة على ما فرض دون الصحيح عند المتكلم فيكون صحيح الفقهاء ايضا اعم مع انهم جعلوه اخص مطلقا **واعلم** انه على الاحتمالات الثلثة الاول يكون محل النزاع في مسئلة بيان الصحة في العبادة الحق مع الفقهاء واما على الاخير فالحق مع المتكلم ولكن الكلام في ان النزاع في اي الاحتمالات فالظاهر ان الحق عدم كون الاخير محلا للنزاع اذ لازمه ذهاب الفقهاء الى عدم اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وقد عرفت ان الاكثر على الاشتراط وايضا يلزم عدم صحة الثمرة التي ذكروها وايضا يلزم انعكاس النسبة اي يلزم اعمية الصحيح الفقهائي مطلقا مع انهم جعلوه اخص مطلقا وكذا الثالث المحذور بين الاخيرين فيبقى الاولان ولكل جهة رجحان ومرجوحية فظاهر كلمات الاصحاب ان النزاع في معنى لفظ الصحة والفساد ومن البعيد نزاع المتكلم في اللفظ فالوجهان متعارضان لكن الحق كون النزاع في المعنى الاول لاستلزام الثاني كون كل المتكلمين قائلين بان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه الاعتبارية مع مدخلية العلم والجهل وهو في غاية البعد اذ الاقوال المتعددة المذكورة في بحث ذاتية حسن الاشياء وقبحها كلها بين المتكلمين فكيف يكون قول كلهم واحدا من تلك الاقوال سيما ارذلها **الثاني** هل النزاع في معنى صحة العبادة في العبادة بالمعنى الاخص او في العبادة بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند الفقهاء ما اسقط التدارك به ثانيا ولا فلا قضاء مصطلحا لانه جهة معاملة ظاهر الحق الاول لوجوه **الاول** ظواهر كلمات الاصحاب **والثاني** لزوم كون النكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء لان النكاح له جهة عبادة فتلك العبادة يصدق عليها انها مسقطة للتدارك مع انه لا امتثال فلا يصدق الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح الفقهائي اخص مطلقا فتدبر **الثالث** ان الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي له ترتيب معاملة فيصدق النكاح على الوجه المخصوص عنه قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح هنا ليس لا جهة المعاملة لا المعنى المعاملية لمن ترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا لمطلق العبادة الصحيحة حتى غير المعدة للعبادة لتبادر من الصحيح اذا حمل على النكاح بذلك الوجه الصحة العبادية مع انه لا يتبادر الا جهة الذات والمعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعد للعبادة وقول الفقهاء بان الصحة في العبادة معناها اسقاط القضاء ايضا فيما اعد لها لا المطلق منه ومن غيره **الثالث** الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما اضطراري والظاهري الاختياري كالصلوة مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلوة مع استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليهما الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري كالصلوة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري كالصلوة مع يقين الطهارة الترابية وجهان مقتضى ما ذكرنا سابقا من ان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما من شانه اسقاط القضاء عدم الصدق على ذلك اذ ليس من شانه ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء اذ يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل فلا يكون مسقطا للقضاء ويمكن ان يكون

امر النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في معنى لفظ الصحة

فيه محل النزاع في صحة العبادة في العبادة بالمعنى الاخص او الاعم

بدلا اضطراريا باسقاطا عن المبدل منه حتى عند التمكن منه ثانيا واذا امكن في حق الامرين فليس من شانه اسقاط القضاء بان يكون كالواقع الاختياري
اللازم منه سقوط القضاء عقلا لكن لا انحصار للصحيح عليه عندهم وان كان معه قضاء ولم يكن من شانه اسقاطه لان هذا التعبير مسامحة في عباراتهم
نظرا الى ان الغالب من الصحيح العبادة مما يكون من شانه الاسقاط لان الغالب يكون الواجبات واقعيا اختياريا واوليات والاضطراريات نادرة والا فالصحيح
عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل ولا ينافي المراعية عدم الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري سواء كان الاجزاء مع
ام لا **الرابع** الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلوة بظن الطهارة فانكشف فسادها وظاهري عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من
العقل كما لو نسي مثلا ركعة من الصلوة فليس تكليفه عقلا الا ما اتى به وكذا عمل المجتهد بالظن من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد فظن عدم وجوب
السورة ثم انكشف الوجوب فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري يريد الظاهري بقسميه ام الاول فقط ظاهر عباراتهم وهو ان الصحيح موافقة
الامتثال للشريعة هو الاختصاص بالاول وظاهرهم التعميم نظرا الى جعلهم القضاء من اللوازم المساوية للاجزاء والاجزاء موجود في الظاهري بقسميه فلازم وجود الصحة
اللازمة لها عندهم في المقامين ايضا **الخامس** قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضاء ان ارادوا من لفظ القضاء الواقع في التعريف معنا اللغوي
مطلق الفعل تداركا ام ابتداء في الوقت المعين ام غيره انتقض عكسا بكثير من الصلوات الصحيحة كالفرايض اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا تسقط فعل
الصلوة بعدها في سائر الايام والاوقات فتخرج تلك الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح ويدخل في الفاسد وان ارادوا من القضاء معناه المصطلح وهو الاتيان
بالفعل في خارج وقته تداركا لما فات في الوقت انتقض الصحيح طردا بواجب مسقط للقضاء دون الاعادة فهو فاسد لاستلزامه الاعادة في الوقت وبمثله
التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريف الفاسد فلابد اذن من ان يراد من القضاء مطلق الاتيان بالعبادة ثانيا استدراكا للمبدل في الوقت
ام في خارجه فيصح التعريف **السادس** قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر وامتثال الشريعة ينتقض عكسا بصحيح عبادة لا امر فيها من الشارع ولا
من العقل بل كان صحته لاجل محبوبيته ذاتا عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهر الامكان ان
يكون المراد منه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر بقضاء عقلا ويبقى المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي فيصح لاجل المحبوبية وتكون
للنهي **والحال** ان تعريف المتكلم لا يشمل ما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلابد اما من القول بان اطلاق الصحيح عليه مجاز واما من حمل التعريف على
الغالب او جعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول غير مرضي فتعين احد الاخيرين وسيظهر وجه عدم كون الاول مرضيا في
المقام الخامس فقد ظهر من كل ما مر ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس وان كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات
واما في المعاملات فما نقول المرتبات عليها ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الواقعي وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي فلو باع بيع الكلب
وانكشف الفساد لترتب الاثار اولا في الظاهر ولا يطلق عليه الصحيح ابدا حقيقة **المقام الثاني** في ثمرة النزاع فقالوا بحصول الثمرة فيما لو نذر ان يعطي
درهما لمن صلى صلوة صحيحة فراى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم يبرء نذره باعطائه الدرهم وعلى قول
الفقهاء لا **وفيه** ان الصحيح في كلام الناذر ينصرف اطلاقه الى الصحيح الخالي عن الخلل الموجب لاسقاط القضاء فلا يبرء نذره على القولين **فان قلت** عدم
الانصراف لا يضر اذ نفرض الكلام فيما لو اتى الناذر بلفظ عام كان يقول على اعطاء درهم لمن صلى صحيحة اي قسم من الصحيح **قلنا** صحيح المتكلم مبين العدم
فلا يشمله المطلوب وان دخله لفظا فهو مبين المحذوم نعم بعض اقسام مبين العدم يدخل في الاطلاق فاذا اتى بلفظ عام لكن ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل عرفا
فلا يدخل وان اتى بلفظ عام نعم لو صرح بدخول صحيح المتكلم في نذره يبر نذره باعطائه اياه الا انه لا يثمر بعد التصريح بحصول البرائة عند الفقهاء
ايضا كالمتكلم ان الفقهاء لا يقولون بان من نذر ان يعطي درهما لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسدا فلا ثمرة علمية للنزاع بين الفريقين
الا ان التفريق بين القولين ثمرة ومن جملتها ان يعلم ان مراد من يقول بدلالة النهي على الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلم وان مراد من يقول بدلالته
النهي على الصحة اي من المعنيين وان ثمرة النزاع في بحث الصحيح والاعم في اي من المعنيين **المقام الثالث** في بيان المختار فاعلم ان النزاع ان كان في بيان
ما هو المصطلح عند كل من الفريقين فلا مشاحة لنا معهم او عند المتشرعة مثلا واللغة فالحق مع الفقهاء للتبادر لانصراف الذهن بمجرد سماع الصحيح
الى الخالي عن الخلل والاصل في التبادر ان يكون وضعيا **فان قلت** مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعا وهي شهرة
خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح استعمالا **قلنا** لا يضر هنا كون التبادر وضعيا في رجوعها الى نفي القرينة بل بما يكون لاجل نفي الالتفات
التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة لا ينافي الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة الاصل عدم الالتفات
التفصيلي فيكون التبادر وضعيا مضافا الى صحة السلب فانه يرى بعد كشف الفساد ان الصلوة كانت فاسدة ولم تكن صحيحة وعلى اتفاق الفريقين
ان الصحة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي ولو كان الصحة في العبادات ايضا كذلك فهو المطلوب والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام**
الرابع في ان لفظ الصحة او الفساد الذي لكل منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك لفظي بين معنيهما العبادي والمعاملي ام معنوي الحق الاخير لاصالة
عدم تعدد الوضع ولا غلبة الاشتراك المعنوي من اللفظي والقدر المشترك بين معنيي الصحة هو المطابقة لما هو اعم من الظاهري والواقعي والقدر المشترك بين
معنيي الفساد هو ضد ذلك **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الظاهر لا الواقع صحيحة وليس كذلك ان جعل المطابقة اعم من الظاهري
والواقعي كما هو الحق لزم ذلك وان جعل المطابقة واقعية فقط لزم عدم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة مع انها صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلم
فلابد عليه من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء فالمطابقة واقعية مطلقا **المقام الخامس** في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي
ام باقيان عليه فيكون الاطلاق على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلي على الفرد الحق الاخير لاصالة عدم طريان الوضع اللاحق وعدم ارتفاع الوضع

الحاصلة:

الامر الظاهري قسمان

في بيان المختار في المسئلة

الحاصلة بالنسبة الى المعنى الاصلي وعدم حصول التواتر بالنسبة الى المعنى المنقول اليه على فرض النقل فيهما باقيان على المعنى اللغوي فالصحة في اللغة عبارة
عن موافقة الطبيعة في الاعيان وعن موافقة المجعول في الافعال ولذا لا يتعين معنى الصحيح عند التجرد عن ذكر المتعلق بل يتبادر الفرد المشترك فلو قيل
الصحيح لم يظهر احد المعنيين بخصوصه نعم لو قيل هذا شجر صحيح يتبادر منه انه موافق لمقتضى طبيعته وصلوة صحيحة يتبادر انها موافقة لما امر به الجاعل والدليل
على كون ذلك معناه اللغوي التبادر العرفي بضميمة اصالة عدم النقل ثم ان المعنى اللغوي ليس كل واحد من المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى
الاعيان والافعال بل انما ذلك من باب تبين مدلوليه بالمقايسة يعرف حال الفساد **المقام السادس** في ان الصلوة المنكشف فسادها
هل تتصف قبل الانكشاف بالصحة ام هي مراعى فيه احتمالات **الاول** كونها مراعى فان لم ينكشف بالصحة والا فالفساد الثاني الحكم بالصحة ما لم
ينكشف الفساد وبعده يحكم به من حين الانكشاف فيختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين **الثالث** هو الثاني لكن هنا بعد كشف الفساد يحكم
بالفساد من الاصل والاجزاء وجرا ما الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد فلان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا ان التكلم و
الفاعل لما اعتقد الصحة الواقعية فهو نظر الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية فهو نظرا الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية واما الحكم بالفساد من الاصل بعد
الانكشاف فلعدم سلب الصحة عنها فيصح ان يقال ان تلك الصلوة لم تكن صحيحة اولا وكذا ثمرة تلك الاحتمالات تظهر في النذر **المقدمة الثالثة** في بيان ان الاصل
في العبادات والمعاملات هو الفساد ام الصحة او التفصيل وفيها مقامان **الاول** في تاسيس الاصل فيهما من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدمه **والثاني**
من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد **اما المقام الاول** فاعلم ان الاصل في المعاملة هو الجواز ما لم تظهر امارة الفساد فيها سواء ظهر
امارة النفع ام لا لان المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح فيحكم بعدم المنع الى ان يدل على المنع دليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بلزوم التحرز عنه و
اما الاصل في العبادة من حيث الحكم التكليفي ففي بعض ان الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصل فان اراد منه الدليل كما في قولهم الاصل في
المسئلة الاجماع فالحمل غير صحيح اذ الدليل ليس هو نفس عدم الجواز الا ان يضمر لفظ المقتضي ليكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز **وفيه** ان ديدنهم
جرى على اضمار لفظ المقتضى في الاصل بمعنى القاعدة او الاستصحاب واما الاصل بمعنى الدليل فلم يعهد منهم اضمار لفظ المقتضي مع انا نطالبه بالدليل
المقتضي لعدم الجواز هذا والظاهر ان مراده من الاصل القاعدة وان لم يكن له منشا صحيح والتحقيق ان العبادة اما ان يعلم فيها بالاذن كالنوافل او بعدم الاذن
كصوم الوصال او يشك والاخير قسمان لانه اما يعلم بوجود امر ويشك في دخول المشكوك فيه للشك في كونه من افراده واما ان لا يعلم بوجود الامر اصلا فيشك
في انه هل ورد امر بتلك العبادة كالوتيرة في السفر ام لا والاخير قسمان اما ان يكون الشك مسببا عن احتمال معتبر عقلا كقول فقيه او خبر ضعيف او غير معتبر كان
يحتمل عند العقل كون العبادة الفلانية مشروعة احتمالا مجردا خاليا عن امارة ولو غير معتبرة فهذا القائل ان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول من الشك
بمعنى انه لابد فيه من الاقتصار على الفرد المتيقن للامر كالصلوة مع السورة لا بدونها **وفيه** ان هذا صحيح على مذهب من العمل بقاعدة الشغل فيما شك في شرطيته و
جزئيته للعبادة لا على مذهب هذا القائل باصل البرائة في الشك في الشرطية والجزئية فان لازم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك ايضا عبادة وصحيحة مندرجة
تحت الخطاب المعلوم وجوده وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثاني من الشك بمعنى انه لابد فيه من الحكم بعدم كون المشكوك فيه عبادة لقاعدة
التشريع الى ان يعلم بوجود امر متعلق به فهو متين لكنه يتم فيما لم ينقلب الاصل كلية وقد انقلب كلية بالدليل العام الوارد على حسن الاتيان بالمشكوك
وكونه ماموراً به ظاهرا والدليل العام الاخبار المتواترة الواردة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ولا
ريب في صدق بلوغ الخبر عند وجود قول الفقيه او الخبر الضعيف مضافا الى الاجماع المنقول وذهاب الاكثر المورث للظن في حكم القوة العاقلة فان العقل
حاكم باستحقاق العبد الاتي بالفعل لاجل احتمال محبوبيته عند مولاه الاجر والثواب بل هذا اتم في الاستحقاق من الاتيان بالواجبات مضافا الى بناء العقلاء
فانهم لا يزالون ياتون بما يحتمل مطلوبيته عند المولى وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكنه اطلق الحكم
بان الاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بمحله لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من التساوي في الجميع فما معنى الاطلاق فتفصيل الكلام في
المقام ان الموقف في القسم الاول من الشك عدم الجواز لا استحقاقا الا ان الوارد في ذلك الشك بل الحكم بالامتثال الا اذا اتى بالفرد المتيقن لا المشكوك مضافا
الى قاعدة الاشتغال يكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا محرما واما القسم الثاني فان شك فيه في سبق ورود الامر فالشك فيه اما مسبب عن امارة
او لا فمنها مطلقا التفصيل اما ان يتطرق في المشكوك كونه عبادة احتمال التحريم المستند عن وجود امارة المفسدة سوى احتمال كونه تشريعا ام لا يتطرق وعلى
التقديرين اما ان يكون المشكوك كونه عبادة من المحتملات كصلوة الوتيرة في السفر واما ان يكون من العادات وهذه الاحتمالات بالنسبة الى ذات
المشكوك فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد ان ذلك مطلوب منه في الواقع ويقصد الامر او يقصد انه مطلوب في نظر الشرع سواء كان مطلوبا
في الواقع ام لا او يكون الداعي الى اتيانه احتمال المحبوبية محضا او ياتي به طالبا عن القصود المذكورة فياتي به لانه فعل من الافعال اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الاتيان بالفعل المشكوك فيه وروده الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا بجميع صوره لانه قول بما لا يعلم واما
بقصد المطلوبية الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن امارة المفسدة سوى جهة التشريع فالاصل عدم الجواز ايضا مطلقا ام لم يقل بجواز التسامح
هنا احد مضافا الى انه اذا لم يكن السبب الموجب لاحتمال المطلوبية عقلا انما الى ان البلوغ لا يصح وصدق ادلة التسامح موقوف على انصراف البلوغ وليس
فيهما وان لم يحتمل المشكوك الحرمة سوى جهة التشريع فان كان سبب الشك غير عقلائي فالاصل ايضا عدم الجواز لعدم صدق البلوغ وان كان عقلائيا
فحجية ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز بحسب الظاهر واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل ايضا الجواز لاحتمال الحرمة سوى جهة التشريع ام لا عقلا
كان الشك ام لا لان احتمال الحرمة الذاتية منفي باصالة البرائة وجهة التشريع منفية باشتماله قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز وكان الحكم لو

في ان الاصل في العبادات والمعاملات هل هو الصحة او [illegible]

[illegible]

العاطم

في بيان معنى قوله تعالى اوفوا بالعقود

خلاف المقصود وان كان هو العقل فيمنع حكمه لقبح ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان كان هو عقلائهم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فهو موجب للمصادرة على المطلوب وان لم يكن الظهور حجة كان كما اذا لم يكن ظاهر في البين فصارت الاية مجملة **فان قلت** ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان لم توقع في خلاف المقصود لكنها موقعة للسالكين معهم في التكليف في خلاف المقصود لانهم انما يعرفون تكليف المشافهين بخطاباتهم وعند ارادة خلاف الظاهر بلا قرينة يقعون في خلاف المقصود فلا بد من ارادة الظاهر **قلنا** نعم ولكن ظهور العقود في العموم معارض بظهور اقوى فكيف يحمل على العموم بيانه ان حمل العقود على العموم موجب لتعلق التكليف بالوفاء بالافراد المكثرة الغير الصادرة ولا محيص من كون التكليف بالنسبة الى تلك الافراد تعليقية وتوطينية وكلاهما بالنسبة الى الامر مجاز بخلاف ما اذا حملنا العقود على الصادرة فلا يكون الامر مجازا وان ارتكبنا تخصيصا في العقود ولكن بما اذا دار الامر بين تخصيص ومجاز فلا ريب في تقديم التخصيص على المجاز بل وبعد التخصيص تصير الاية مجملة لكن الانصاف عدم لزوم مجاز اصلا على تقدير حمل العقود على معناه الحقيقي اي العموم وذلك ان الامر بالنسبة الى الافراد المكثرة الغير الصادرة يصير تعليقيا وهو مجاز بيان التوطين كما ان فيهما قسم آخر يراد من اللفظ التوطين وهو مجاز وقسم يراد من اللفظ معناه الاصلي الحقيقي ولكن الداعي هو التوطين وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه حقيقة وما نحن فيه من هذا الباب وقولك ان الامر يصير تعليقيا وهو مجاز وهو جهة اخرى من المجاز غير جهة التوطين فان كلا من التعليقية والتوطينية جهة مستقلة في المجازية تفارق كل منهما الاخرى كما يجتمعان فيه ان كون نحو هذا القيد في الامر مجازا ممنوع بيانه ان المسلم من اطلاق الامر انما هو اطلاقه بالنسبة الى المواد الواردة عليها الهيئات واما اطلاقه بالنسبة الى متعلقات المادة كالعقود فيما نحن فيه الا ترى انه لو قال اكرم العلماء لما كان تخصيص وجوب الاكرام وتقييده بصورة وجود العالم مجازا اذ لا اطلاق لوجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء بل هو مطلق بالنسبة الى الاكرام فلو قال اكرم العلماء ولم يكن عالم موجودا لم يجب على المخاطب تحصيل العالم بالتعليم ثم اكرامه ولا يفهم ذلك من ذلك فلا محالة الامر مقيد بوجود متعلق المادة وليس مطلقا بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازا وما نحن فيه من هذا الباب لان وجوب الوفاء مقيد بوجود العقد كما ان وجوب الاكرام مقيد بوجود العالم نعم لو قيد نفس وجوب الوفاء بشيء لكان ذلك مجازا كما لو قيد بمجيء زيد او عمرو فان ذلك يضر بالاطلاق وموجب للتجوز سلمنا المجازية لكن هذا تقييد لا تم تقديم التخصيص عليه فالحق عدم الاجمال من تلك الجهات **واما ثالثا** فان العقد معنا لغويا يعبر عنه بالفارسية بكره وهو بستن جزما واذا تعذرت الحقيقة فلا بد من الحمل على المجاز حذرا من اللغوية وفيما نحن فيه المجاز متعدد اذ يمكن ان يراد من العقود مطلق العهود ويمكن ان يراد منه العقود المتعارفة في زمن المشافهين او العقود الصحيحة الواقعية واقرب المجازات هو الاول فيتعين الحمل عليه اذا ثبت لزوم الحمل عليه قلنا لا يمكن ارادة المعنى المجازي العهود مراعي للزوم الوفاء بكل عهد وان لم يكن بطريق العقود الشرعية بل اكثر العهود لا يجب الوفاء عليها فيلزم تخصيص الاكثر ونحن وان جوزناه لغة لكن لا ريب في مرجوحيته فالحمل على هذا المعنى المجازي وان كان احسن من جهة القرب العرفي الا انه بعد لاستلزامه تخصيص الاكثر يصير مرجوحا فلا يظهر رجحان هذا المعنى المجازي على الاخرين ولا العكس فيحصل الاجمال اذ لعل المراد من الاية العقود المتعارفة في زمن المشافهين او الصحيحة الواقعية فلا يتم الدليل **فان قلت** المتبادر من العقود الايجاب والقبول فالعقد حقيقة في ذلك المعنى عند المتشرعة فيحمل كلام الشارع عليه **قلنا** نمنع ولا ثبوت الحقيقة عند المتشرعة بل هذا اصطلاح الفقهاء وليس المتبادر عند العوام من لفظ العقد هذا المعنى **وثانيا** سلمنا ثبوت الحقيقة المتشرعة ولكن الثمر انما هو ثبوت الحقيقة الشرعية لوقوع اللفظ في كلام الشارع لا المتشرعة **فان قلت** من المقرر في محله انه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي صار اللفظ محمولا على المعنى الشرعي اي المتعارف في استعمال الشارع والمتعارف في استعمال الشارع ما هو حقيقة عند المتشرعة اذ يبعد ان يصير هذا المعنى الغير المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة بل يصير المعنى المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة واذا كان المعنى الشرعي متعارفا عند الشارع في استعماله كان ذلك اقرب المجازات الى المعنى اللغوي فيحمل اللفظ عليه في كلام الشارع اذا قام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية **قلنا** اكثر الالفاظ التي صارت حقائق عند المتشرعة حاله ما ذكرت والحكم فيه ما ذكرت لكن في لفظ العقود نمنع ذلك اذ لم يعلم كون العقد بمعنى الايجاب والقبول مما استعمل في كلام الشارع كثيرا سلمنا ثبوت كون هذا المعنى متعارفا عند الشارع او كون لفظ العقد حقيقة شرعية فيه لكن نقول مذهبك في لفظ العقد اما وضعه للصحيح او الاعم فان كان الاول فطريان الاجمال واضح وان كان الثاني فلا مفر لك من تخصيص الاكثر كما لو اريد من العقود المعنى الاول من المعاني المجازية الذي ذكرناه انفا فان اكثر العقود بل كلها مشروطة بشرائط كثيرة يبطل العقد بفقدانها واذا لزمك تخصيص الاكثر فمن اين تحكم بان هذا التخصيص اقرب للمجازات المتصورة فالاية مجملة هذا مضافا الى ان العقود في التفاسير مفسرة بالعهود التي اخذها الرسول صلى الله عليه واله على ... في عشرة مواضع قرات الاية الشريفة فلان يبطل الاية بما نحن فيه وايضا قد فسرت العقود بالعهود الواقعة بينهم في زمن الجاهلية كان يعاهد بعضهم نصرة الاخر فنزلت الاية لئلا يتوهم
٢
انفساخ تلك العهود بالاسلام ثم وروده بارادة المعنى المتعارف عند الفقهاء ايضا فمن اين لك اخذ بعض الروايات دون بعض **فان قلت** الروايات متعارضة بمثلها فالاية سليمة عن المعارض مضافا الى ان الاخبار الحاملة لها ضعيفة والاية قطعية فلا تعارضها على ان الاية معاضدة بعمل الاصحاب واستدلالهم بها **قلنا** قطعية الاية الشريفة مفادا ممنوع بل هي مع تخصيص الاكثر بناء على المعنى الذي يستدل به الخصم واما عمل الاصحاب وفهمهم فبعد الاطلاع على ضعف مداركهم لا حجية في فهم الاصحاب اذا طرح وبعد كثرة التخصيص مؤيدة للاخبار الدالة على معهودية العقود ولو سلمنا تساوي الطرفين بقي مجملة **فان قلت** الاخبار الدالة على ان المراد بالعقود العهود لا تعارض ظاهر الاية في مطلق العهود الذي قلنا به ولا اذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وورود الاية في تلك العهود لا يفيد تخصيص العقود الذي هو عام **قلنا** يفهم من الاخبار التفسيرية **والحاصل** انه لم يرد دليلا للقائلين بان الاصل في المعاملات الصحة اللهم الا ان يكون مرادهم من الاصل الدليل العام الوارد في انواع المعاملات كقوله تعالى احل الله البيع ونحوه ولكنك خبير بان هذا لا يصير دليلا على ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان يقولوا ان هذا الدليل العام موجود في كل باب فحصل من الهيئة المجموعية ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان هذا على فرض

تسليم

في بيان معنى الاجزاء

تسليمه مع بعد اتمامه في العقود واما في الايقاعات فغير معلوم كما ان الاية الشريفة على فرض تماميتها اخص من المدعى **المقدمة الرابعة** في بيان ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا وتحقيقه يتم ببيان امور اربعة **الاول** في بيان معنى الاجزاء وفيه مراحل **الاولى** اعلم ان الاجزاء لغة هو الكفاية يقال اجزء اي كفاه واما اصطلاحا فقد يعرف بانه اسقاط التعبد بالمأمور به وقد يعرف بانه اسقاط القضاء وظاهر الاول ان الاجزاء هو حصول الامتثال على الاطلاق ومن كل جهة ظاهرا او واقعا اعادة وقضاء وظاهر الاخير اسقاط القضاء واقعا وظاهرا وان لم يسقط الاعادة مع انهم اتفقوا على اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنى الاول واختلفوا في الثاني فلو كان مرادهم من التعريفين ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني وجه اذ الامر بعد اقتضائه الاجزاء على الاطلاق يقينا لا معنى للاختلاف في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى القضاء والشك فيه فلعل المراد من التعريف الاول غير معناه الظاهري وايضا عدم الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وان اسقط الاعادة مع ان ما لم يسقط القضاء لم يسقط الاعادة بطريق اولى فلعل المراد من التعريف الثاني غير معناه الظاهري والتحقيق في بيان مرادهم ان المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك اعم من القضاء والاعادة فيصير المعنى ان الاجزاء اسقاط فعله ثانيا بل ما من شانه ان يسقط فعله ثانيا لئلا ينتقض بصحيح العيد اذا عرفت ذلك فاعلم ان كلا من التعريفين يحتمل معنيين اما التعريف الاول فيحتمل ان يراد به ان الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق ويحتمل ان يراد به حصول الامتثال في الجملة واما الاخير من التعريفين فيحتمل هذين المعنيين ايضا فاذن يحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول واسقاط فعله ثانيا كلا في الثاني فيتساويان ويحتمل ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين فيتساويان ايضا ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني ويحتمل العكس لا سبيل الى الاخير الا من اتفاقهم على الاجزاء بالمعنى الاول دون الاخير ولو كان مقتضى التعريفين التساوي كما في الاحتمالين الاولين لكان كلاهما اتفاقيا او اختلافيا والاول ايضا تناقض وكذا اذا كان المراد من اول التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاخير الاسقاط في الجملة كما لا يخفى فالاخير متعين **المرحلة الثانية** هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح او اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلي على الفرد او مجاز بناء على التعبير بالاتيين وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى تبادر الخصوص النقل اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية بل المتبادر حصول الامتثال او اسقاط القضاء او المتبادر الكفاية الخاصة في العبادات المساوقة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء وعلى التقديرين فالنقل ثابت **فان قلت** لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه وضعيا **فان قلت** ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** اصالة كون التبادر وضعيا معاضدة بالغلبة فان الغالب في التبادرات الوضع وايضا يدل على النقل في الجملة ان زوج لنا البيع مجزء والهبة مجزية مع ان المعنى اللغوي مطلق الكفاية فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام تعريف الاجزاء على ذكر احد التعريفين ولم يعرفه احد بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت حصول النقل في الجملة لازم مساو لحصول الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمأمور به في الجملة وليس حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متحدة وكذا اسقاط القضاء الواقعي لازم مساو للكفاية في المأمور به واقعا وليس هو عينه بل متلازمان فان كل من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال او اسقاط القضاء لازم مساو لفرد خاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كل منهما اذا عرفت ذلك فهل المنقول اليه في كل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط القضاء من باب التعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهر عباراتهم الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر ولاجل انه انسب بقاعدة النقل اذ يكون النقل من الكلي الى فرد خاص منه كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد فيكون نظر المعرفين الى اللازم المساوي لا الى بيان المعنى الحقيقي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما في الواقع كما مر وذلك لاجل كون نظرهم الى بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء فالشان في تعيين ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين وبعبارة اخرى هل المنقول اليه الكفاية المساوية للتعريف الاول او الكفاية المساوية للتعريف الثاني الحق ان لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المساوقة للصحة في العبادة على مذهب الفقهاء للتبادر فلو قيل صلوتك مجزية فهم منه عدم احتياجك الى الاتيان بها ثانيا وفهم منه الاجزاء الواقعي اي الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف الفساد فيقال بعد الكشف ان صلوتك الماضية ليست بمجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة مختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة **الحق الاول** لاصالة عدم حصول النقل اللاحقة وعدم ارتفاع الموانع السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت هو النقل عند العلماء خاصة ثم لو عممنا النقل وقلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ولو وقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى اللغوي وهو ايضا ينصرف الى الواقع فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء في الجملة والا حمله على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقع **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم ان قولهم الامر يقتضي الاجزاء يحتمل معان **الاول** ان الامر يقتضي سقوط التعبد به ثانيا فيكون معنى عدم اقتضاء الامر الاجزاء انه يدل على عدم سقوط التعبد به مطلقا او في الجملة او انه لا يدل على السقوط **الثاني** ان الامر لا يقتضي الاتيان بفعل المأمور به ثانيا اي لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الاقتضاء اقتضاء الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا او في الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم صحة الامر به ثانيا وعدم الاقتضاء انه يدل على صحة الامر به ثانيا او انه لا يدل على

احد الطرفين لا سبيل الا الى الاحتمال الاول لبطلان الثاني فان ظاهر قولهم يقتضي الاجزاء هو ان الامر يدل عليه ولبعد ظاهره ان الامر لا يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فلان لفظ انما هو لدلالة لزوم اقتضاء السقوط ثانيا الا مجرد عدم اقتضاء الاتيان به ثانيا امضاءنا الى ان مقتضى قول القائلين بالاقتضاء ان كان هو ما ذكر في الاحتمال الثاني فلما ترتب الثمرة التي ذكروها للنزاع اذ لهم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم لزوم الاعادة بعد كشف الفساد وكان مرادهم من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل فان كان مذهب القائل بالاقتضاء في امثال تلك الموارد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح البراءة لزم الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لم يلزم الاعادة فالقائل بالاجزاء لا يلزمه عدم الاعادة مطلقا بل لا بد من التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائل بالاجزاء وهذا كاشف عن ان مرادهم من الاجزاء هذا الاحتمال واما بطلان الثالث فلان النزاع ان كان في صحة ورود الامر المستقل بما اورد به الامر اولا فلا وجه لانكار احد ذلك سيما المشهور القائلين بالاجزاء وان كان في صحة ورود الامر بما لتدارك المطلوب سواء كان الامر بسند لذلك عند ما اتى به اولا او تداركا لما كان مامورا بالصلوة بطهارة يقينية بعد كشف فساد صلوته بالطهارة المستصحبة فلا وجه لانكار احد ذلك لوضوح صحة الامر بالتدارك في الجملة وليس ذلك مما يقبل النزاع وان كان في صحة الارتداد لعين ما اتى به اولا فلا ريب في وضوح عدم جواز ذلك عقلا فلا وجه لانكار المنكر ولا معنى للنزاع مع ان الاحتمال الاخير خلاف الظاهر من العبارة فتعين الاول والظاهر ان مراد المنكر انه يدل على عدم السقوط في الجملة والوجه واضح تمامه **الجهة الثانية** ان المامور به اما واقعي اختياري هو ما امر به المكلف موافقا ومطابقا لما تعلق به الامر في متن الواقع حين الاختيار سواء كانت المطابقة معلومة او مظنونة ام موهومة واما واقعي اضطراري وهو ما قرره الشارع والزمه عند عدم التمكن عما امر به حالة الاختيار كالصلوة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن من المائية واما ظاهري شرعي وهو ما حكم به الشارع المقدس وجعله تكليفا ظاهريا له عند عدم وصول يده الى الواقع فهو وان كان مخالفا للواقع لكنه تكليفه الظاهري الشرعي لكن الفرق ان الحاكم بان هذا هو المكلف به ظاهرا في الظاهري الشرعي هو الشرع لعدم استقلال العقل فيه وهنا الحاكم هو العقل لاستقلاله في الادراك لحكم العقل بان الساهي في الصلوة تكليفه هو ما اعتقده وغلط حذرا من التكليف بما لا يطاق وانا اظهر ذلك فاعلم انه لا نزاع في القسم الاول فان الاجزاء فيه متفق عليه ولا في الاتيان قبل كشف الفساد او التمكن من البدل واما النزاع في الثلثة الاخيرة بعد كشف الفساد او التمكن من البدل **الجهة الثالثة** في ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ام الاعم وعلى الاخيرين هل النزاع فيما اذا كان الامر لفظيا ام اعم منه ومن اللبي وسيظهر حال هاتين الجهتين في طي الادلة وسيظهر الثمرة مفصلة ايضا كما عرفته اجمالا **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء هنا مع القول بالمرة او الطبيعة ام لا الحق الجواز **اما الاول** فلان القائل بكون الامر للتكرار انما يقول بكون كل من الافراد المأتي بها بقدر الامكان مثلا مما صلة في المطلوبية لا انه ذكا ما فعله ولا بطلان القول بعدم الاجزاء فان التكرار فيه انما هو لاجل التدارك فيمكن القول بان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر يقتضي التكرار بمعنى تكرار الافراد على ان يكون كل منها اما صلة في المطلوبية فلا يلازم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت مضافا الى ان القائل بالتكرار انما يقول بالتكرار والقائل بعدم الاجزاء ربما يحكم بانه بعد كشف الفساد لا بد من الاتيان بالمامور به الواقعي مرة واحدة على ان القول بالتكرار يجري في جميع اقسام الامر التي مر ذكرها انفا وقد عرفت ان القول بالاجزاء وعدمه لا يجري في الواقعي الاختياري مطلقا ولا في غيره قبل انكشاف الفساد او التمكن الا ان يدعى ان الموهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء مع القول بالتكرار فيهما لا استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء فيها وفيه ان المفصل بين الاوامر في مسئلة التكرار غير موجود فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارده بالتكرار لزمه القول بالتكرار مطلقا فثبت الملازمة على زعم من الطرفين وهو مردود بما ذكرناه **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء على لزوم الاعادة بعد الانكشاف يقول ان ههنا امرين احدهما ما هو متعلق بالمكلف قبل كشف الفساد فاتى بمقتضاه والاخر واقعي يتعلق به بعد انكشاف الفساد فيأتي بمقتضاه ايضا فظهر ان ههنا امرين احدهما ظاهري والاخر واقعي والمكلف قد امتثل في كل من الامرين باتيان الطبيعة مرة واحدة وهذا عين القول بالمرة او الطبيعة ولهذا لا يلزم عليه الاعادة بالطهارة الترابية فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه يمكن ح القول بالتكرار ايضا ولزوم الاتيان بكل من المامور به الظاهري قبل كشف الفساد والواقعي بعده **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين نزاع القضاء بالفرض الاول او الجديد عموم من وجه فعنها لو انكشف الفساد قبل خروج الوقت يجري النزاع الاول دون الثاني ولو ترك الاتيان بالمامور به راسا في الوقت ولم يأت بشيء يجري النزاع الثاني دون الاول ولو صلى بظن الطهارة وانكشف الفساد بعد خروج الوقت يجري النزاعان وفي تلك الصورة الاخيرة التي هي مادة اجتماع النزاعين يكون النسبة بين القول بكل من الاجزاء وعدمه مع كل من قولي كون القضاء بالفرض الاول والجديد عموما من وجه بيانه ان نزاع ان الامر هل يقتضي الاجزاء في تلك الصورة لا نزاع في الصغرى بمعنى ان الصلوة حين ظنها بظن الطهارة قبل كشف الفساد الثاني عليه هل هي فائتة ام لا فيقال ان الامر يقتضي الاجزاء فلا فوت وقيل انه لا يقتضي الاجزاء فهي فائتة وبعد ثبوت الصغرى اعني الفوت يتنازع في مقام اثبات الكبرى في ان القضاء هل هو بالفرض الجديد او الاول فمن قال بالفرض الاول لزم القضاء ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجي فيمكن في تلك الصورة في النزاع الصغرى القول بالاجزاء فيحكم بعدم الفوت فلا يلزم القضاء سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد ويمكن في نزاع الصغرى القول بعدم الاجزاء فيحكم بالفوت ولزوم الاتيان ثانيا سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان الفرض الجديد موجود وهو عموم من فاته فريضة فليقضها فظهر ان النسبة بين النزاعين الصغرى والكبرى اي النزاع في اقتضاء الاجزاء وعدمه والنزاع في ان القضاء بفرض جديد وعدمه هو العموم من وجه موردا ومصداقا **الامر الثالث** في تأسيس الاصل وهو من حيث دلالة اللفظ وعدمها الدلالة التوقف لانه من التوقيفيات فلا يكون الاصل عدم الاجزاء ولا

في تأسيس الاصل

لان الاول

ما النزاع فيما اذا ورد للعبادة او المعاملة جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افرادها المكلف او المكلف به والمراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة لعموم الادلة ومن المعاملة معناها الاخص حذرا من التناقض ومن الصحة ما هو المراد منها في بحث الصحيح والاعم ومن الفساد الفساد الاني في وجه فالسعي في اخر

في دلالة الامر على الاجزاء

لان الاول لدلالة الامر لا يدل على الاتيان بالمامور به ثانيا في الجملة كما ان الثاني لدلالة الامر الثاني الدال على البدلية المطلقة وكلاهما خلاف الاصل واما الاصل من حيث التكليف العملي فهل هو الاجزاء لاصل البراءة ام عدمه لاصل الاشتغال وجهان يمكن ان يقوى الاول لان الجاهل بالعبادة مثلا كالمعتقد بعدم وجوب السورة في الصلوة مع وجوبها في الواقع اما ان لا يكون مكلفا بشيء اصلا او يكون مكلفا بما اعتقده وليس مكلفا بغيره لا تعليقا ولا تنجيزا ويكون مكلفا بغير ما اعتقده فقط او يكون مكلفا بالامرين اما تنجيزا فيهما او تعليقا فيهما او مختلفا والكل باطل الا الثاني الملازم للاجزاء لبطلان الاول بالوفاق وبطلان الثالث بذلك وبلزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الرابع واما الخامس فالظاهر انه مخالف للاجماع واما الاختلاف بان يكون ما اعتقده واجبا تعليقيا وما لم يعتقده واجبا تنجيزيا فالوفاق على بطلانه ولزوم التكليف بما لا يطاق واما عكس هذه الصورة فيه اصالة البراءة تنظر الى ان ما اعتقده واجب تنجيزي وقد يتحقق في التكليف اما الشك في وجود تكليف اخر واقعي تعليقي والاصل البراءة عنه ولكن التحقيق ان يقال ان الاصل في الامر العقلي والظاهري الشرعي عدم الاجزاء وفي الواقعي الاضطراري الاجزاء اما اصالة عدم الاجزاء في العقلي فلانا نختار من الاحتمالات الاخير اعني كون ما لم يعتقده واجبا عليه تعليقا كما ان ما اعتقده واجب تنجيزا اما كون ما لم يعتقده واجبا تعليقيا فلما ثبت من تبعية الاحكام للصفات ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومن ان لكل شيء في التكليف فلا ريب اجمالا في ثبوت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل الساهي لما نبه ام مخالف واما وجود التكليف التنجيزي بما اعتقده فواضح **فنقول** ح اذا اتى بما اعتقده وظهر الخلاف لا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي وتنجيزه مع قاعدة الاشتغال الماخوذة من طريقة اهل العقول وحكم العقل وهو لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء ومثل هذا نقول في الامر الظاهري الشرعي واما اصالة الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلاجل ان التكليفين كليهما واقعيان واحد الواقعيين قد تيقن كونه مامورا به فيتبقى الاخر باصل البراءة والفرق بينه وبين الاولين وجود الفرد المتيقن هنا دونهما **الامر الرابع** في بيان مقتضى الدليل الاجتهادي فاعلم انه في الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل وفهم العرف البدلية على الاطلاق في الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فالحق فيه عدم الاجزاء اجتهادا والدليل عليه بناء العقلاء المؤيد للاصل المتقدم واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم ايضا لفظيا كان الدليل ام لبيا والحاصل ان المولى اذا امر عبده بالخصوص على كفاية الشيء الفلاني عن الاصلي فبناء العقلاء على الاطلاق على الكفاية مضافا في اللفظي الى فهم العرف واما في العقليات فلا دليل بالخصوص على ان التكليف هو هذا الشيء بل الحاكم العقل عموما كالشرع واما الواقعي الاختياري فالاجزاء فيه قطعي اذ بعد الاتيان بالامر الواقعي الاولى لا معنى للامر باتيانه ثانيا تداركا للاول كما هو محل النزاع انما المفروض انه لا خلل في الاول اصلا فيكون الامر باتيانه ثانيا تداركا لسهو وغلط نعم لا باس باتيانه ثانيا استقلالا لا تداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع مختص في المسئلة بما لو ورد للعبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد ام النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد له جهة صحة اصلا فيدخل مثل النهي عن القمار والوصال في محل النزاع يظهر الاختصاص بالاول من لفظ الثمرة به وهو مؤيد بتصريح بعض وبظواهر كلماتهم حيث قالوا هل النهي عن العبادة او المعاملة يدل على الفساد ام لا فان ظاهر ذلك انه لولا النهي لبقي العبادة او المعاملة صحيحة ويؤيد الاخير تصريح بعض اخر مع ان النزاع انما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ واللفظان يدل على الفساد مطلقا وان لم يدل لم يدل مطلقا من غير مدخلية لورود جهة الصحة اولا وعدمه ثم ان النصين متعارضان ودلالة اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوعة فرب مقام نزاعهم اعم من مورد الثمرة لكن نزاعهم في دلالة الامر على الوجوب وجد القرينة ام لا مع ان الثمرة انما هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الصحيح فيظهر كلماتهم معارضة مع ما قلنا من ان النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لورود جهة الصحة وعدمها فيهما فلا بد من الوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لظهور الامثلة فيه **الجهة الثانية** قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص واعم فهل النزاع في معنيهما العامين او الخاصين ام المختلفين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو نذر بيع شيء من الحنطة في العلانية باعه فيه وهو مال الغير من غير اذنه فبعد تعلق النهي على هذا البيع لا يحصل الوفاء بالنذر من يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به ههنا لشمول ادلته له بعمومه ومن قال بالفساد في العبادات المحرمة المخترعة للعبادة وغيرها فالظاهر ان المراد من المعاملة معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور والا لزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة دون المعاملة الحكم بالصحة هنا وهو تناقض **الجهة الثالثة** قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال والحق انه لا بد من الاغماض عن الفساد الايم ولما كان المقام بعد الحكم بالفساد بين ان يقول بالمعنى المصطلح عند الفقيه او المتكلم اذ الفساد عند الفقهاء اخص مطلق منه عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري اما الصحة فان القائل بدلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو اي المعنيين الجواب هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو اي المعنيين فان كان المراد هناك مصطلح المتكلمين فكذا هنا وان كان مصطلح الفقهاء فكذا هنا الا ان الدليل القائل بدلالة النهي على الصحة انه لا يعقل مركب من دلالات ثلث دلالة المادة على الصحة لما مر في بحث الصحيح والاعم من ان الالفاظ اسامي للصحيحة ودلالة الهيئة على المرة ودلالة التزام وهي ان المنهي عنه مقدور ولا نقل على انك لا تقدر على الصلوة خلاف لا تحصل من الدلالات ان الصلوة المأتي بها صحيحة وحرام ومقدورة واشتهر بان ما مر المقدمات في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على البحث السابق اي الصحيح والاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة في ان المراد اي معنى من معنيي الصحة كما في الفساد فذكر مقدمة الصحة والفساد لا ربط لها كثيرا في بحث النهي في العبادات **الجهة الرابعة**

في تحرير محل النزاع

ثم في كون النزاع هنا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين او
اوجهها كون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه في المطلقين لكن في الدلالة اللفظية
فتم ثم انه بين اتفاقهم في بحث المطلق والمقيد على حمل الاول على الآخر مطلقا كما حكي وخلافهم هنا على اقوال شتى تناقض بين بل تكرار في العنوان ايضا وقد يتفصى عنه بوجوه ليس
شيء منها بشيء تامل

هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الاني ام الفساد اللمي بمعنى ان الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهي عنه شرطا في صحة المأمور به فلا يصح اذا اتى به في ضمن المنهي عنه عمدا كان ام جهلا بالموضوع اي المغصوبية ام النهي لا يفيد الاشتراط بل الحرمة فقط المستلزمة للفساد عند تعلق النهي وحين تعلقه بالمكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا فلا يفسد الصلوة عند الاتيان بها في المغصوب جهلا بالموضوع اذ لا نهي فلا فساد كما ان بناء الفقهاء على ذلك في موارد الفقه معللين بفقدان الفساد بفقدان النهي لكن نقول ان حكمهم بعدم الفساد عند الجهل بعدم النهي انما يتجه اذا كان وجه الفساد عند وجود النهي عدم جواز اجتماع الامر والنهي واما اذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفساد ففيه ان المستفاد من لفظ النهي عند العرف الفساد اللمي لا الاني فيفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه ايضا مع انهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند التعارض كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب بمعنى ان يكون المقيد كاشفا عن ان مراد الامر من المطلق غير تلك الصورة ففي تلك الصورة لا يبقى المقتضي ايضا مع قطع النظر عن الحرمة ولازم ذلك ان يقولوا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فبين قولهم هنا بالفساد وهناك بالحمل تناقض ثم ان محل النزاع من هذه الجهة غير محرر عند الاصحاب وغير معلوم لنا **الجهة الخامسة** على القول بان النزاع في المسئلة فيما ورد له جهة صحة هل النزاع فيما كان دليل الصحة اعم مطلقا من النهي ام اعم من ذلك فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي **فنقول** ان المحتمل عند العقل في المسئلتين صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسئلتين وكون النزاع في المسئلة السابقة فيهما معا وفي مسئلتنا هذه في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسئلتنا هذه فيهما معا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلق وعكس ذلك فهذه تسع صور وفي كل واحد منها يحتمل كون النزاع في المسئلتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية او السابقة في اللفظية وهذه في العقلية او العكس ومضروب التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين وفي المسئلة السابقة بالعامين من وجه يأبى عن كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه او في المسئلتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه فكل واحدة من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف لتحقق التلفظ وفي المسئلة السابقة بالادلة العقلية يأبى عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلقين لكن في المسئلتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية نعم القسم الرابع من تلك الصور اعني كون النزاع في السابقة في العامين من وجه خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العامين من وجه لا غير وفي السابقة فيهما معا فيأبى عنها باقسامها الثمانية تمثيلهم في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن او في الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية هنا فيأبى عنه استدلالهم في السابقة بالادلة العقلية وهنا بالادلة اللفظية او في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في المقامين او في الدلالة العقلية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيأبى عنه استدلالهم كما عرفت او في الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معا لكن في الدلالة اللفظية فيهما او في الدلالة العقلية فيهما فهو موجب للتكرار بالنسبة الى العامين من وجه او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيأبى عنه ادلتهم كما عرفت او في الدلالة العقلية هناك فيأبى عنه ادلتهم كما عرفت او في الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل فصارت الصور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول للزوم اهمالهم العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما تراهم من التكلم في المسئلة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية فهو من المتأخرين وليس من عنوان العلماء ولا الى الثاني لاباء تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسئلة السابقة نعم قد يذكرون المطلقين من باب النقض واتحاد الطريق والاولوية ولا الى الثالث لما ذكر في الثاني ولا الى الاخير للزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية وما يقال من انه يظهر حكم المطلقين عقلا بعد معرفة العامين من وجه عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس بالحوالة ففيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلازم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية والحاصل ان محل النزاع من تلك الجهة غير محرر وان كان الاخير من الاربعة اقربها **الجهة السادسة** قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مطلقا مثبتين ام منفيين ام مختلفين مع ان نزاع القوم هنا اما فيما ورد له جهة صحة في الاعم منه وتمام ... له جهة صحة وعلى الاول يصير النزاع هنا في المطلق والمقيد وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما اذا جعلنا النزاع اعم من المطلقين ومن العامين من وجه **فنقول** يرد على القوم ايرادان احدهما ان النزاع هنا في المختلفين يغني عن النزاع عنه في بحث المطلق والمقيد فما وجه تكرار العنوان وثانيهما انهم ذكروا هنا في المختلفين اقوالا ستة او اكثر ومع ذلك اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد مطلقا وهل هذا الا تناقض صريح ويمكن التفصي عن الاشكال الثاني بوجوه **الاول** ان الخطاء من ناقل الاجماع وانه لا اجماع على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد ومن لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل في المختلفين ثمة **الثاني** ان الغفلة وقعت من القوم في ارتكابهم التناقض وان الناقل صادق في دعوى الوفاق ثمة **الثالث** ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد في غير المختلفين وانما كلامهم فيه في المثبتين والاتفاق وادعاء الاتفاق كلاهما منصرفان الى تلك الصور لا الى المختلفين من باب الاستطراد **الرابع** ان كلامهم هنا في ان المطلق والمقيد هل هما متنافيان حتى يحمل احدهما على الآخر ام لا تنافي بينهما فلا

يحتاج

ثم النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل والخارج او بشيء مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد معها عدا الاول من تلك
الاقسام السبعة يجري في تلك السبعة فترتقي الى ثلثة واربعين فاستخرج امثلتها ويعم النزاع كل اقسام النهي من النفسي والتوصلي واللفظي واللبي فتم والاصلي دون التبعي كما يظهر من ...
التي ذكروها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده تامل

يحتاج الى الحمل فمن قال بدلالة النهي على الفساد قال بوجود التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى الدلالة عليه نفى شرط الحمل واما في بحث المطلق والمقيد فبعد فرض وجود الشرط والتنزل عن ... في وجوده اتفقوا على الحمل والحاصل ان النزاع هنا في الصغرى اي بيان ان التنافي الذي هو شرط الحمل موجود ام لا وفي بحث المطلق والمقيد اتفقوا على الكبرى اي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط **الخامس** ان القوم اتفقوا على حمل المطلق على المقيد حتى في المختلفين لكن بقدر المقيد بمعنى ان المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فان افاد تقييد الحكم التكليفي اي الوجوب او الجواز حمل المطلق عليه وان افاد التقييد في الحكم الوضعي اعني الفساد عند الفساد حمل المطلق عليه ايضا فاتفاقهم ثمة على حمل المطلق على ما افاده المقيد والنزاع هنا انما هو في ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمة لكن بعضهم في الحكم التكليفي فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي **ثم اعلم** ان الوجه الثالث فاسد لان الظاهر ان اختلافهم ثمة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل اقسام المطلق والمقيد هناك وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمة في الحمل وشرط الحمل معا فقالوا شرط حمل المطلق على المقيد كون المحكوم به فيهما متحدا او كون السبب واحدا والظاهر من حصرهم الشرط في هذين كون هذا الشرط اي الدلالة على الفساد والتنافي بعد حصول هذين الشرطين مفروغا عنه ومتفقا عليه فلا وجه لجعل النزاع هنا في الصغرى وهناك في الكبرى فان النزاع هناك واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس اذ الظاهر ان الحمل من الجهتين الوضعي والتكليفي ان بناءهم طرا على الحمل من الجهتين الاجزاء والصحة في مثل صل ولا تصل في المكان المغصوب فاصل الامر في احد الفعلين ولكن الظاهر الفعل الاجزاء فان الظاهر وقوع الوفاق على الحمل وان الناقل مصيب **الجهة السابعة** في اقسام المنهي عنه فاعلم ان النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشيء مفارق متحد معه في الوجود او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود وما سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة فترتقي الاقسام الى ثلثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة اولا في العبادات وثانيا في المعاملات اما المنهي عنه لنفسه في العبادة فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول فاعلم ان تعلق النهي بنفس العبادة معناه تعلقه بطبيعتها من حيث هي بان يكون القيود الملحوظة في الكلام قيودا للتكليف والموضوع لا المكلف به كان يقول للحائض انت في حالة الحيض منهية عن طبيعة الصلوة لا انت منهية عن الصلوة الكائنة حال الحيض وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه هو فيما كان النسبة بين جهة الصحة العامة وجهة النهي ان كان هناك جهة صحة عموما وخصوصا مطلقا بالنسبة الى المأمور والمنهي كالامر الكلي بالصلوة واخرج الحائض من البين وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه ما هو فيما يكون المنهي فيه خاليا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا بالوصف مثلا لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن فعل الشيء قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشيء وقد يكون لاجل وصف خارج قبيح باعث للنهي عن نفس الموصوف وهل مرادهم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول او الاخير او الاعم الظاهر منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كائنا ما كان سواء كان الداعي هو القبح الذاتي ام الوصف الخارج واما الثاني فقال بعض بوجود المصداق وهو صلوة الحائض في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ونفاه بعض وادعى انه مما تعلق النهي فيه بالوصف بمعنى ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهية عنها الا ان الحائض حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة ثم ان النزاع في صلوة الحائض يمكن ان يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارج ويمكن ان يكون في الاعم الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية وادعاء تطابق الخارج معها وعدم معارض لها واما ثمرة نزاعهم في ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها فهي انها على الاول فاسدة بالاتفاق من القائلين بدلالة النهي على الفساد والقائلين بعدم دلالته على الفساد والقائلين بدلالته على الصحة سواء قلنا ان الامر العام تعدد مطلوبي او تقييدي اذ صحة الطبيعة فرع الامر بها اما في ضمن غير ذلك الزمان من الافراد الزمانية او في ضمن تلك الافراد والامر بها مطلقا لا بشرط وعلى الاول لا يصح الصلوة في زمان الحيض لعدم الامر وعلى الاخيرين يلزم الاجتماع الآمري بين الامر والنهي في الواحد الشخصي هو الطبيعة من جهة واحدة اذ المفروض تعلق النهي بالطبيعة اللابشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها ايضا حتى يصح الاتيان بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلتنا هذه فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فسد وان قلنا بعدم دلالته عليه امكن القول بالصحة ايام الحيض لكون الامر العام تعدد مطلوبيا فيكون الطبيعة ايام الحيض مطلوبة والخصوصية مبغوضة فيمكن ضمها الاتيان بالمهية المطلوبة بعد ايام الحيض فان اتت بها في تلك الايام اتت بالمهية والخصوصية وامكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس تعدد مطلوبيا بل المطلوب الصلوة في غير ايام الحيض لا الطبيعة وان قلنا بدلالة النهي على الصحة صحت الصلوة ايام الحيض للاتيان بالطبيعة وعوقبت عليها للخصوصية وكذا الكلام في صوم الحائض لكن يشكل ذلك بوقوع الاتفاق على فساد صلوة الحائض وصومها ظاهرا فلا ثمرة وايضا قد امرت بعدم قضاء صلوة ايام الحيض وهو كاشف عن ان الامر العام ليس تعدد مطلوبيا فان القائل بتعدد المطلوب ... القضاء بالفرض الاول يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء والا فعلى مذهبه يحصل الكشف عن ان الامر لم يكن تعدد مطلوبيا بل كان خلاف ظاهر مرادا اعني المركب فلا يصح طلب المهية على هذا المذهب ايضا حتى يكون صحيحة ويمكن ان يقال ان صحة الصلوة بمعنى موافقة الامر وان لم يتصور في صلوة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة المحبوبية متصورة فيكون المراد بالصحة في مقام ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الغير المنافي للفساد الشرعي فيحصل الثمرة بالنسبة الى الاولى اي في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلوة بالذات فلعل الحسن والقبح فيهما بالاعتبارات ولعل الامر بالطبيعة اعني قوله صل مثلا يكشف عن الحسن الذاتي اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر اولا هو الطبيعة من حيث هي لان داعي الامر هو حسنها الذاتي حتى يكشف ذلك عن المحبوبية الذاتية ويمكن ان يقال الثمرة في وجود المثال وان لم يوجد في صلوة الحائض وصومها الا ان النهي عن صوم يوم النحر ايضا نهي عن طبيعة الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهم بعض فيوجد الثمرة بالتفصيل المذكور

وثمرة هذا النزاع ظاهرة والاصل في المسئلة عدم الدلالة على الصحة ولا على الفساد لاصالة التوقيفية واصالة عدم التخصيص والتقييد والحق فيها ان المنهي عنه لنفسه بدل النهي
على فساده اتفاقا عقلا بل ولفظا لفهم العرف والمنهي عنه لجزئه ان كان نهيه لفقد الجزء فسد اتفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع فتامل

في الصلوة هنا ولا اجماع على الفساد من نذر صوم يوم او كان واجبا عليه فصام يوم النحر صح على القول بعدم تعلق النهي بالطبيعة مع دلالة النهي على
الصحة او عدم دلالته على الفساد مع القول بان الرخصة في النهي عن صوم يوم النحر دون ذلك اليوم ويفسد على ما سواه من الاقوال فان قلت
صلوة الحائض يمكن ان تكون مثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضي قدر الصلوة او اكثر من الوقت الموسع فلو اتت بالصلوة في وقت الحيض ولم تصرح
تطهر فتصلي في الوقت فان قلنا بتعلق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على الفساد وكون الامر دائما لا يتعين صحة الصلوة فيحصل الثمرة ولا يمكن
القول بلزوم ارتفع عنها الامر اذ المفروض انقطاع الحيض في الوقت وليست بحيث لا يمكنها الصلوة الصحيحة قلنا لا دليل على كونها مامورة بالطبيعة
قبل انقطاع الحيض وان امكن التكليف والمفروض انها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول لا يقال للامر بعدم القضاء سوى
كاشف عن خروجها عن حيطة المكلفين بالصلوة فان قلت الامر دائر بين اخراج الحائض وبين اخراج بعض احوالها عن الامر بالطبيعة وهو ما
تلك الحالة من احوال الحيض قلنا لا دليل على رجحان ذلك التقييد على ذلك التخصيص نعم على القول بتعلق النهي بالوصف لو قلنا بالتقييد
صح ما ذكر لكنه اول الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان صلوة الحائض منهي عنها لنفسها او لوصفها في قوله دع الصلوة ايام
اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض الواقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للنهي عنه اي الصلوة فالمعنى ان المراة منهية عن الصلوة الكائنة
ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع ومن مشخصاته فالمعنى انك ايتها الحائض بوصف كونك حائضا منهية عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن
ان يكون قيدا للمحمول اي النهي فالمعنى انك منهية ايام الحيض عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة بين الموضوع والمحمول فتكون القضية
عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهيا عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخيرة تكون
منهيا عنها لنفسها اذ الظاهر ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دع الصلوة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام
هيئة ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة او لا بذلك القيد ثم ايراد الهيئة عليها فقى نحو اضرب يوم الجمعة ثم يورد عليه مفاد الهيئة اي الطلب
ووجه ذلك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يفعل كما قلنا بل كان المراد
من قولنا اعلم الاعلم على الاطلاق لكان المعنى ان زيدا في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اي في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة و
غيرهما وهذا تناقض فلا بد من تقييد العلم في الاول بالفقه ثم ايراد الاعلمية فيه وكذا في الثاني لئلا يرتفع التناقض فنقول فيما نحن فيه ان ههنا هيئة وهي
دع ومادة وهي الصلوة وقيدا وهو ايام الحيض وقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم ايراد الهيئة عليها فالمعنى ح ان الصلوة المقيدة
بكونها ايام الحيض منهية عنها وليس هذا الا تعلق النهي بالوصف واما بعض الامامية فانكر كون القيد قيدا للصلوة وقال لم لا يكون من قيود النسبة
الحكمية او الموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء ان بعضا من الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للمادة لا غير كما مثله بعض الحنفية وبعض الموارد لا بد
فيه من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الهند وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم فان من الواضح ان المراد ليس اعلمية
زيد في العلم الذي عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخير بل المراد افضلية الزيد مطلقا في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس وبعض من الموارد وجدنا فاقدا
للقسمين كما في المثال المتنازع فيه والشارح في بيان ان الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام العكس ام مشتركة بينهما
لفظا ام معنى ام الموارد مختلفة في الحقيقة والمجازية والحق انا لم نجد لذلك معيارا مضبوطا بحسب الموارد بل وجدنا الموارد متفاوتة ولكن نعلم ان في الموارد
التي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض والمرض يفهم منه عرفا تعلق النهي بنفس الطبيعة وان القيد ليس للمادة فلو قال السلطان
لخدامه يجب عليكم في كل يوم اتيان ثمن البطيخ ثم قال اما المريض فلا يجب عليه ويحرم عليه ذلك ايام المرض لتبادر منه سلب هذا التكليف عن المريض
اما ان قال ان كنت جنبا فلا تصل مما يكون القيد غير مقدور امن حيث البقاء وعلم البقاء وان لم يكن مقدورا من حيث الحدوث لم يفهم منه سلب
التكليف عن الصلوة نعم لو قال دع الصلوة في السفر فهم منه نفي التكليف فظهر ان الموارد مختلفة وان فيما نحن فيه يفهم العرف تعلق النهي بالطبيعة فتعلق
ح مراد النافي بكون النهي متعلقا بالنفس لما نفى وجوب المنهي عنه لنفسه واسانيد غير هذا المثال وان كان مراده نفي كون صلوة الحائض من
هذا الباب فيدفعه فهم العرف فالحق ان الصلوة في هذا المثال منهي عنها لنفسها واما المنهي عنه لجزئه في العبادة فهو ان يتعلق النهي بالعبادة
بمعنى تعلقه بجزئها مستقلا او بما معتبرا بهذا الجزء ثم ان ذلك المنهي عن العبادة اما لاجل فقدان الجزء او لاجل وجوده فاسدا وايضا اما ان يكون النهي
متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهي متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ثم اما ان يكون
النسبة بين الجزء المنهي عنه ونفس العبادة عموم مطلق كما مثلنا او من وجه كقوله لا تقرأ العزيمة وعلى التقادير اما ان يتعلق النهي بنفس الجزء كقوله لا
تقرأ في الاخيرتين او بجزء الجزء كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ان قلنا ان الداعي عن النهي عن الجزء انما هو اية السجدة فالسور بوصف اشتمالها على ذلك
الجزء منهي عنها او بوصفه اللازم كهذا المثال ايضا ان قلنا ان الداعي على النهي عن السورة هو الكيفية المكتنفة بها السورة التي هي من مشخصاتها او بوصفه الخارج
كقوله لا تركع في المكان المغصوب او بشيء مفارق متحد معه في الوجود كقوله لا تغصب في الركوع او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية
في الركوع او بشرطه اما لاجل فقدان شرط الجزء كقوله للعاري لا تركع او لاجل وجود شرط الجزء فاسدا كستر العادل بالمغصوب عند الركوع فان الركوع الذي هو جزء
العبادة منهي عنه لاجل فساد شرطه واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي فيها لاجل فقد الشرط كالنهي عن الصلوة بلا طهارة او لاجل
وجوده فاسدا كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس الشرط كالوضوء المفقود او الموجود بالمغصوب ومعاملة
كالستر المفقود او الموجود بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل واتت متطهر بالمغصوب واما بطريق النهي عن الشرط

مستقلا

اولفساد الجزء الموجود مع تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرأ العزيمة في الصلوة او بدون تعيينه كقوله لا تقرأ العزيمة بعد قوله اقرأ في الصلوة فالكلام فيه
من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة اللفظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد ايضا في القسمين الاولين من الثلاثة وفي المنهي عنه لشرطه يتصور
تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الا في القسم الاخير اذا كان نفس الشرط معاملة فلا يفهم الفساد فتامل

مستقلا كقوله لا تتطهر بالمغصوب للصلوة او لا تستر به فيها ثم النسبة اما عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ ولا تستر بالمغصوب ثم النهي
متعلق بالشرط لنفسه او لجزئه كغسل اليد منكوسا او لوصفه الداخل او الخارج الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل فالكلام
فيه اولا في تعريف الوصف اللازم ثم في مثاله اما الاول فهو عبارة عن الكيفية المكتنفة لذات الشيء بحيث يكون تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص
وتبدله بشخص اخر كالجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة فخرج الجزء لكونه داخلا في الشيء لا من كيفياته وكذا الوصف المفارق لان تغيره لا يوجب تغير
الشخص وتبدله كغصبية المكان فانه لو تبدل علم رضا المالك في اثناء الصلوة برضاه لم يتبدل شخص الفاعل بذلك ولم يخرج عن التشخص بخلاف اختلاف
القراءة جهرا او خفاتا والحاصل ان السرير مثلا له اجزاء وهي الخشب ونحوه وكيفية لا ينفك عنها السرير بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن نوع السرير
بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن نوع السرير او عن شخصها فان قلت انك تقول ان الغصب وصف متحد مع الصلوة في الوجود وتقول ايضا انه
وصف خارج وبينهما تناف اذ بعد اتحاد الوجود حقيقة يلزم من انتفاء احد الوجودين انتفاء الاخر فكيف تقول ان تغير الوصف الخارج لا يوجب تغير
الشخص والذات مع انه متحد مع الذات بوجود واحد قلنا الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح حمل احدهما على الاخر لا اتحاد حقيقي كما
في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكر واما الثاني فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر والاخفات ان هذا ايضا ينقسم الى الاقسام السبعة من التعلق بالنفس
او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد ظهر تعريفها من سابقه واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوبة ويجري الاقسام
السبعة هنا ايضا فاستخرج الامثلة واما القسمان الاخيران فهما واضحان تعريفا ومثالا كقوله لا تغصب او لا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا
تنظر الى الاجنبية في الصلوة والاقسام السبعة جارية هنا ايضا ثم انه يظهر من بعض ان القسمين الاخيرين مما كونه لهما تطفلا والا فانهما خارجان عن محل النزاع
بل هما من امثلة المسئلة السابقة لكون النسبة عموما من وجه وانت خبير بانه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كما مثلنا من قوله
لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة فان النسبة فيهما عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتعريفها ما مر في العبادة من كون
النهي الطبيعة من حيث هي بان يكون القيد قيدا للنهي او المنهي او النسبة الحكمية لا المنهي عنه واما مثال ذلك فقيل انه كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع
العبد والسفيه وغيره ان البيع والنكاح عقد مركب من ايجاب وقبول لكل منهما صادر عن شخص وكل منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المركب من حيث
هو اذ الشخص لا ينهى عن فعل غيره حتى انه لو تولى طرفي العقد واحد لكان منهيا عن كل جزء بنهي على حدة واستحق عقابين فلا نهي هنا يتعلق بالمركب نعم
يمكن التمثيل بطلاق قاولى فانه منهي عن مهية الطلاق لان الطلاق بيد من اخذ بالساق وفيه انه منهي عن طلاق زوجة المولى عليه لا عن مهيته
الطلاق لانه طلاق ذو جهة ويمكن التمثيل بطلاق السفيه ان قلنا بعدم جواز طلاقه راسا كما قيل ظاهرا والاحسن التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي
فان الذمي منهي عن طبيعة الذبح اي التذكية الشرعية فلا يقال ان الذمي غير منهي عن ذبح الكلب فلا وجه لهذا مثاله المنهي عنه لوصفه اللازم كما مر
عن بعض ثم واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل ببيع الغاصب مع جهل المشتري ان قلنا بان البيع عبارة عن نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك
والا فعلى القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة وغيره اولا انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري لان نظره الى انه لو كان عالما ايضا لكان المعاملة
منهيا عنها لنفسها وقد عرفنا انها على هذا ايضا تصير منهيا عنها لجزئها بالنسبة الى كل من الموجب والقابل وثانيا ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المعتبر
بالقبول ولا يتفاوت هذا المثال بالنظر الى القولين نحو كونه منهيا عنه لجزئه فلم ردد بين القولين وعلى اي تقدير فالنهي في المثال انما تعلق بالجزء لاجل
الوصف الخارج المغصوبية الحاصلة في البيع واما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها قد يكون لاجل فقد الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم
وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد بغير الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحاد بالحديد فلو ذبح بالحاد وغير الحديد يفسد الشرط
وفسد المعاملة هكذا قال بعض مع جعل ذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وانت خبير بانه لا فرق بين المثالين اذ لو كان تغير الذابح
موجبا لتغير الشخص لكونها وصفا لازما فكذا تغير الحديد في الالة فالاحسن جعل هذا ايضا مثالا للوصف اللازم بعد جعل ذلك مثالا له واما المعاملة
المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع جهلا مثلا واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي ففيه ان هذا يحتمل امورا الاول كونه
الشخص بوصفه الذمية منهيا عن مهية الذبح وان كان الذبح بطريق المسلمين الثاني كونه منهيا عن الذبح الواقع حال الذمية وان كان الذبح
بطريق المسلمين الثالث كون المراد ان الذبح بطريق اهل الذمة منهي عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاولين يكون منهيا عنه لنفسه وعلى الاخير
منهيا عنه لوصفه اللازم ومن اين لك تعيين ان هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه واما ما قلنا سابقا من انه منهي عنه لنفسه فهو من باب
الاحتمال وامكان التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيع مال الغير والبيع مع الاجنبية مثلا وبيع العنب ليعمل
خمرا واما النهي عن بيع الخمر فهو نهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة متكتفا انه لم يعلم اعتبار ذلك الوصف قبل
النهي عن الشارع وجودا وعدما وانت خبير بان المتقيد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكالنهي عن
الغصب كقوله لا تغصب او لا تغصب في البيع واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية في البيع اذا عرفت تلك الاقسام
فاعلم ان العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على الفساد كما مر قبله نعم يمكن النزاع فيه من حيث دلالة اللفظ وكذا البواقي
من النزاع الصوري الاخيرة من السبعة عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم الفساد ظاهرا الا انه ينازع في دلالة اللفظ ايضا لكنه يعلم بطلان الطائفتين
على عدم الدلالة على الفساد ايضا فيه واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه مجهول الماخذ ولا يجري الدليل المذكور في
العبادة هنا فالاحسن ادخاله في النزاع الجهة الثامنة هل النزاع في كل اقسام النهي من الاصلي والتبعي والنفسي والتوصلي واللفظي واللبي ام

بيان المنهي عنه بجزئه

في بيان المعاملة المنهي عنها بجزئها

يختص ببعض منها والقدر المعلوم خروج النهي التبعي عن النزاع لما ذكروه من ان ثمرة النزاع في بحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا انما هي
انه لو قلنا بالاقتضاء فسد الضد ان كان عبادة والا فلا فهو يشعر مع ان القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضد قائل بالنهي التبعي عن الضد من باب المقدمة
الا من يمنع المقدمية واما التوصلي فالظاهر دخوله في النزاع كالنفسي وكذا دخول اللفظي وظني واللبي ايضا داخل لجريان الدليل العقلي المذكور في البحث فيه ايضا
وتوهم ان النزاع هنا في الدلالة اللفظية يريدون منه ان النزاع في جهة فهم العرف بمعنى انه هل يفهم من ورود النهي اللفظي ام اللبي على جهة الصحة ام لا مدفوع
انه تكلم في جميع الجهات **المقدمة السادسة** في ثمرة النزاع فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فلابد من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كان
مما ورد له جهة صحة فالاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بدلالته على الصحة
فيها ايضا ثم ان كانت مما ورد فيه له جهة صحة تعاضدا لا ان الصحة مع الدليل الاجتهادي والا فيصير مقتضى اللفظ مخالفا لاصالة الفساد وان قلنا بعدم الدلالة
على الصحة ولا على الفساد كان مقتضى اصالة الاشتغال الفساد في العبادة ومقتضى اصالة الفساد فيها وفي المعاملة ثم ان كان في المقام جهة صحة للعبادة
او المعاملة كانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايضا والا فلا **المقدمة السابعة** في تاسيس الاصل ولا ريب في ان القول بالدلالة على الفساد
مخالف للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه جهة صحة واما اصالة عدم ارادة المتكلم الفساد واصالة
عدم التفات الواضع اليه فهما وان كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين واما الدلالة على الصحة فهي ايضا خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية
ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه للمعاملة او العبادة جهة فساد كما استقر ولاصالة عدم الارادة وعدم الالتفات ان اعتبرناهما اذا تمهدت تلك
المقدمات فنقول هنا مقامات الاول في دلالة النهي على الفساد في العبادة بفهم العرف فاعلم ان المنهي عنه لنفسه من العبادة يدل فيها النهي على الفساد عقلا بل
اتفاقا ولفظا على التحقيق لفهم العرف واما المنهي عنه لجزئه من العبادة فان كان النهي لفقد الجزء فهو خارج عن النزاع والعبادة فاسدة اتفاقا لا
للنهي بل لفقد الجزء وان كان لفساد الجزء الموجود والنهي تعلق بالعبادة بطريق التقييد نحو لا تصل مع قراءة العزيمة فالكلام فيه اما من جهة العقل
فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلوة مع قراءة العزيمة لان كلي القراءة الذي هو جزء الصلوة مامور به من حيث هو والمكلف بسوء اختياره اوجده في ضمن
الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما يق من انه بعد ايجاد القراءة في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المامور به الكلي الموجود في
ضمن الفرد المباح فلا يصح هذه الصلوة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو مما ياباه القائل بجواز الاجتماع ايضا او الكلي اللابشرط فلا معنى له اذ الامر بالكلي
من حيث هو فرع حسن الكلي من حيث هو والكلي له فردان محبوب ومبغوض فانتزاع الكلي منهما فلا يمكن ان يكون محبوبا صرفا فهو ترجيح بلا مرجح واما
ان يكون انتزاع الشخص بطريق المحبوبية الصرفة فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو محبوبا فلا يكون من حيث هو مامورا به بل المامور به هو
الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون في ضمن الفرد المبغوض صحيحا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفردين ومبغوضية الفرد
انما هو من حيث الخصوصية لا من حيث هو كلي فالاجتماع عقلا جائز واما الكلام في فهم العرف والحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده ركب المعجون
الفلاني وقال ان من اجزائه الجوهر الفلاني ثم قال لا تركب المعجون من الجوهر الصغير لم يكن ممتثلا وان كان لفساد الجزء الموجود لكن النهي تعلق بالجزء
مستقلا مع تعيين المحل اي العبادة كقوله لا تقرء العزيمة في الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم التقييد
اي يفهم ان هذا الفرد والكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا ويفهم ايضا ان عدم العزيمة شرط في صحة الصلوة فيحكم بالفساد من هاتين الجهتين وهاتان
الجهتان موجودتان في صورة النهي بطريق التقييد ايضا واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهي بالجزء مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرء
العزيمة بعد قوله اقرء في الصلوة فالنسبة عموم من وجه ونقول هنا انه لا شك في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد واما الاشكال
في وجود الجهة الثانية اعني الاشتراط والحق ان العرف ايضا يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يابى العقل عن الاجتماع واما المنهي عنه لشرطه فيتصور فيه
الصور الاربعة المذكورة في الجزء من فقد الشرط ووجوده فاسدا بطريق تعلق النهي بطريق التقييد والاستقلال مع تعيين المحل او بدون تعيينه
كالصلوة بلا طهارة وكقوله لا تصل مع الساتر الغصبي وقوله لا تستتر بالمغصوب اما القسم الاول فهو فاسد اتفاقا لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة خارج
عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه بل في جميع اقسام الشرط ما على الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف فالحق
انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة ام معاملة ويفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايضا كذلك بجميعه الا ان بعضهم ظاهرا انكر الدلالة على
الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحل معاملة ولكن فهم العرف يفهمه واما القسم الرابع ففي العبادة من الشرائط كقوله صل ولا
تطهر بالمغصوب يفهم عرفا تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوبا فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلوة واما في المعاملة من الشرط
كقوله الستر شرط الصلوة ثم قال لا تستتر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورة وجوده فاسدا فالكلام
فيه من جهة العقل ما مر ومن جهة اللفظ فالعرف على الظاهر يفهم التقييد في جميع الصور كما لو قال خط ثوبي هذا ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا
تصل جهرا او لا تجهر في الصلوة او لا تجهر بصوتك ففي الكل يفهم الفساد حتى في الاخير كما لو قال خط ثوبي ثم قال لا تخطه بالرومية من دون تعيين المحل
واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عن شيء مفارق متحد معه في الوجود او غير متحد فان كان النهي فيهما بطريق التقييد والاستقلال مع تعيين المحل
فهم الفساد كما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة ولا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة او لا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق
الاستقلال من دون ذكر المحل كقوله لا تغصب او لا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبي لا تكن في المكان الفلاني فقد يرجح ان النهي هل هو
بكل اقسامه من الاصلي والتبعي والنفسي والغيري واللفظي واللبي يدل على الفساد فيما ذكرنا من العبادات ام يختص ببعض والحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد ولو

قال

والمنهي عنه لوصفه الداخل كالمنهي عنه لجزئه اقساما واحكاما عقلا ولفظا وفي المنهي عنه لوصفه الخارج وما بعده من القسمين لا فساد عقلا مطلقا ولا لفظا الا اذا كان
بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل ثم ان النهي التبعي والتوصلي لا يدل الا على الفساد عرفا كالاصلي النهي على الفساد في المعاملات مطلقا بحكم العرف الا اذا كان المقتضي
لصحة المعاملة منحصرا فيما يكون مضادا للنهي فيفسد لا للنهي بل لارتفاع المقتضي نعم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد لتعلق
النهي لدليل خارج وهو الاستقراء وصحيحة زرارة وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه ثم لو شك في كون المامور به عبادة ام معاملة ففي الحاق المشكوك باحدهما وجهان

قال فهو رابعة قوله صل بعد زوال الشمس مخيرا في التاخير الى الغروب لم يفهم منه فساد الصلوة الادائية في اول الوقت من عليه قضاء مع ان النهي
النهي موجود لان ترك الصلوة الادائية مقدمة لفعل القضاء على المختار خلافا لسلطان العلماء حيث انكر المقدمية من الطرفين على ان ظاهر العلماء
ايضا عدم دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا انه على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي
التبعي المقدمي عند غير السلطان ومن يتبعه وايضا لا شك في عدم دلالة النهي التوصلي على الفساد لفهم العرف فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان الداعي
على النهي عن هذا الفرد ليس الا عدم وجود الغصب في الخارج وان ترك هذا الفرد من الصلوة من مستلزمات ترك الغصب وان النهي عن هذه الصلوة لا لمبغوضية الصلوة
نفسها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل الى شيء اخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شككنا في انه
للتوصل ام نفسي وكذا في باقي الاقسام فالنهي يدل على الفساد ثم ان الحق فيما اخترنا من دلالة النهي على الفساد دلالته على الفساد المنتهي الى الاشتراط لا الفساد
الاني لفهم العرف وان كان ظاهر الفقهاء الفساد الاني لكنه بعيد فلو قال لعبده اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم البقر ثم اشتراه سهوا لم يكن ممتثلا **المقام الثاني**
الحق عدم دلالة النهي لفظا على الفساد في المعاملات نفسيا ام غيره تعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها لفهم العرف فلو قال الطلاق
يوجب الفراق والعدة ثم قال للسفيه لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق ولا صحته وكذا قال ان البيع عند معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل
والانتقال ثم قال لا تبع بالفلان او لا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد وسر ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر
ولا منافاة بين الصحة بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال السقمونيا مسهل للصفراء ثم قال لا تشربه لم يفهم منه عدم التاثير اذا شربه لو كان مقتضى صحة المعاملة
ما يناقض النهي ويضاده كقوله احل الله البيع لفهم الفساد لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول المناقضة بين النهي والمقتضي فيفهم ان المراد حلية ما عدا مورد
النهي لكن المقتضي غالبا ليس منحصرا فيما يضاد النهي بل المقتضي غالبا يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر واما قوله البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فلا يقتضي الصحة وضعا لوروده مورد حكم اخر فلا وجه لتمثيل بعض المقتضي الوضعي به بل في المثال الاول ايضا كلام وسيجيء والحاصل
ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفا على الفساد في المعاملات **فان قلت** لو قيل ان نكاح الامة حرام فهم الفساد **قلنا** فهم الفساد هنا للقرينة
وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضاعية **فان قلت** هذا يتمسك بالغلبة في كل النواهي الشرعية فيقال ان المتشرعين فهموا من النواهي الفساد
للغلبة **قلنا** الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرعية موجودة **المقام الثالث** بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث
اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر والربا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد مالا بغير اذن مولاه مثلا
ثم الاصلية اما تبعية كالامر بصلوة الجمعة ويقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء المفوت للجمعة ولو نهى عن بيع وقت النداء لفظا ايضا كما
عقلا لكان ذلك النهي الصادر من الشرع صريحا لاجل التوصل الى الجمعة فهما توصليا واما ليس تبعية ولا توصلية فما جعل الحرمات الاصلية الغير
التبعية والتوصلية قسما والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسما اخر والمحرمات العرضية قسما ثالثا
فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة والروايات الاتية ايضا تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضا الاصل فيها الصحة ولا يدل عليها الروايات
لا صحة ولا فسادا واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فالاصل فيها عندنا الفساد عند الشك في الصحة والفساد بعد النهي بمعنى ان الاصل انما كان هو
الفساد ثم ورد عليه جهة الصحة عموما كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد عموما الا ما خرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء
فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني** صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن
سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا
تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ولابد من حمل الرواية على خلاف ظاهرها لان ظاهرها انه لم
يعص الله راسا مع ان عصيان السيد عصيان الله تع فالمراد على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة وعصى الله تبعا لان النكاح بالاصالة ما
من الشارع المقدس صحيح فمقتضى مفهوم التعليل انه ان عصى الله بالاصالة فسدت المعاملة للعلة المنصوصة فهو بمفهومه دل على فساد المحرمات الاصلية من
المعاملات وبمنطوقه دل على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية فلا ينصرف اليها العصيان
فلا يدخل نحوها في الرواية ويبقى تحت الاصل وقيل في توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع بمعنى انه لما كان
في مثل هذا العقد اذن من الله تع من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر بالجملة وليس العقد
خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا والفرق بين هذا وما قلناه انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية و
التوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحا لوجود مقتضى الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة
ما ليس له جهة صحة كالقمار وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص الله انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي من الشارع بل خالف الحكم التكليفي للسيد
وفيه اولا ان هذا الحمل لصحيح قوله لم يعص على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخطاب بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي
لا التكليفي الاصلي وهو اولى من المجاز وثانيا انه مستلزم للتفكيك اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي ومن الاول الوضعي وثالثا ان
ما ذكرناه اقرب فاما اقرب الى المجاز بقي الكلام في امرين الاول انه ما الدليل على حجية الاستقراء وخبر الواحد في المسئلة الاصولية **والجواب** ان
المسئلة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة **الثاني** ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة
بين مفهوم التعليل وذلك المقتضي كساير المقتضيات عموم من وجه اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع

اصل في العام والخاص

اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي وعلى كل ما يكون المتميز بينه وبين الشيء عموماً من وجه بحسب المورد لا الصدق او العموم يطلق على ...
الاحتمالي وعلى الشمولي على الاستغراق المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف والاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او ...
اجزاء جزئياته وهو مشترك معنوي بين هذه الاقسام لا اشتراك لفظي ... الوضع والتبادر وصحة التقسيم ... عن خصوص المجموعي والافرادي ... المشترك مطلق الدال على الاستغراق ...
وهل هو حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال عليه بالوضع او بغيره او في الدال على الاستغراق بالمقام ...

[illegible]

في العام والخاص

على القول المشهور اي الاستغراق الافرادي ويخرج باقي العمومات والرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا للاجزاء ولا للجزئيات
والخامس لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال على القول بانه للاستغراق الجمعي لانه استغراق للجزئيات والسادس لا يشمل الرجال اذا كان عمومه
مجموعياً فتعين الاخير اي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس ويخرج بالموضوع المهمل والدالة
على الاستغراق المثنى والمجموع واسماء العدد فانها وان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من وضعها ليس الدلالة على جهة الاحاطة والشمول فان رجال
عبارة عن ثلثة رجل مثلاً لا عن كل ثلثة والرجلان اثنان من الرجال لا كل الاثنين وهكذا ويدخل بقولنا اجزائه العام المجموعي وبقولنا جزئياته
هو كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افرادياً اذا عرفت ذلك علمت ان تعريف العلم
بانه اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد ...

[illegible]

اصل في ان للعام صيغة تخصه

الاصح ان للعام صيغة تخصه بحيث لو استعملت في غيره كان مجازا لوجوه كثيرة اقواها التبادر ويعضده او يؤيده قصة ابن الزبعرى وليس المنكر ما يعم البر تدبر

في ان للعام صيغة تخصه

في ان للعام صيغة تخصه

لكن الاجز خلافه والحق ان المتبادر من لفظ الرجال هو لفظ الاول اي ... [illegible]

[illegible]

في امكان اثبات اللغات بالدليل العقلي

الفوايد

التفريع

اصل في الجمع المحلى باللام

الجمع المحلى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق لفظا ام معنى ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر منه في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال على درهم فتامل وفي النفي الافرادي ثم الدال هو الهيئة التركيبية لا انه ذو دلالتين والجمع المضاف كالمحلى في الاطلاقات والمقامات تدبر

دور وظهر مما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلي هو لا انه ... [illegible]

[illegible]

في الجمع المحلى باللام

في الجمع المحلى باللام

اصل في المفرد المحلى باللام المفرد المحلى يطلق على الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والذهني اعلم ان المادة المجردة عن اللواحق موضوعة على الاصح لا مهملة كما يظهر من بعض وذلك للاصل فتم وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق دلالتان ومدلولان والموضوع له المادة هو الماهية اللابشرط لظهور الوفاق من القائلين بوضعها او للتبادر واما اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس ففاسد بجميع تقاديره المقصورة فتدبر

فاعلم انه يتصور فيها نزاعان احدهما ان المادة مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة ام مهملة يظهر من بعض الاول لان الغرض من الوضع التفهيم والتفهم والمادة مع قطع النظر لا تستقل ولا تستعمل فيكون وضعها عبثا **وفيه اولا** ان الاستعمال موجود في الاسماء المعدودة فان من اراد تعداد الاجناس قال فرس بقر غنم والظاهر جواز ذلك ووقوعه كما سمعته من بعض الفحول **وثانيا** ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللواحق لا الاستعمال بكل نحو فالمادة لعلها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد الدال والمدلول بان يراد من المادة الماهية من حيث هي ومن اللواحق شيء اخر فلا مانع عقلا من وضع المادة للماهية واشتراط صحة استعمالها بكونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى فيحتمل الوضع والعدم والحق الوضع لان المتبادر من المادة المجردة المسموعة من وراء الجدار هو الماهية لا بشرط او بشرط الوحدة على الخلاف الاتي ولانها لو لم تكن موضوعة لزم ارتكاب خلاف الاصل فانا نفرض مثلا مادة من المواد ويكون تلك المواد باعتبار ادخال اللام عليها والحاق التنوين بها والاضافة بها الفاظا خمسة من المواد المراد عنها فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق الثلاثة وتجريدها عنها اربعمائة لفظ فعلى ما نقوله تكون المواد موضوعة بالوضع الشخصي فيحصل مائة وضع شخصي وبعد ذلك يحتاج الواضع في وضع الباقي الى ثلثة اوضاع نوعية **فنقول** ان تلك المواد لو دخلها اللام فهي للاشارة الى تلك الماهية ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر من تلك الطبيعة الموضوعة لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فههنا مائة وضع شخصي وثلثة اوضاع نوعية ويكون الالفاظ اربعمائة كلها موضوعة وعلى ما يقوله الخصم مائة منها مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلثمائة منها موضوعة بالاوضاع الشخصية اذ لا يمكن الوضع النوعي بعد كون المواد المجردة مهملات فيكثر الاوضاع على مذهبه وهو خلاف الاصل فتم مضافا الى ان المتبادر من المادة في ضمن اللواحق دلالتان ومدلولان ولو لم يكن للمادة من حيث هي وضع لم يتبادر ذلك وثانيهما ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي للماهية لا بشرط ام للفرد المنتشر الحق الاول لظهور الوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك بقي الكلام في قول من اخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس **فاعلم** ان اخذ الوحدة في تعريفه اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى ان اخذ الوحدة لعله لاجل ان المادة المجردة ليست موضوعة فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى ان اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على الماهية بقيد الوحدة ويحتمل ان لا يرجع الى شيء من النزاعين بمعنى انه يسلم وضع المادة المجردة للماهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على الماهية بشرط الوحدة وعلى التقادير باخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى ان عدم وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة ولا يلازم ذلك لان ما نقول في مثل الرجل خير من المراة وجاءني رجل لا امراة واسد علي وفي الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم كونه مطلقا واما على الثاني فلما مر من ان القائلين بعدم الاهمال متفقون على انها موضوعة للماهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا فلا معنى لتسليم الوضع والقول بان الموضوع له الماهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك كما مر واما على الثالث فلانه بعد تسليم الخصم وضع المادة للماهية لا بشرط نقول له ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب ان يكون مما يسمى بذلك اللفظ الدال على الماهية لا بشرط لتطابق الاسم المسمى واطلاقه وارادة الدال على الوحدة ح ان كان بوضع جديد فهو خلاف الاصل وان كان من باب المجاز فكذلك وان كان باصطلاح منهم خارجا عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للماهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة **المقام الثاني** اعلم ان المفرد المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك اكرم الرجل مشيرا الى خاص وقد يطلق على العهد الذهني وهو في المعنى كالنكرة كقولك امر على اللئيم يسبني وادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض ففاسد ولعله زعم ان المراد بالسوق واللحم لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمطلوب هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد المعين لعدم معهوديته فتعين ارادة الفرد الغير المعين وهو العهد الذهني **وفيه** ان القول بعدم تعلق الاحكام بالطبائع فاسد مع ان المتبادر هنا الماهية اذ ليس المعنى اشتر لحما وادخل سوقا وتوهم عدم امكان الدخول على الماهية فاسد اذ بعد امكان الدخول على الفرد يمكن الدخول في الماهية كسائر الماهيات والافراد وقد يطلق على الاستغراق كاهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر اذا ظهر ذلك فهل هو مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنى ام حقيقة في بعض ومجاز في البواقي ونحن نقول **اما الجنس** فالحق انه حقيقة فيه للتبادر ولان المادة موضوعة للماهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي ان يكون معنى المركب الاشارة الى الجنس وارادة معنى اخر فرع وضع جديد منفي بالاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التنافي في قولك اكرم الرجل مع الاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين والمدخول استعمل ايضا في معناه الحقيقي بطريق الحمل المتعارف بالنسبة الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون افادة العهد الخارجي مقتضى وضعه الافرادي ح على افادته اياه حقيقة فرع الوضع الجديد المنفي بالاصل وهل هو مشترك بين هذين لفظا ام معنى الحق الاخير للاصل والغلبة والعهد المشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ليس حقيقة فيه للتبادر عرفا بالنسبة الى المادة ولانه ان كان حقيقة فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فيبعد عدم تبادره وتبادر الجنس ولعدم اطلاق الالف بهم واما ان يكون مشتركا لفظيا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا بان يكون المادة هنا ايضا مستعملة في الطبيعة والفرد مفهوما من الخارج وابطال مجاز الحكم معتقدين **الاولى** ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق الحكم بالشخص المعين المشار اليه باللام ولا دخل لوصف الرجولية مثلا في تعلق الحكم بهذا الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيان انه فرد الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى معين اكرام هذا الشخص الخاص المعين الذي اتفق كونه رجلا فلو قال بدل هذا القول اكرم هذا لتحقق المقصود من الامر وانما يذكر الطبيعة اصلا ولا كون هذا فردا من الطبيعة فلا

ثم الحق ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس للتبادر ولانه مقتضى الوضع الافرادي في جزئي المركب الوضع الجديد منفي بالاصل وفي العهد الخارجي ايضا لا في الاستغراق للتبادر عدم اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه نفاه تبادر الغير او مشتركا لفظيا بينه وبين الجنس نفاه الاصل او معنويا نفاه الحصر العقلي وبيانه موكول الى المطولة ولا في العهد الذهني للتنافر ونحو الحصر المتقدم واما التمسك في اثبات عمومه في بعض الموارد بدليل الحكمة فوجه جدا نعم فهم العرف العموم لا حاجة اليه ومع عدمه لا ينفع مضافا الى ما في تقريره من وهل هو ذو دلالتين ومدلولين او ذو دلالتين ومدلولين وجهان تدبر

والعهد الذهني فان المقصود فيه ليس اكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصة بحيث يحتاج في حصول التكليف وبيان المراد الى بيان الامرين معا الى الفرد الغير المعين والطبيعة ولا يكفي احدهما في افهام المقصود **الثالثة** ان النزاع هنا مع الخصم القائل بالاشتراك المعنوي صغروي بمعنى ان النزاع في ان المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة باتفاقنا ونهما مع الفرد حتى يكون مجازا لكن نحن ندعي الاخير والخصم الاول اذا ظهر ذلك **نقول** ان الفرد الغير المعين اللازم فهمه بحكم المقدمة الاولى اما مستفاد من اللام او من المدخول او من خارج كحكم العقل مثلا بعد ملاحظة المرور او الدخول او الشراء بان المراد الفرد الغير المعين فان كان مستفادا من المدخول كان الطبيعة ايضا مستفادة منه فهو المطلوب فيكون مجازا بحكم المقدمة الثانية وان كان مستفادا من اللام فبعد تعذر ان فردا ما معنى اسمي كيف يستفاد من الحرف مع ان المتبادر من اكرم الرجل في العهد الذهني اكرم الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما لا اكرام فرد ما من الرجل ولو كان الفرد مستفادا من اللام لتبادر القسم الاخير وان كان مستفادا من الخارج كحكم العقل بان الطبيعة غير مطلوبة مثلا وكذا كل الافراد لعدم الامكان وكذا الفرد المعين بالفرض فتعين ارادة فرد ما فيه مثلا ان الفرد ان كان مما ذكر كالمرور على ما مثل على اقسام فتم يكون كذا فهم عليه القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان يكون المرور مثلا مستعملا في فرد ما فهو لا يكون المعنى التام حاصلا من القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد هو ذلك الشيء كان العقل يدل هنا بملاحظة المرور على ان المراد فرد ما مع استعمال المرور في نفس معناه لا في فرد ما وعلى الاخير انما لا يحتاج ذلك المعنى لقيام مثل تلك القرينة عليه محتاجا الى التعبير عنه بلفظ في انظار العرف كما في قولك جاءني انسان فان المراد من الانسان معناه الحقيقي والقرينة على ارادة فرد منه ولا يحتاج فيه عرفا الى حمل الانسان على ارادة فرد ما وانما يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف ولا يكتفى بالعقل وما نحن فيه ليس من القسم الاول ولا من الثاني بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل يفهمون ان المراد من لفظ ذلك كاشفا عن انه يحتاج عندهم الى المعبر فانه من القسم الثالث ولا ريب في انه لا معبر ههنا سوى المدخول فتعين ارادة فرد ما منه فصار مجازا انه لو كان فردا ما مستفادا من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ في الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستدل على المجاز فيه هنا بان الحقيقة في العهد الخارجي انما هو لاجل استعمال المدخول في الطبيعة وحمله على الفرد المعين النسبة التقييدية بالحمل المتعارف وهذا لا يتصور في العهد الذهني اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجود في ضمن فرد ما لان فردا ما لا وجود له في الخارج فلا وجود للطبيعة في ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارف اذ مقتضاه الاتحاد في الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما الا اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه اولا** منع عدم وجودها في ضمن فرد ما او فردها موجود في ضمن الفرد الخارجي فالكلي موجود في ضمن فرد ما الموجود في ضمن الفرد المعين **وثانيا** انه يرد عليه ان هذا مستلزم لمجازية الرقبة في قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة غير موجودة في ضمن فرد ما وان لا يحصل الا ارادة فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجيء في بحث المطلق والمقيد انه يعدم صيرورة المطلق بمثل هذا القيد مجازا **والحاصل** ان العرف يفهم كل سواء قلنا بوجودها في ضمن فرد ما ام لا وفهم العرف لا يلازم الصحة عقلا كما ترى المنوع عرفا في العهد الذهني ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما وانا في غنى العقل وذلك يستلزم الحقيقة في نحو اعتق رقبة مؤمنة والمجازية في اكرم الرجل اذ الفرد فيه ايضا مستفاد من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة في معناها الكلي والفرد المراد من المؤمنة ومن التركيب يفهم التقييد واما الاستغراق فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتنافر عرفا ولعدم اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه فيدفعه تبادر غيره عند فقد القرينة او مشتركا لفظيا فيدفعه الاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيدفعه ان الطبيعة مستفادة من المدخول والاستغراق اما مستفاد منه ايضا فيصير مجازا وهو المطلوب او من اللام **وفيه** ان الاستغراق معنى اسمي كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز او الافراد الاخر في العهد الذهني لعدم تقدم الفرد على الطبيعة لا يجري هنا الا ان مقتضى فهم العرف في الاستغراق كذلك او من الخارج **وفيه** انه اما ان يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملا فيه تلك القرينة كان يكون الاستثناء الذي هو قرينة العموم في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا مستعملا في ارادة كل الافراد كما ان القرينة في الاوامر الشرعية على ارادة الفور وهي قوله تعالى سارعوا مستعمل في الفور بزعم من يقول بان الامر للفور لذلك الاية واما ليس القرينة مستعملة في ارادة كل الافراد كما ان القرينة على الفور التي هي لزوم الاغراء بالجهل او التكليف بما لا يطاق لولاه لم يستعمل في ارادة الفور وعلى الاخير انما لا يحتاج في نظر العرف الى المعبر لفظا بل يكتفي بتلك القرينة ام يحتاج اليه وما نحن فيه اي اطلاق المفرد المحلى على الاستغراق مما يحتاج الى المعبر اللفظي ليس سوى القرينة فهو اما اللام المستعمل في الاستغراق مجازا او اما المدخول وعلى التقديرين يكون المعرف باللام مجازا ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا في الاستغراق لتقدم فهم على فهم الطبيعة عرفا بعكس العهد الذهني فالمجاز هنا اللام وفي العهد الذهني المدخول كما في الكرات ثم ان صاحب المعالم قال بان ان نقول بوضع المفرد المحلى للعموم لكن يستفاد منه العموم في بعض الموارد بدليل الحكمة كما في احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وحاصل ما ذكره ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو باطل لبطلان تعلق الاحكام بالطبائع او على فرد معين عند المتكلم والمخاطب فخلاف الواقع والفرض واما على الفرد المعين عند المتكلم فقط فاغراء بالجهل واما على فرد غير معين عنده فهو مناف للحكمة لان المقام مقام البيان واما على الاستغراق فهو المطلوب وفيه اولا منع عدم تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ المقام قد يقتضي الاجمال وربما يتوهم المخاطب السلب الكلي كان يتوهم انه لا يبيع يكون حلالا فيدفع وهمه بان بعضا من البيع حلال ولعل تلك الخطابات من هذا الباب لا ان يقع هذا خلاف الغالب فيلحق المشكوك بالغالب وهو ارادة البيان وثالثا منع بطلان احتمال الرابع اذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافي البيان كما لو قال ابتغ لك واحدا من تلك الافراد فبالنسبة الى الزائد يحكم بالنفي وبالنسبة الى الواحد بالتخيير الا ان يقال ان فردا ما كلي لا يتعلق به الحكم عند صاحب المعالم وربما سلمنا كل ذلك لكن نقول ان العرف في هذا الخطاب

اما يفهم العموم فلا حاجة الى التمسك بدليل العقل وان لم يفهم فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخفية التي لا يدركها المخاطب فان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه مع عدم القرينة المفهمة قبيح الا ان يقول العرف يفهم العموم وهذا الدليل العقلي يبين سر فهم العرف **وفيه** ان السر في فهمهم العموم ليس ذلك بل السر انهم يفهمون في تلك الموارد تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي وهي سارية في الافراد فيفهمون سريان الحكم بالالتزام **المقام الثالث** بعد ما عرفت وضع المفرد المحلى للجنس والعهد الخارجي فهل الموضوع لافادة هذا المعنى هو المركب بان يكون ذو دلالة ومدلول ويكون كل من اللام والمدخول جزء الدال فهما دالان ومدلولان وعلى الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول وهل الدال على الزيادة وهو اللام مستقلة حال دخولها على المعرف ام الدال على الزيادة الهيئة التركيبية اي اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل بطلان الاحتمال الاول كما مر فيه واما بين الاحتمالين الاخيرين فلا اصل ولكن مقتضى التبادر الاخير فيه ثم بعد ما علمت دلالة اللام على شيء فقد علمت انه مطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس كما في تعريف الجنس او الى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له انه مطلق الاشارة عدم وجود التناقض في الجنس والعهد الخارجي لا في المادة ولا في الاداة والدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها سواء كان المشار اليه نفس الجنس او فرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افرادها ومرة الاشارة الى الفرد ووضع اللام للاشارة الى افرادها **وجوه** الاول عدم تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر جهة مطلق الاشارة في اللام بمعنى انه اذا استعملت اللام في الاشارة الى الجنس فهم العرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة لا من حيث انه اشارة الى الجنس او الفرد فان في كل ما هو موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من الكلي الملاحظ ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو الكلي الملاحظ فلو كان مدخلا للخصوصيات الاخر التي لا دخل لها بكون الخصوصية فردا للكلي الملاحظ كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني او الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة حتى تكون حقيقة ام لا فتكون مجازا والحق فيه ان اللام فيهما يحتمل ان لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لمجرد التزيين ويحتمل ان يكون لها فائدة وهي الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لافادة فرد ما او كل الافراد من اللام ويحتمل ان يكون اللام لافادة ان ههنا لفظا قد استعمل في فرد ما او كل الافراد وهو المدخول فتكون اللام كالعلامة كدلالة المبتدأ على الفرعية ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبعد عدم افادتها شيئا بفهم العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللفظ عند استعماله في المعنيين بل لو عبر عنهما في الفارسية بطريق الاشارة كان مستهجنا وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتعين الرابع فلا نفي في الحقيقة ليست في المعنيين مستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل لمجرد علامة ولكن المدخول فيهما مجاز **ضابطة** المفرد المضاف يستعمل ايضا في المعاني الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيه ومجاز فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني احيانا فكذلك هنا والدليل الدليل وكذا سائر الاحكام الا انه هنا قول بالعموم مطلقا وقول بمجازيته فيه مطلقا وقول بالاول ان كان المضاف مصدرا وبالثاني ان كان غيره والحق ما عرفت من انه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والعجب من بعض حيث قال بافادة المفرد المضاف العموم لاطراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى انه يستهجن ان يقال انظر الى اكل زيد الا الاكل الفلاني او الى ضرب زيد الا الضرب الفلاني او الى ضربه الا الضرب الفلانية بخلاف العموم اذ لا يستهجن الاستثناء فيها ابدا **ضابطة** المفرد المنون قد يطلق على العموم كقوله احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا هذا على مذاق القوم وعندنا ليس اللفظ مستعملا في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم بالالتزام من تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي المستلزم للسريان في الافراد كالمفرد المعرف وقد يستفاد العموم من خصوص المقام بمعنى انه لاجل المقام يفهم من النكرة ارادة الجنس ويفهم العموم التزاما لا للسريان كما انهم يقولون في بعض الموارد ارسلت اليك من البلد الفلاني رمانا حامضا اي كلما ارسلت اليك من الرمان من ذلك البلد كان حامضا وقد يطلق على الفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم تقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق المقيد بالمنفصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد يطلق على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحو جاءني رجل لا امرأة على مذاق القوم ولا ريب انه مجاز في الاولين للاتفاق ولتبادر غيرهما واما في الاخيرين فيكون حقيقة فيهما اشتراكا لفظيا ام معنويا او حقيقة ومجازا وجوه لكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي موضع وجد فيه التنوين في المعارف فنحو زيد واسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تمامية الاسم وهو حاصل بالوجدان في زيد ورجل ولا ريب ان وجوده في تلك المواضع انما هو بوضع الواضع فهو معنى له بل هو علامة لجريان الاعراب بتمامية الاسم سواء المعارف والنكرات واسماء الاجناس النكرات لما ذكر من الوجدان وعدم التنافر في نحو زيد رجل ولو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لما فهم نحو رجل ولو كان بالعكس لما فهم نحو زيد وللاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراط تجرده عن الدلالة على شيء آخر وما ترى من عدم تنوين رجل تنوين التنكير وعدهم اياه قسيما للتمكن فمرادهم من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن لانه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان المتبادر من رجل اذا خلي عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل واريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكما انه موضوع للتمكن المطلق فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه وعلى الفرد المنتشر ايضا اي هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اي الهيئة التركيبية لا بحيث يكون ذا دلالة ومدلول بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب رجل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل جهة اتصاف احدهما بالآخر فيكون هنا دوال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الاضافة الاخيرة وعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادة حقيقة لاستعمالها في

في المفرد المضاف

في المفرد المنكر

معناها

واما عدم تنوين التمكن مقابلا للتنكير فمرادهم التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن ثم المتبادر من مثل رجل الفرد المنتشر وفي كون الدال عليه هو التنوين او المنون اي الهيئة فيكون هنا دوال هي المادة والتنوين والهيئة ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر وجهان اوجههما الاخير للتبادر ولو استعمل في الجنس فلا مجاز بل الهيئة حينئذ خلت عن الاستعمال **اصل** في الجمع المنكر الجمع المنون يستعمل في الاستغراق ثم في جمع معين وغير معين وفي جنس الجمع وهو مجاز في الاستغراق والجمع المعين اتفاقا وفي كونه حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا او معنى ام في احدهما خاصة احتمالات والحق انه حقيقة في الجمع المنكر بنحو ما مر في المفرد المنون مختارا ودليلا **اصل** في اقل الجمع اقل ما يطلق عليه الجمع هل هو ثلثة ام اثنان ام غير ذلك اقوال والنحاة جعلوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام مصداق الجمع لا لفظه ولا الجمع بمعنى الجماعة والحق الاول للتبادر وصحة السلب والتكذيب وذم العقلاء والاصل وتنصيص العلماء باه العرف للتبادر وعدم صحة السلب تتابع

معناها وكذا التنوين فان المراد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة واما الهيئة التركيبية فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره فلا تكون حقيقة ولا مجازا فلا مجاز في قولك اسد علي وفي الحروب نعامة ومعناه هو معنى المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير لوجود التمكن فيهما **ضابطة** الجمع المنكر كالمفرد المنون يستعمل في الاستغراق نحو احل الله بيوعا فان المراد به كل البيوع على زعم القوم لكنا نقول ان المراد به ايضا الجنس ويفهم العموم بالسريان كما مر في المفرد المنون وفي جمع واحد معين وفي جمع غير معين وفي جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نساء وقول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء ثم الكل متفقون على مجازيته في الاستغراق حتى ان الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول به من باب الحكمة وكذا الجبائي يحمله على الجميع لانه مشترك لفظي بين مراتب الجمع على زعمه وهو يحمل على كل معانيه عند فقد القرينة على تعيين البعض لا انه حقيقة في الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازيته في الجمع المعين ان اريد به الخصوص بل لو استعمل واريد به جمع معين لكان ذلك تقييد المطلق فان كان بقيد متصل فهو حقيقة وان كان من غيره فان كان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز وانما الاشكال في كونه حقيقة في اي من المعنيين الاخيرين والحق ان المادة موضوعة لجنس الجمع كما ان مادة المفرد موضوعة لجنس الفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة التركيبية تفيد عند الاطلاق الوحدة المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ واريد به جنس الجمع لم يكن مستعملا في معناه الحقيقي ويكون ايضا حقيقة بمعنى انه لم تستعمل الهيئة حتى تكون مجازا او حقيقة بالتفصيل الذي مر والمختار والدليل الدليل **ضابطة** اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل غير ذلك والنحاة فرقوا فقالوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو في مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في الجمع بمعنى الضم كما هو معناه لغة فانه حقيقة في الاثنين ايضا ولا في الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة في اكثر من اثنين بلا مين والحق في محل الكلام القول الاول للتبادر وصحة السلب فلو اكرم رجلين صح ان يقال ما اكرم رجالا ولصحة تكذيب من قال في الدار رجال بان فيها رجلين لا رجال ولذم العقلاء لو اكرم رجلين بعد قول المولى اكرم رجالا وللاصل فيما اذا ان رجالا قد اطلق واريد منه الثلثة اي خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اي خصوص الاثنين والقدر المشترك بين الخصوصيتين لا الاثنين لا بشرط واستعمال مصداق الجمع في العدد المشترك اما معلوم العدم او مشكوك الحال فينفى بالاصل ومعلوم الاستعمال فيه لا بعد معتد به وعلى التقادير الثلث لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما مر في محله ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين ايضا لاصالة عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا ولا ريب في الحقيقة في الثلثة وما فوقها فتعين ان يكون الآخر مجازا ولا قائل بكونه حقيقة في خصوص الاثنين مجازا في الثلثة **واحتجوا** للقول الثاني بالآية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد في ضمير كم لا في انا ولا في مستمعون لانهما من باب التعظيم استعملا في المفرد **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع وكم ليس بجمع فتدبر مع ان المراد موسى وهرون مع فرعون مع ان الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة والمجاز مع ان الاصل في الاستعمال وان كان حقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية واردة عليه وبالآية الكريمة فان كان له اخوة والمراد ما فوق الاخ الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه اولا** ان الآية مستعملة في الثلثة فصاعدا والالحاق الحق الاثنين حكما **فان قلت** ان كان حقيقة فيما فوق الواحد لكان اطلاقه هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد في الآية منطوقا ومفهوما واما ان اريد الثلثة فصاعدا فمفهوم الآية الشريفة نفي الحجب في غيرهم فلا بد من تقييد المفهوم بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعا لما ذكرت ولا يثبت بذلك الوضع فلعله في الواقع موضوع للثلثة فصاعدا والامر دائر بين التجوز والتقييد فهو مقدم على المجاز **وثانيا** والتقييد ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد استعمل في الخصوصيتين كما مر ولا ريب ان له معنى حقيقيا ومعنى مجازيا ومن المقرر في محله ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على معناه الحقيقي وهو هنا غير معلوم بخصوصه لكنه على التقادير يكون القدر المشترك المذكور يقيني الارادة فلاجل الحمل على معناه الحقيقي لا بد من الحمل هنا على القدر المشترك في الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على المعنى الحقيقي في الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في فردين بينهما قدر مشترك كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك فلفظ الجمع اي مصداقه موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الغلبة فقد ظهر مما ذكرنا آنفا واما عن اصالة الحقيقة فهو ان العمل بهذا الاصل ان كان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوصف فالوصف غير حاصل بل هو فيما كان الموضوع له مميزا عن غيره وان كان من باب اصالة عدم القرينة اللازمة للمجاز فالقرينة هنا موجودة لا محيص سواء قلنا بالقدر المشترك او المجاز لكن على الاخير يكون القرينة صارفة وعلى الاول معينة للفرد واما الكلام مع النحاة فبحيث يظهر من ثمرته ايضا فهو انه ورد في الحديث نزح دلاء يسيرة للعذرة اليابسة **واختلفوا** في مقدار الدلاء اليسيرة فقيل انه عشرة اذ هو جمع قلة واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ولا معين لبعض المراتب المتصورة في هذا الجمع فيحمل على الجميع حكما او احتياطا لاستصحاب النجاسة او رمته الاستصحاب **وفيه اولا** انه جمع كثرة وثانيا ان الامر يتعلق بطبيعة نزح الدلاء وهو يتحقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة وثالثا ان الحمل على الجميع لو سلم فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب وههنا قرينة على ارادة اقل المراتب وهو قوله يسيرة وقيل انه عشرة ايضا لا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقله عشرة فلا بد ان يحمل على اقل المراتب لحصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة **وفيه اولا** ان اقل جمع الكثرة على ما قالوه احد عشر وثانيا انه ما الفرق بين جمع الكثرة والقلة وما هذا الخلاف الخالي عن الدليل فان الحق انه لا فرق بين الجموع وذلك لان النحاة اما ان يقولوا بذلك في جمع القلة والكثرة في صورة وقوعهما في الكلام مطلقا او في غير صورة وقوعهما مميزا للاعداد من الثلثة الى العشرة وفيهما يكون كل من الجمعين حقيقة فيما فوق الاثنين كما في ثلثة رجال او اربعة رجال وعلى التقديرين كلامهم باطل اما لتبادر وعدم صحة ما اكرمت رجالا اذا اكرم ثلثة

في اقل الجمع

فيما يطلق عليه الجمع

اصل في ترك الاستفصال قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والفرق بينهما كون الاول في المسبوق بالسؤال من حيث انه مسبوق بالسؤال الغالب الاجزاء اما الكلام في الاول فاعلم انه اذا كان السؤال عما وقع وكان الاجمال في خارج مراد السائل وعلمنا بعدم علم المسئول بالواقع نتايج

ضابطة في ترك الاستفصال

رجال ولزوم نقل الوضع النوعي للجمع بالنسبة الى جمع القلة والكثرة وهكذا الكلام في جمع القلة بالنسبة الى ما فوق العشرة **ضابطة** قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه كلام اخر ينافيه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وتحقيق الكلام في القاعدتين يرسم مقامين **الاول** في بيان معناهما ودفع التناقض عنهما وبيان مستندهما والثاني في اثبات حجية مدلولهما وعدم حجيته **اما المقام الاول** فاعلم ان معنى الكلام الاول ان السائل يسأل عن شيء ومسؤله يحتمل امورا فيجيب المسئول عنه مطلقا من غير تفصيل بين الاحتمالات كما لو سئل عن انسان وقع في بئر فاجاب انه نزح سبعين دلوا من دون ان يفصل ان الواقع مسلم او كافر ذكر او انثى ثم ان هذا اما ان يكون السؤال فيه عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال الواقع في كلام السائل بان يكون مراد السائل من اللفظ مبينا وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومصداقه او يكون في نفس مراد السائل كان يكون كلامه مجملا ومحتملا لامور ولم يكن مراده معلوما كان يقول السائل او تصدق المفطر بمثقال من العين اجزاه ام لا فقال نعم ومعنى الكلام الثاني ان ينقل فعل عن الامام مثلا ولم يكن مسبوقا بالسؤال...

فان كان المطلق الواقع في كلام الامام صريحا او تقديرا كما هو محل الكلام مثلا بالشكل والتشكيك البدوي وحمل على المتيقن بغير اشكال ومضر اجمالية ...

في ترك الاستفصال

من الاجمال وهو خلاف الفرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشايع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولا على الكلي فيخرج عن الاجمال ايضا ويظهر دخول النادر كالتشكيك البدوي وهو خلاف الفرض ايضا وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم تنازعوا في وجه حمل المطلق على الفرد الشايع هل هو من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك ام من باب العقل المتيقن ام غيرها فان كان هذا النزاع في صورة وجود القرينة على الكلي فلا معنى لتلك الاقوال وان كان في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشايع اي قرينة غير ظهور الفرد الشايع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشايع من باب القدر المتيقن فظهر ان نزاعهم هذا في صورة فقد القرينة على شيء من الكلي او الفرد فهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق المشكك من دون قرينة فان كل هؤلاء المتنازعين في وجه الحمل قائلون بانه على فرض عدم صيرورة الوضع سببا للحمل على الكلي وعلى صيرورة الشيوع سببا للحمل على الفرد الشايع لا بد من الحمل على الفرد الشايع من باب التيقن كما يدعيه القائل بالحمل من باب التيقن فالجواب عنه فرض كون التشكيك بطريق الاجمال لا يمكن الا اذا جاز ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة وعند ذلك اللفظ يحمل عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملا بالنسبة الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عما وقع كان يقول وقع في بئر دارنا انسان احتمل عند المسئول كون المسئول عنه من الفرد الشايع وكونه من الفرد النادر فمع ذلك الاحتمال لو اجاب مطلقا ولم يفصل بين الافراد حكمنا بمساواة الفرد الشايع النادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب مختصا بالشايع دون النادر فربما لم يطابق جواب المعصوم للسؤال ولزم منه الاغراء بالجهل والاضلال لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر ...

على الحاجة فلذلك الفرد المجمل لان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جائزة عند العرف فلو لم ينزل الجواب على العموم امكن مخالفة الجواب للسؤال او مع بين العدم لم يجب
الفرد النادر لعدم صحة ارادته بلا قرينة وان شككنا في علمه نفيناه بالاصل فيلحق بما سبق فما هو فيه وان علمنا بعلمه فقد حكم بالاجمال حتى في المتواطي تامل

فی [illegible] الاستصحاب

اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ماض فيه لكل من الوقايع بالخصوص والشبهة هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان شكا في الحادث كما عليه بناء العقلاء وقولنا ان عملت بالاصل في كل الوقايع لزم طرح المقطوع اجمالا وان عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح **قلنا** اولا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي اذا كان بين امور غير محصورة عادة والاصل عدم اعتبار هذا العلم الا اذا قام الدليل عليه **فان قلت** الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مطلقا وهو قوله بل تنقضه بيقين اخر واليقين الاخر الاجمالي موجود **قلنا** هذا ينصرف الى العلم التفصيلي او الاجمالي الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء وثانيا نختار الشق الثاني فنختار العمل بالاصل في غير القدر المقطوع منه بالقطع الاجمالي فلا نعمل بالاصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي وقولك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم والعمل بالاصل في الباقي هو العمل بالدليلين اعني قوله لا تنقض اليقين وقوله بل تنقضه بيقين اخر فبمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل في الباقي ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير في اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى اشخاصه والا لزم التكليف بما لا يطاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان اريد من فقدان المرجح ان المرجح الشرعي مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اريد فقد المرجح العقلي فلا ينفك فعل المختار عن المرجح ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك يلزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالي لا بد لك من طرح الاصل في الكل من باب المقدمة العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالي **قلنا** قوله بل تنقضه بيقين اخر انما يدل مطابقة على ترك العمل بالاصل في نفس المعلوم سواء كان العلم تفصيليا ام اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل في كل الشبهات بالدلالة الالتزامية المقدمية واما قوله لا تنقض اليقين بالشك فيدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي وبمقتضى قوله بل تنقضه بيقين اخر التزاما واذا تعارض الدلالتان اخذنا بالمطابقة وطرحنا الالتزام تم

فی علم الامام ع

فان قلت حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم ع الاحتياط في جواب المسائل كلا من الكلي او الفرد الشايع لئلا يخالف الجواب السؤال احيانا ونحن نقول كما يمكن التفصي عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال بحمل كلام المعصوم على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض المخالفة كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول العملية من الاشتغال والبراءة والاستصحاب وحمل كلام المعصوم على الفرد الظاهر او على الاجمال فما وجه ترجيح احد الاحتياطين على الاخر **قلنا** لزوم احد الاحتياطين اقوى من الاخر فان احتياط المعصوم ع يرفع قبح عدم التطابق بين الجواب والسؤال وكذا يرفع لزوم الاحتياط عن المكلف واما احتياط المكلف فلا يرفع قبح الجواب عن خلاف المراد من المعصوم ع نعم يرفع باحتياط المكلف التكليف عنه لا قبح فعل المعصوم ع **والحاصل** ان ترك احد الاحتياطين قبيح وحكم العقل بوجوبه اتقن فقد

فان قلت انه قد ثبت الى هنا ان العقل بعد التاملات التامة يحكم بافادة ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم ع وفي صورة الشك في علمه ونحن نقول بان كان العرف يفهم من الخطاب العموم فالدليل تام لكن فهم العرف ممنوع بل ربما لا يلتفت المسؤول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر فيجيب عن الظاهر وربما يسئل المفتي عن انسان وقع في البئر فيجيب بنزح اربعين ثم يقول له احد ان الواقع كان كافرا فهو ايضا يجيب بنزح خمسين او الجميع ويقول لم ما قلت ولا كذلك فاني لم يخطر ببالي الكافر واذا ثبت ان العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يلوح حكم العقل بقبح اكتفاء المعصوم ع في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا الاوحدي من الناس من العلماء فلا بد ان يحكم ح بالاجمال بل لو شككنا في ان العرف هل يفهم العموم لا نطرح حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال مخالفة العرف ونظرا الى الاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن ذلك يتوقف على رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكك **الثاني** في ان حال المعصوم كحال العرف ام لا

اما الاول فاعلم انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور لجوابه عن هذا السؤال وجهان احدهما ان المجيب ربما لا يلتفت الا الى الفرد الظاهر لجوابه على الفرد الظاهر لا غير احيانا ولا ينافي ذلك كون اللفظ مشككا اجماليا اذ المراد انه لا يلتفت الى النادر فصار شاكا في مراد المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك دائما وثانيهما انه يلتفت الى الفرد النادر ايضا كالظاهر فيجيب عليه ح ان كان حكمهما واحدا فلعلنا المجوب بمقتضى الاحتياط اما التفصيل ان كان حكم الافراد مختلفا او العموم ان لم يختلف حذرا من عدم مطابقة الجواب للسؤال عمدا واما في الاول فان حصل المخالفة في الجواب فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر واذا شك في ان جواب المجيب هل هو من الوجه الاول او الثاني تبع التتبع احتمل القدر ما فلا يحكم بالعموم بل بالاجمال الحاقا بالوجه الاول ولا يتفاوت في الخطابات العرفية في الاتصاف بتلك الاقسام الثلثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عما وقع نفي القسم الاوسط يحكم بالعموم في الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عما وقع ام لا **واما المقام الثاني** فان علمنا فيه بان حال الامام ليس كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر او الكلي من حيث هو لم يتصور في حقه الا القسم الثاني ولا بد من حمل جوابه على العموم مطلقا اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه كما مر وان قلنا ان حاله كحال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر كما قلنا سابقا في المفتي كان جوابه ايضا قابلا لتلك الاقسام الثلثة فلا بد فيما اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه ان نحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر والا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذ ظهر ذلك

فی علم الامام

فنقول الحق ان حال الامام ع كحال العرف في امكان عدم التفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ملتفت لاجل علمه بما كان وما يكون **قلنا** هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام ع بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت دائما الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الظاهر **فان قلت** لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لانه عالم بكل الاشياء بل لانه عالم تفصيلا بكل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الظاهر كذا وحكم النادر كذا وان حكمهما متحد ام مختلف

وهنا

فان الكلام ح انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطؤ والتشكيك بخلاف ما سبق اذ احتمال مخالفة الجواب للسؤال هنا ربما يقع لكن في [illegible] الاجمال نظرا الى انه لا باس به في صورة اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بالواقعة وهو واذا كان السؤال عما يقع فيه التواطؤ والتشكيك البدوي فالعموم لفهم العرف او صيرورة العدم حمل على الشايع لاحتمال مساواة الجواب للسؤال بلا بعد عنه او مضرا اجمالا فقد حوله او عدمه او التفصيل وجوه تامل
وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة

وهنا مستلزم لالتفاته الى احتمال كون الواقع في البئر فردا نادرا وارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة اذ لا استبعاد في كونه ملتفتا الى ان حكم النادر كذا وحكم الشايع كذا ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر وارادة المتكلم السؤال عنه فان قلت انه لا محالة ملتفت لعلمه حين غفلته اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب للسؤال غفلة فيظن السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر فيصير اغراء بالجهل غفلة وهذا ليس هنا الا كوقوع السهو منه في بيان الحكم كان يسئل عن الخمر فيجيب سهوا بالحلال كما ان هذا لا يجوز اجماعا فكذا الغفلة بان يسئل عن شيء ويجيب بحكم شيء اخر غفلة فانه وان لم يكن سهوا في بيان الحكم لكنه بحكمه قلنا عدم وقوع السهو منه قد ثبت عدم جوازه بالاجماع واما الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازه على المعصوم ع لا عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم ع بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله حفظه بمقتضى قاعدة اللطف **قلنا** لا دليل على وجوب هذا اللطف فظهر انه لا دليل على لزوم التفاته الى النادر لاحتمال كون حاله كحال العرف ويدل عليه ان المشكك الاجمالي هو ما يحصل التشكيك للسامع بسماعه ولا يعلم مراد المتكلم وليس له في حصول الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند السامع عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الظاهر فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكلي فلو علم التفاته الى الظاهر حكم به او الى النادر حكم بالكلي من حيث هو فلا يبقى اجمال في صورة العلم بالالتفات الى الظاهر او الى النادر **فنقول** ح اذا قلنا بكون الامام ع ملتفتا الى النادر دائما لم يختص التفاته بصورة كون المطلق مسبوقا بالسؤال لاتحاد الدليل فيهما واذا كان الامام ع ملتفتا الى النادر دائما في الابتدائيات وغيرها فلا بد من حمل قوله اكرم الانسان في الابتدائيات ايضا على العموم لفرض التفاته الى النادر دائما فيحمل على الكلي ولا يبقى اجمال مع ان غير المشكك يطلق على حمل المطلق في الابتدائيات على الفرد الظاهر وهذا كاشف عن انهم يعتقدون كون الامام ع كاهل العرف في امكان عدم الالتفات الى النادر فيصير ذلك سببا للاجمال للشك في التفاته الى النادر وعدمه تم **فان قلت** ليس اجمال المطلق لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر بل نقول بالاجمال حتى في صورة العلم بالتفاته الى النادر ايضا فان المتكلم بعد الالتفات الى النادر ايضا ان يريد من المطلق الفرد الشايع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى نصب قرينة لاحدهما فيحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للسامع من العمل بالاحتياط لوجود القدر المتيقن وهذا هو سر الاجمال من اجل ذلك فيمنع عدم العموم في الابتدائيات دون المسبوق بالسؤال حذرا من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال فلا يرد النقض بالمطلقات الابتدائية **قلنا** لو كان وجه الاجمال امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر للزم جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة في المطلقات الابتدائية اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادة مع الالتفات الى الاجمال والحال انهم مطبقون على جواز تاخير بيان هذا المجمل ولا يوجبون البيان في المطلق المشكك اتفاقا منهم عليه فان كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سواء القائلون اما على القول بالنقل والاشتراك والمجاز المشهور او كون الشهرة قرينة معينة فواضح واما على القول بالتيقن فلانه لو كان هنا قرينة على احد الطرفين من الكلي والفرد لما كان الحمل من باب القدر المتيقن فظهر انهم مطبقون هنا على الحمل على الظاهر ما عدا المرتضى ره وقائلون بعدم الحاجة الى القرينة اصلا فنقول لو كان محل انطباقهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر هو صورة الالتفات الامام ع الى النادر لكان ذلك مجملا عندهم ويكون ذلك انطباقا منهم على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق منافي خلافهم المعروف في مسئلة جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس الا لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر وان اتفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر او الشك فيه فلا يكون ح مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة اتفاقا مع خلافهم هناك في جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة اتفاقا مع خلافهم هناك في جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن قدر متيقن في البين في مقام الامتثال كالامر باتيان العين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشايع موجود فلا يحتاج الى القرينة ويجوز التاخير فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك **قلنا** ان اردت وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب انه مفقود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مرادا اصلا الا من باب المقدمة وبالعكس فالمراد اما الكلي واما الفرد وان اردت وجود القدر المتيقن من حيث الامتثال ففي مقام العمل باتيان الفرد الشايع فهنا يمكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين باتيان كل المعاني المحتملة **فان قلت** في المشترك عدم البيان مستلزم للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط والاحتياط مستلزم للاتيان بخلاف المراد مع المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه لعدم الاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيانا بخلاف المراد اصلا قلنا الاتيان بخلاف المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يجوز الاحتياط حتى يلزم محذور في الاتيان بغير المراد مع المراد فالتفرقة من تلك الجهة لا توجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك **فان قلت** انه لا يجب الاحتياط بل يحقق ان الاحتياط غير واجب لازم عدم وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان بخلاف المراد عند الامتثال اذ الامر باتيان عين غير معين عند المخاطب مع عدم القرينة على تعيينها مع عدم ايجاب الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا ياتي بشيء من العيون فيكلف ح بالمجمل المستلزم لعدم لزوم الامتثال بعد فرض عدم وجوب الاحتياط وهذا قبيح ومناف للغرض اذ بعد الامر يجوز للمكلف عدم الاتيان فلا بد من قرينة على المراد حتى ياتي به من غير احتياط قلنا مع ان هذا بعينه جار فيما نحن فيه لان القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويزه تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم وجوب الاحتياط اذا لم يقم دليل على وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فيكلف [illegible] وجوب الاحتياط وقوله اتى بعين مع الاجمال ووصول وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط فلا نقض للغرض لوجوب الاحتياط فظهر انه لا فرق بين المجملات وانه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التا[خير]

فی ترک الاستفصال [illegible]

واذا كان الشك لا فى تفاوض مراد السائل كما لو وقع لفظ مشترك فى السؤال فان كان فى البين اشهر واقرب يحمل عليه والا فان علم الامام بما وقع من المعانى او يراد
السائل فيما يقع من المعانى حكم بالاجمال والا فان علمنا بان استعمال السائل كان بلا قرينة معينة نتبع

وعدم جريانها هنا ايضا لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال فى المراد فيلزم المنافاة بين الوفاق هنا والخلاف هناك فلا بد من كون الاجمال
هنا لاجل الشك فى الالتفات من المعصوم ع وعدمه الى النادر فيكون حال الامام ع كحال ساير اهل العرف فلا بد فى صورة العلم بالالتفات الى النادر
من الحمل على العموم فيما نحن فيه بخلاف صورة العلم بعدم الالتفات والشك فيه فتم فى حاصل الجواب ان المجملات الذاتية من المطلقات المشككة قد لا يكون مجملات
بالعرض ايضا عند المجيب كما لو علمنا بالتفاته الى النادر والى احتمال ارادة السائل الكلى من حيث هو كاحتمال ارادة الفرد الشايع فقط وقد يكون مجملات بالعرض
فقط كما لو علم بعدم خطور النادر بقلبه فيكون النادر من حيث المراد مبين العدم بالعرض وان كان اللفظ مشككا اجماليا بالذات بحيث لو التفت لم
يعلم ارادة السائل النادر كما انه كذلك فى مثل الاكل الذى هو مبين العدم بالذات ايضا بحيث لو التفت اليه فيما نحن فيه فانه مبين العدم عند المجيب وقد
لا يعلم انه التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات وبالعرض ام لم يلتفت حتى يكون مبين العدم بالعرض مجملا بالذات فالصورة الثالثة صورة يكون مجملا
بالعرض ايضا فيحكم بافادة ترك الاستفصال العموم وفى الصورتين الاخيرتين يحكم بالاجمال واما فى صورة العلم بعدم الالتفات فلجريان دليل مبين العدم ذاتا فيه
ايضا واما فى صورة الشك فى الحالين فلان النتيجة تتبع اخس المقدمتين **واما النزاع الثانى** فى صورة العلم بعلم الامام ع بالواقعة ففى الواقعة
بالاجمال وعدم العموم وان كان المطلق متواطيا فان الكلام فى هذا النزاع انما هو من حيث العلم والجهل لا من حيث التواطى والتشكيك ومن جهة الايماد
ان العموم فى الصورتين السابقتين انما هو من جهة المخالفة الجواب للسؤال وهو هنا مما يقع لعلم الامام ع بالواقعة فلعله اجاب على حكمها وتفصيل الكلام
فيه ان فى صورة علمنا بعلم الامام ع بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام ع بالواقعة او يكون شاكا فى علمه بها او يكون غير ملتفت او
يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصورة الاولى فالحق فيها افادة ترك الاستفصال العموم فلو وقع فى بئر دارى انسان ونزحت اربعين دلوا فقال الامام ع اجزاك
حكمنا بجريان الحكم فى كل افراد الانسان الواقع وبيانه يحتاج الى ذكر امور **الاول** انه لا شبهة فى ظهور اللفظ من حيث هو فى العموم ولا فى ان مقتضى قاعدة
اللفظ والاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلى فيكون الفرد المسؤول عنه ظاهرا منه فى هذا الاستعمال من باب اطلاق الكلى على الفرد
لعدم القرينة على ارادة خصوصية الفرد من اللفظ ولا ريب فى ان لفظ نعم جواب عن السؤال لظاهر السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه انسان فلا بد من
الجواب الى الكلى فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث هو انسان وذلك يستلزم سريان الحكم الى كل الافراد بحسب ظاهر اللفظ الا اذا قام قرينة على الخلاف
كما سيجئ فى صورة الاجمال وجهة التشكيك هنا ملغاة فان كان تشكيكا فليفرض عدمه وثمانيا فلا تفاق الكل على ان ظاهر اللفظ هو ما ذكرناه واما
ثالثا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف **الثانى** انه لا ريب فى ان حكم السائل ظاهرا هو العموم فالا فلا اللازم عليه
مخالفة قاعدة اللفظ وقد عرفت انه ظاهر فى العموم وتكليفه بغير ما هو الظاهر عنده تكليف بما لا يطاق والخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بغير قرينة قبيح والمفروض
فى تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة واما ثانيا فلاتفاق الفقهاء على ان تكليف الظاهر هو ذلك واما ثالثا فلفهم العرف كذلك فهنا يفهم
السائل العموم ويعمل به اذا احتاج اليه **الثالث** انه لا ريب فى ان تكليف السائل واقعا ايضا هو العموم كما عرفت من ارادة المعصوم خلاف
الظاهر بها خصوص الحكم بالفرد المسؤول عنه الذى يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل بمقتضى الافهام العرفية فعند فقد القرينة لا بد
من ارادة الظاهر **فان قلت** لعل الامام ع لم اقام القرينة وفاتت الحاجة **قلنا** الاصل عدمه **فان قلت** الاصل عدم احتياج السائل
بعد ذلك الى الفرد الاخر المخالف لهذا الفرد فى الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة ابدا فالاصل عدم البيان
معارض بالاصل عدم الاحتياج فنحن نجرى عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذى هو ظاهر اللفظ قلنا الغالب والدائم الحاجة الى الواقعة من الامثال
او وقوع واقعة اخرى غير تلك الواقعة فالامام ع اجمالا يعلم بالحاجة بعد ذلك فلا بد من ارادة الظاهر او اقامة القرينة على خلاف الظاهر فحيث لا قرينة علمنا
بارادة الظاهر فيكون ذلك تكليفا واقعيا للسائل مضافا الى فهم العرف من اللفظ العموم وانه تكليفه واصح عليه بناء العقلاء فى نقول اما هيهنا
قرينة صارفة عن الظاهر ام لا وعلى الاخير فالمط ثابت وعلى الاول فاما ان يكون قرينة على الاجمال فهو خلاف علم الامام ع بالواقعة فالمفروض عدمه واما ان
يكون من علم الامام ع فنقول ان علم الامام وان كان صارفا فى الواقع عن الظاهر الا انه يشترط فى الصارف فهم المخاطب بطريق الفهم العرفى والمفروض
ان السائل يعتقد بعدم علم الامام ع وبعدم القرينة الصارفة فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر فتعين ارادة الظاهر فيكون الظاهر حكما
ظاهريا واقعيا للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا لاجل الاشتراك فظهر ان الحق فى تلك الصورة العموم وهذا الدليل يجرى فى الصورة الثانية والثالثة
واما فى الصورة الاخيرة فنقول لا يخلو اما ان يكون المعصوم عالما بعدم علم السائل وشاكا فيه او غير ملتفت وعالما بعلمه والاول لا يتصور فى حقنا
لانه لا يعتقد خلاف الواقع بعد ارادة العلم فان ذلك جهل مركب واما الثانى والثالث فيجرى فيهما دليل العموم اذ يشترط ارادة خلاف الظاهر علم
المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق المخاطبات العرفية والمفروض فى هاتين الصورتين عدمه واما فى الرابع فيصح الحكم بالاجمال الذى ذكره العموم وهى صورة
لجتماع علوم خمسة وهى كل علم من الامام ع والسائل بالواقعة وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام ع بالواقعة فيهنا
بالاجمال دون غير تلك الصورة فحكم بالعموم وان شككنا حكمنا بالعموم لاصالة عدم اجتماع العلوم اللازمة فى الحكم بالاجمال فتحقق المقام ان **الاول** انه هل
يشترط فى الاجمال قيد زائد على تلك القيود وهو علم السائل بان الامام ع يعلم بان السائل يعلم بان الامام ع يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى القاعدة الاشتراط
اذ المفروض كون علم الامام ع بالواقعة مع علمه بعلم السائل بعلمه صارفا عن الظاهر ولا ريب ان المخاطب لا يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظاهر ما لم يعلم وجود الصارف
والتفات المتكلم بالصارف وصدوره منه عن شعور كما ان الامر كذلك فى كل المجازات المحمولة على خلاف الظاهر فلا بد ان يعلم المخاطب بعلم الامام بعلم السائل بعلم
الامام ع بالواقعة حتى يصح له صرف اللفظ من الظاهر والحاصل انه لا يصرف اللفظ عن ظاهره الا اذا علم باقامة المتكلم بشعور الصارف وهو لا يحصل الا بانضمام

الخالمات

العبر

واجاب المتكلم من دون علمه بالمراد حكمنا بالعموم فى المعانى لكن مع الشك فى الاقتران بالقرينة المعينة يحكم بالاقتران للغلبة المقدمة على الاصل فيحكم بالاجمال واما الكلام فى
الثانى فاما من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم ع هل هو لازم الاتباع ام لا فهذا داخل فى باب التاسى خارج عما نحن فيه بح

القيد الاخير ويشكل بان اهل العرف يكتفون فى الاجمال باجتماع القيود السابقة ولا يحتاجون فى عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد اخر ولعل السر فيه ان علم
السائل بالصارف المذكور الذى هو عبارة عن القيد الاخير الذى هو محل الاشكال يتضمن العلم الفعلى والعلم الملكى اما الملكى فهو موجود للسائل لاجل
ان لم يعلم فعلا ان المراد منه ان يكون الصارف بحيث لو التفت لكلام اهل العرف لكان من شأنه التفاته الى السائل به بان لا يكون خفيا كما فى قولك
اسد يرمى فصدوره عن المتكلم بالتفات بان لا يكون المتكلم يقول اسد يرمى ولا يلتفت بقوله يرمى الى ان المجاز المقرون كان من شأن التفات المتكلم به بحسب
التعارف فيندفع قول المتكلم من اهل العرف لمخاطبه رايت اسدا يرمى حصل عن المتكلم بشعور بالعلم الملكى فان من شأن العلم به بان ليس خفيا يحتاج الى التنبيه
وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود الخمسة اى العلوم الخمسة التى منها علم السائل بعلم الامام ع فعلا فان السائل بعد ذلك لا يحتاج علمه
بالتفات المسؤول الى القرينة الصارفة التى هى علم الامام ع بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه الى العلم الفعلى بعلم الامام ع **الثانى**
انه هل يكون علم الامام ع بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من الصوارف عن الظاهر ام لا والكلام الى هنا انما كان على طريقة القوم من جعلهم علم الامام ع
من حيث هو من الصوارف والا فالتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من الصوارف اى مما يجعل الجواب مجملا فلا بد من عدم التعدى الى غير تلك الواقعة الا
بدليل خارج وان قلنا انه ليس من الصوارف جاز التعدى الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف فى ذلك مختلفا فعند عدم التفاتهم وعدم تشككهم
احد باهم بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالمعلومة المسؤول عنها بعد اجتماع القيود يكون بناؤهم على التعدى الى غير تلك الواقعة اما من باب المسامحات
والخطاء او من باب الاعتماد على ظاهر اللفظ وبعد تشكيك احد اياهم يحكمون بالاجمال ولا يتعدون الى غير الواقعة وايضا المجيبون مختلفون فقد
يكتفون فى ارادة خلاف الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويثبتون لخصوص الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندرى ان بناء الاختصاص
هل هو من باب اللزوم ام من باب التفصيل فحال العرف لنا مشكوك فلا يجوز لنا الحكم بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال ايضا
فى غير تلك الواقعة لاجل شكنا فى انه ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين **المقام الثانى** فيما اذا كان السؤال عما يعم فان كان المطلق متواطيا
ام مشككا بالتشكيك البدوى حمل على العموم ايضا فلمع فهم العرف كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير البدوى فيحمل بالعموم وقيل بالفرد الشايع ونحن
نقول ان كان مبينا العدم حمل على الشايع لاختصاص السؤال فلعل الجواب كالعام فيكون حكم النادر مجملا وان كان مجملا اجماليا فان علمنا بعدم التفات
المجيب الى النادر حملنا على الظاهر احتياطا او لوجه واضح فان شككنا فى التفاته فكذلك لكن فقاهة وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان يعلم
المجيب بعلم التفات السائل الى النادر لا فى الان ولا بعد ذلك حمل على الظاهر ايضا فقاهة والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال
او بعده حمل على العموم اما فى صورة الالتفات حين السؤال فلانه يحتمل ارادة السائل الكلى والسؤال عنه والجواب عن الظاهر جواب بالاخص واللازم عند
العقلاء الجواب اما بالمساوى او الاعم من المسؤول والاخص منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهره غير الظاهر كما فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما
فى صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فستعرف وجهه وكذا الكلام فى الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشك فى انه هل يلتفت الى
النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم ايضا اذ المجيب حين ذلك الاحتمال لا يصح له الجواب من خصوص الظاهر الملتفت اليه السائل بلفظ مطلق اذ لعل السائل
يلتفت بعد ذلك الى النادر فان تكليفه حينئذ الرجوع الى ظاهر اللفظ فياخذ بالظاهر فيصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر فلا بد من الحمل على العموم
ولاجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم بالتفات السائل بعد ذلك وان شك فى الالتفات وعدمه حمل على العموم ايضا والحاصل انه اذا علمنا بالتفات المجيب الى
النادر واما ان يعلم المجيب بالتفات السائل او بعدم التفاته او يشك وعلى التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت
اليه بعد ذلك ايضا فتدبر ثم ان هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الينا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظاهر
كما مر فان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت بعد ذلك ايضا حمل على الظاهر ايضا وان علمنا انه كان عالما بان السائل
ملتفت الى النادر او انه عالم بانه يلتفت بعد ذلك الى النادر او انه عالم بانه غير ملتفت الان لكنه شاك فى انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان
السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل على العموم فى كل هذه وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا فى التفات
السائل او عالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم انه كان شاكا فى التفات السائل او عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان عالما بالتفاته
ام عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان شاكا فى حال السائل ام عالما بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا احمل فى كل هذه على الظاهر والوجه فى الكل
واضح بعد فى المقام شىء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عما وقع وعلم علم الامام ع بالواقعة بحيث اجتمع فى الواقعة كل العلوم المعتبرة فى الاجمال
بالاجمال من حيث الافراد فاعلم ان ذلك جار فى المتواطيات والمشككات البدوية والاجمالية فيكون الكلام مجملا من حيث العلم والجهل وان كان
مقتضى التواطى والتشكيك العموم فان الكلام فى تلك الصورة انه من حيث العلم والجهل وان كان مقتضى التواطى والتشكيك العموم فان الكلام
فى تلك الصورة قد انه من حيث العلم والجهل لا التواطى والتشكيك فيحمل على الاجمال فى تلك الصورة فى جميع الافراد فى المتواطيات والمشككات حتى بالنسبة
الى الافراد الظاهرة ويختص الحكم بالواقعة الخاصة وان اقتضى جهة التواطى والتشكيك لو فرضنا الواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكن فى مبين العدم
فى تلك الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بخروجه عن اللفظ اى لا ارادة قطعا ويكون الاجمال فى الافراد الظاهرة لا النادرة وذلك لظهور
اللفظ فى الشايع من الافراد وغلبة كون الواقع فى الخارج من الافراد الشايعة وذلك يكشف عن ان الواقعة المسؤول عنها انما هى من الافراد الظاهرة ولا يجرى
ذلك فى المشكك الاجمالى لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل بيان العدم لاجل غلبة الاستعمال فى الشايع لا لاجل وجود النادر فلا يجرى
الغلبة قلنا مبين العدم لا يكون موجودا الا نادرا اذا كان ناشيا عن الغلبة فى الوجود واما اذا كان ناشيا عن غلبة الاستعمال فهو يصير مفهوما لا هذا كلم

بالواقعة المخصوصة

واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها كما هو مانحن فيه فالحق هنا التعدي لعقد الدليل **اصل** في اسباب التعدي عن مورد النص اذا قال الطواف بالبيت صلوة ففي افادة التشبيه العموم مطلقا وان لم يكن في البين اظهر او الاجمال مطلقا او انه لم يكن اقوال وقد يستدل على الاول بدليل الحكمة وهو تام ان قلت والحق انه ان كان اظهر حمل عليه والا فيلحق العموم ان كان المقام مقام البيان او الايهام فالاولى مع غلبة البيان والا فالاجمال وحينئذ يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامتنان نتايج

مقام البيان في الفاظ المنزلة

المقام الثالث فيما اذا كان الشك في نفس المراد كما في المشتركات والمجازات ونحوها وتفصيل الكلام فيه ان ذلك اذا كان الشك في عارض المراد اما ان يكون في السؤال عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يعلم علم المسئول بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما ان يعلم عدم علمه واما ان يشك في علمه وعدم علمه وعلى التقادير اما ان يكون بين المعاني المشتركة او المجازات ونحوها اشهر واقرب ام لا فتلك عشر صورة ستة منها وهي صورة وجود الاشهر والاقرب لا اشكال في الحمل عليه واما الستة الاخرى فيها الاشكال والاحسن ان نقول ان في صورة العلم بعلم الامام عليه السلام بما عني او بمراد السائل فيما يقع من المعاني لابد من الحكم بالاجمال والوجه واضح واما الاربعة الاخر فتفصيل الكلام فيها انه ان علم بصدور المجمل عن السائل بلا قرينة واجاب المتكلم ايضا من دون علمه بمراد السائل حكم بالعموم في المعاني والوجه واضح وسواء علم عدم القرينة من القرائن الخارجية ام من الاصل كما في صورة الشك في القرينة التي علم المسئول انا اعتبرنا الاصل ولكن الاشكال في انه هل يصدر من اهل العرف التلفظ بالمشترك بلا قرينة ام لا وعلى فرض الصدور هل يجيب المتكلم بلا فحص عن المرام لا وعلى فرض الشك هل يعتبر اصالة عدم القرينة ام لا والتحقيق انه قد يصدر من السائل السؤال بلا قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم التصريح كما لو سال السائل عن المعصوم عليه السلام هل اخذ معالم دينه عن هشام الذي من اصحابك مع اعتقاده ان الهشام الذي هو من اصحابه واحد مع انه في الواقع متعدد فلو اجاب المعصوم عليه السلام بقوله نعم بلا فحص قرينة على احد الهشامين لكان ذلك دليلا على جواز اخذه منهما لكن الاشكال في ان المعصوم عليه السلام هل يجيب بقوله نعم بلا فحص قرينة على التعيين او التعميم ام لا الحق انه يتفحص ويفصل ويصرح بالتعميم ولا يقول نعم مطلقا وان كان الصحيح في الواقع الاخذ منهما اذ السائل بعد اطلاعه على ان الهشام متعدد يتوقف ولا يحمل كلام الامام على جواز الاخذ منهما وعليه بناء العرف فلابد المعصوم في مقام الحاجة من التعميم لو اراد التفصيل واعلامه بانهما اثنان لا ان يعلم ان السائل لا يطلع على ان الهشام متعدد ثم انه على فرض الشك في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة او محفوفة بها هل يمكن التمسك باصالة العدم لا الحق لا لغلبة اختفاء المجملات اللفظية بالقرائن المعينة في المكالمات العرفية فلا يسئل السائل غالبا بتلك الالفاظ الا مع القرينة المعينة وعلى فرض سؤاله بلا قرينة فالغالب ان المجيب يذكر القرينة المعينة فلا يحصل الوصف من اصل العدم الذي حجيته من باب الوصف المعتبر فظهر ان الحق في تلك المجملات اذا وقعت في كلام الشارع الاجمال بالنسبة الينا واما الكلام في حكايات الاحوال وهو المقام الثاني فالمراد بها هو حكاية فعل المعصوم عليه السلام او قوله في واقعة خاصة كما لو قال وقع في بئر دار الامام عليه السلام السنانير فنزح اربعين او اربعين والمقرر عند فيها ايضا عدم سبقها بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال ان الكلام اما من جهة ان صدور الفعل من المعصوم عليه السلام هل هو لازم الاتباع ام لا فيدخل ذلك في باب التاسي واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها

في التعدي ايضا
... في الاشكال فان بناء العرف مثل تشكيك احد ابناهم وقبل النقائهم بان الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناء هم على التعدي وبعد الالتفات يتوقفون فلو علم ان الامام عليه السلام نزح للسنور اربعين فبناء الناس على اربعين كلما وقع سنور في بئر دارهم الان بل يلتفت الشخص الى احتمال الاختصاص فبناء العرف غير معلوم هل هو على التعدي ام لا ولا نعلم ان تعديهم في موقع تشكيكهم في محله وعلى اي تقدير فالحكم لنا مجمل لا يجوز لنا التعدي لعدم معلومية الحال **ضابطة** اذا قال الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر استصغره الناس ففي افادة التشبيه العموم اقوال ثالثها ان لم يكن في البين ظاهر ورابعها الاجمال انه لم يكن في البين ظاهر وقد يستدل على العموم مطلقا بان للخمر مثلا اوصافا من الحرمة والنجاسة وغيرهما فان كان المراد من التشبيه ان الفقاع مثلها في كل الاوصاف المعلوم ثابتا او في بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض اذ الكلام عند عدم القرينة او في بعض غير معين عندهما وفي الواقع ايضا فهذا ان وجه المشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن ان يصير مبهما اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد او في بعض غير معين عندهما وان كان معينا في الواقع ونفس الامر فهذا انه مع الابهام عندهما والتعيين في نفس الامر اما ان يكون المكلف مامورا بالمعين الواقعي فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق واما ان لا يكون عليه تكليف فهو ينافي الغرض من تعلق التكليف او في بعض معين عند المخاطب دون المتكلم فهو غير متصور او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل ويصير الكلام بغير ثمرة ويكون التكليف سفها فتعين الاحتمال الاول لعدم جريه عليه اولا ان ذلك تمام اذا لم يكن بعض الاوصاف اظهر من بعض والا تعين الحمل عليه لفهم العرف فلو قال زيد كالاسد لتبادر المشابهة في الشجاعة لا في البخر والشكل بخلاف تشبيه نقش الصورة في الجدار فان الظاهر ان التشبيه في الصورة لا غير فلابد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة هي اظهر صفات المشبه به حمل عليها التشبيه عليها والا يكون مثل هذا القسمين خروجا عن الفرض وثانيا ان ذلك لا يتم على فرض عدم وجود الظاهر ايضا فنحن نحكم حينئذ بالاجمال وباحتمال كون المراد فردا معينا عند المتكلم مبهما عند المخاطب قوله انه اغراء بالجهل قلنا انما يلزم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا الاجمال كان يكون المقام مقام رفع السلب الكلي اعني عدم الاتحاد في الاحكام راسا **فان قلت** الحمل على الاجمال لدفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لان الغالب فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات التي لا ظاهر في البين ارادة رفع السلب الكلي اي ارادة الاجمال لا البيان واما الكلام في عموم المنزلة كقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى فيحتمل فيه الاحتمالات المتقدمة من افادة العموم مطلقا او الاجمال مطلقا او العموم ان لم يكن اظهر او الاجمال ان لم يكن ظاهر والحق فيه انه ان كان في البين اظهر حمل عليه والا فان كان المقام مقام البيان فعلى العموم او مقام الاجمال فمجملا وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فان وجد غلبة في البين عمل بها والا فالاجمال والدليل واضح واما الكلام في عموم البدلية نحو زيد بدل عمرو في الحج فيجري فيه الاحتمالات الاربعة المتقدمة انه ان وجد الاظهر فهو والا فالتفصيل المتقدم انفا لكن لابد ان يعلم ان الاحتمالات الاربعة في التشبيه والمنزلة انما هي بالنسبة الى جميع الاحكام الثابتة للمشبه به وما نزل الشيء منزلته واما في عموم البدل فلا يحتمل العموم بالنسبة الى كل الاحكام المبدل منه الذي من قبله الشيء لغلط ابدلية الشيء لفعل لي انما هو ترتب اثار المبدل منه في البدل ملوكانا لاثر متعددا فيجيء فيه الاحتمالات الاربعة من العموم والاجمال والتفصيلين اما افادة البدلية الاشتراك في سائر الاحكام والشرائط فلا معنى له هنا

في عموم التنزيل

في عموم البدلية

بخلاف

اصل في الخطاب الشفاهي هل الخطاب الشفاهي مختص بالحاضرين ام يعمهم والغائبين ام يعمهما والمعدومين اقوال اعلم انه اذا ثبت حكم للمشافه فالاصل اشتراك الغائب والمعدوم معه بالاجماع محققا ومنقولا والنصوص وبناء العقلاء والاستقراء وبذلك يندفع الاصل الاصيل المقتضي لعدم الاشتراك في بعض الصور واذا ثبت حكم للنبي صلى الله عليه وآله فالاصل شركة الامة معه بالادلة الاخيرة مضافا الى ان السنة دليل شرعي تابع

في عموم التشبيه

بخلاف الاولين فيتمسك به من قوله الطواف بالبيت صلوة على اشتراط الطواف بالطهارة مثلا كالصلوة **ثم اعلم** ان عموم التشبيه يظهر من عموم المنزلة والبدلية اذا كان التشبيه مطريقا بالحمل وحذف اداة التشبيه واما اذا كان التشبيه بذكر اداة التشبيه كالة التشبيه فليس ظهوره كظهورها واما عموم حذف المتعلق **فتفصيله** ان المقامات فيه متفاوتة ففي مثل قوله نعم وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء يطهر ولا يطهر يفهم العوام مطهر لكل شيء الا ما خرج ولا يطهره شيء وقد لا يفهم منه العموم عرفا فالمدار على فهم العرف في الموارد ثم اعلم انهم قالوا ان اللفظ لو كان له معنى حقيقيا ودل القرينة على عدم ارادته فان اتحد معناه المجازي او تعدد وكان بعضها اظهر حمل عليه والا كان مجملا وكذا قالوا بذلك في الاضمار فان لم يحتمل الا شيء واحدا او احتمل اضمار اشياء وكان بعضها اظهر حمل عليه والا اجمل اللفظ ولا ريب ان حذف المتعلق داخل في المجاز او الاضمار فما معنى قولهم بالعموم في حذف المتعلق ارتكاب جميع المحتملات اي المقدار المشترك بينهما في باب حذف المتعلق وقولهم بالاجمال هناك وايضا التشبيه نحو زيد كالاسد وكذا عموم المنزلة والبدل ونحو حرمت عليكم الميتة كلها من باب الاضمار وحذف المتعلق ففي الاول المراد ان زيدا كالاسد في الشجاعة او في كل الاحكام وكذا في البواقي فما وجه عنوانهم لكل من هذه بابا على حدة مع كون كلها من حذف المتعلق فما وجه قولهم بافادة حذف المتعلق العموم واختلافهم في التشبيه وهو متهم ويمكن الجواب عن الاول بان تعدد المجاز قد يكون نوعيا كما لو لم تكن الحقيقة مرادة واحتمل مجازات نوعية متساوية بان يكون احد المجازات لعلاقة الكل والاخر لعلاقة ما كان والاخر لعلاقة المشابهة وهكذا وقد يكون شخصيا مع اتحاد النوع كان يكون اللفظ معنى مجازي علاقة المشابهة لكن وجه الشبه متعدد والذي ذكره من ان المجاز ان كان واحدا او متعددا بالتفصيل السابق فانما هو في تعدد المجاز نوعا والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في تعدده شخصا واتحاده نوعا فلا تنافي ويمكن الجواب عن الثاني بان الحذف له اقسام منها التشبيه ومنها المنزلة ونحوهما والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في غيرها عنونوه بخصوصه من اقسام حذف المتعلق وخصصوا العنوان لتلك الاقسام لعله لخصوصية في تلك الاقسام من فهم العرف ونحو فلعل بعض من القائلين بالعموم في حذف المتعلق كقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا قائل بالاجمال في التشبيه لا لنكات فهم العرف وهكذا واما الامتنان فهو ايضا يفيد العموم عرفا كما في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فان لفظة ماء نكرة في سياق الاثبات لا يفيد العموم لكن لما كان المقام مقام الامتنان يظهر ان المراد هو ان كل ما انزلنا من السماء فهو طاهر ومطهر وايضا المراد اما العموم فهو المط او البعض المعين عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض ثم او المعين عند المخاطب فقط فهو لا يتصور هنا او المبهم عندهما وفي الواقع فهو ايضا غير معقول اذ لا يمكن الابهام في الخارج من حيث هو او المبهم عندهما المعين في الواقع فهو ايضا لا يتصور هنا لان المتكلم عالم بكل الاشياء ويقوله وانزلنا فلا محالة هو عالم بالمنزل واما المعين عند المتكلم دون المخاطب فهو ينافي الامتنان اذ الاخبار بانزال الماء المعين طهورا لا يفيد المخاطب فلا يصح الامتنان فالعقل حاكم بالعموم هنا مضافا الى العرف **ضابطة** اختلفوا في ان الخطاب الشفاهي هل يختص بالحاضرين ام يعم الغائبين ام يعمهما والمعدومين على اقوال وينبغي البحث برسم مقدمات **المقدمة الاولى** ان انه اذا ثبت تكليف للحاضرين فهل الاصل اشتراك الغائبين والمعدومين معهم حتى يظهر الخلاف ام الاصل الاختصاص بهم وانه لو ثبت تكليف للنبي صلى الله عليه وآله او المعصوم فهل الاصل الاشتراك معهم ام لا والحق في تلك المقدمة من حيث الاصل الاولي ان يقال ان قلنا بجواز تعلق بعض الوقايع عن الحكم فالاصل عدم الاشتراك فلو ثبت حكم للحاضر وشك في شموله لغيره حكمنا بانه ليس حكم مجعول في حق غير الحاضر في تلك الواقعة وان فعله كفعل البهائم لان الاصل عدم جعل حكم لغير الحاضر وان قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم فان كان الحكم الثابت للحاضر ماسوى الاباحة من الاحكام الاربعة فالاصل عدم الاشتراك لا صالة الاباحة في غير الحاضر عن ذلك الحكم في حقه الاباحة للاصل وان كان الحكم الثابت للحاضر الاباحة فالاصل الاشتراك لاصالة الاباحة والبراءة فان قلت اذا قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم حكمت باصالة عدم الاشتراك لاصالة عدم الجعل لغير الحاضر مع ان الجعل يقيني وانما الشك في متعلق الجعل هل هو كل المكلفين او خصوص الحاضرين ففي الحقيقة الشك في الحادث فالاصل بالنسبة الى الجعل اما غير جار واما غير معتبر عند العقلاء **قلنا** اصالة عدم الجعل وان لم تجر بنفسها لكن الاصل يجري بالنسبة الى لازمه فان من لوازم كون متعلق الجعل كل المكلفين استحقاق العقاب للغائبين عند تركهم ما كان واجبا على الحاضر مثلا وارتفاع الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائبين وهي تساوي الطرفين فعلا وتركا والاصل عدم استحقاق العقاب وبقاء الحالة السابقة سلمنا عدم جريان الاصل لكن ح لا يكون دليل على الاشتراك ولا الاختصاص فلا يجوز الحكم بتعدي حكم الحاضر الى الغائب هو المط اذ الغرض من اصالة الاختصاص عدم جواز التعدي اما للدليل على التعدي او لعدم الدليل عليه **فان قلت** اذا قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم وثبوت ماسوى الاباحة للحاضر حكمت بالاختصاص من اصالة البراءة بالنسبة الى غير الحاضر فيكون الحكم لغير الحاضر الاباحة **قلنا** ان هذا الاصل معارض باصالة عدم تعدد الجعل المقتضية للاشتراك في الحكم اذ لو اختلف الحاضر والغائب في الحكم لزم جعل حكمين حكم للحاضر وحكم للغائب والاصل عدم تعدد الجعل وهذا الاصل مقدم على اصالة الاباحة فلابد من الحكم بوحدة الحكم المجعول بالاشتراك لا يقال اصل الاباحة والبراءة معتضد باستصحاب الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائب فيقدم على اصالة عدم تعدد الجعل استصحابا موضوعيا وذاك استصحاب حكمي والموضوعي وان كان عدميا يقدم على الحكمي وان كان وجوديا قلنا ان الحكم بالاباحة والوجوب على الحاضر بالنسبة الى الغائب لا يوجب تعدد الجعل اذ في الواقع احكام عامة مجعولة من الشارع على سبيل العموم فيندرج حكم الغائب تحت تلك العمومات كقوله كل شيء مطلق الخ فلا يحتاج في حكم الغائب لو كان هو الاباحة الى جعل جديد سوى الجعل العام فلا يجري اصالة عدم تعدد الجعل فيمكن ان يقال ان الشارع المقدس جعل حكم الاباحة مع كونها لو تابع تختلفة بالنسبة الى المكلفين بجعل واحد بان يقول ايها العباد كل شيء لكل احد مباح الا من امرته بشيء او نهيته عنه وذلك كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فكل من ورد له امر بشيء او نهي عنه كالحاضرين لم يكن ذلك الشيء مباحا له ومن لم يرد له امر او نهي كالغائب فيما فرضناه كان ذلك مباحا له واندرج تحت الخطاب العام فلا يلزم ح في الحكم بكون ذلك الشيء الواجب على الحاضر مباحا

في الخطاب الشفاهي

لانا نقول الحكم عدم تعدد الجعل

واذا ثبت حكم للامة عم فكذا او ثبت للرجال عم النساء وبالعكس اقول واذا ثبت للاحرار عم العبيد وبالعكس كل ذلك لبناء العقلاء والاستقراء وظهور الاجماع ثم محل النزاع في المراد من الخطاب الشفاهي لا فيما وضع له الخطاب الشفاهي وفيما كان الخطاب جمعا لا مفردا وفي خطابات الكتاب لا السنة ولا مثل الحديث القدسي فتأمل

في خطاب التشفاهي

في بيان كيفية جعل الاحكام في الواقع

في بيان ان الغائب مشترك مع الحاضر في حكمه

في بيان انه اذا ثبت للنبي حكم هل الاصل يقتضي الاختصاص او الاشتراك

في بيان محل النزاع

[illegible]

وفيما اشتمل على اداة الخطاب وفيما كان المخاطب ملتفتا من الموجود والمعدوم لا المعدوم الصرف ثم اعلم ان الخطاب لغة القاء الكلام نحو الغير وقد تتابع

في خطاب التشفاهي

في بيان معنى الخطاب

في بيان ان رفع الخطاب

في بيان ان ايقع المخاطب

في كيفية الخطاب

في صحة الخطاب بالمعدوم

في ثمرة النزاع

[illegible]

فلقبح الخطاب بما له ظ وارادة خلافه بلا نصب قرينة واما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر فلا يصح قول القائل هذا الخطاب حوطب به فيحمل ارادة خلاف ظاهره لاختفائه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجرى اذا كانت القرينة لفظية اما اذا كانت حالية فلا اصل للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب في تلك الحالة اما ساكتة وهي قليلة واما دالة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة وعلى التاسيس اما صارفة او معينة او مفهمة فبعد القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجرى الاصل **فان قلت** اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم التفات المخاطب الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطعي فالشك بالنسبة اليه ايضا شك في الحادث فلعل الملتفت اليه صارفة عن الظ فالخطاب يجمل **فان قلت** اجمعوا على عدم الاعتبار باحتمال القرائن الحالية **قلنا** الاجماع لم يثبت فيثبت الاجمال على فرض الاختصاص الا ان يدعى ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصل عدم القرينة مط وثانيا بانه لازم ما ذكر اجمال كل خطابات الكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل مع ان بناء الكل على التمسك ولا يعتصرون في الاستدلال على الادلة اللبية وثالثا بانه لو كان هذا سببا للاجمال لكان سببا للاجمال على القولين ولو لزم البيان لزم على القولين كما سيظهر وجهه ومنها عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على قول المعمم ولزومه على القول بالاختصاص على الاول اذ فهم المعدوم من الخطاب شبيه بالشكل الاول ... مثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص فلا يتم الصغرى واذا لم يتم الصغرى فلعل المراد خلاف ظ الخطاب فيحتاج الى الفحص عما فهمه المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموه التمسك باصالة عدم القرينة او عدم النقل والتبدل من تاسيس بحث الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم والعمل بالعام قبل الفحص وتعارض العرف واللغة وامثال تلك المسائل مما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافهون فبعد اعمال الكل عند ذلك يقول هذا ما فهمه المشافهون من الخطاب وكل ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون الظاهر المشافه هو ذلك المعنى مثلا واما الكبرى فلتلك الصغرى منضمة الى قبح الخطاب بما له ظ وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل اخر ويقول هذا حكم المشافه وكل حكم للمشافه حكم للغائب فهذا حكم للغائب اما الصغرى فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فلادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو بمنزلة المشافه ويكفيه ترتيب شكل واحد كالمشافه والفرق بين الثمرتين انه على الاولى لا يحصل البناء على القول بالاختصاص بعد اعمال تلك الاصول بخلاف الاخيرة فان فيها وان حصل الاجمال على القول بالاختصاص بدوا لكن بعد اعمال تلك القواعد يرتفع الاجمال ثم ان قطعنا بكون فهم المعدوم مطابقا لفهم المشافه او عاكسا له فلا كلام اذ الظاهر ان المعمم في صورة القطع بالمخالفة ايضا يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص وانما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي هي غالب الصور ولك ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص وان علموا بتعلق الخطاب الى الغائب ايضا سيما مع اختلاف الزمان نتفحص نحن عما فهم المشافه فلو قال البعض غلمانه الحاضرين يجب على كل غلماني التصدق بدرهم لتفحص الغائبون عما فهمه الحاضرون ولا يكتفون بما فهموه بل يتفحصون عن فهم الحاضر وان علموا بتعلق الخطاب اليهم ايضا القاء او مدلولا وعلموا باختلاف الفهم او احتملوه فتم وثانيا بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان الخطاب وزماننا المعدومين في اللسان من حصول الخطاب في ذلك الزمان محفوفا بالقرينة دون زماننا ومن حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث لو القى خطاب الى المشافه لفهم شيئا مغايرا لفهم المعدوم وهذا الاختلاف حصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها نعدمها وشككنا غالبا لكن نعلم اجمالا في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في كل من المشكوكات التي هي محل الثمرة اذا كان واحد في الواقع فهم منها الحاضر شيئا والمعدوم غيره لاختلاف اللسان في الواقع فاما ان يكون فهما من الحاضر والمعدوم مكلفا بما فهمه في نفسه ولسانه فهو مستلزم لتعدد حكم الله الواقعي بعد اثبات الاشتراك لانه لا ريب في ان الخطاب في صورة الاختلاف قد ورد على قانون الاستعمال عند الحاضر بمعنى انه لو كان للفظ عند الحاضر معنى وعند المعدوم معنى اخر فلا ريب عند عدم القرينة على قاعدة الحاضر يحمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى قاعدة المعدومين على المعنى الحقيقي عندهم فقاعدة الاستعمال بلا قرينة يختلف عندهم وكذا قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند الفريقين فعند الحاضر يحتاج الى القرينة المعنى الحقيقي عند المعدوم وبالعكس فاذا ورد خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر منه مخالفا ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لقبح غيره لذلك من الحكيم حين الخطاب الى الحاضر ولا نعم ذلك ان يكون تكليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان اخطأ في فهمه فان مراده من لزوم اخذ المعدوم بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اخطأ في فهم ما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسانه لم يكن بفهمه عبرة فالمدار على قانون الاستعمال في زمان الحاضر لا على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر ما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده فذلك يقتضي تعدد الاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وتعدده بطلانه من ادلة الاشتراك فان قلت الخطأ في الاشتراك القائل بالتعميم قائل بالتصويب فلا يبطل الثمرة عنده قلنا المراد اثبات الثمرة مع قطع النظر عن التصويب وايضا بعض الامامية قائل بالتعميم والظاهر انه لا يقول بالتصويب وايضا المصوبة يقولون باتحاد الحكم المنزل ولزوم تحصيل الظن به وتحصيل الاحكام بما يقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا ينكرون لزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفا بفهم المعدوم فهو تكليف بما لا يطاق واما كل منهما مكلفا بفهم الاخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفا بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون المعدوم مكلفا بفهم الحاضر وهو المطلوب فلا ثمرة في المقام **وثالثا** سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكوكات بوجود موارد يختلف فيها فهم الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك ويكفي مقتضى الاشتراك في التكليف ايضا هو ان يكون كون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل ابتاعه فهم الموجود في الاخذ على قواعد استعماله وتحصيله باعمال

ان اختلاف الزمان يوجب اختلاف الفهم بين الحاضرين والمعدومين فيجب الفحص عن فهم المشافه

في بيان ان الشارع هل يلزم فاعل الحكم فهم المشافه

في خطاب المشافهة

الاصول **ورابعا** بان عدم اتباع المعدوم للحاضر وعمل كل منهما بما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده يقتضي استعمال اللفظ في معنيه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو باطل على فرض التسليم فلا ائمل من كونه خلاف الظ فلا يلتفت اليه **وخامسا** بانه لو لم يلزم الفحص واتباع قانون الحاضر في صورة الشك التي هي مورد الثمرة لزم الفحص ايضا في صورة القطع بالمخالفة بين القانونين والحال ان لزوم الفحص اجماعي بيان ذلك ان الوفاق في الاتفاق على لزوم الاتباع عند المخالفة ليس الا القطع باتحاد حكم الحاضر والمعدوم في الواقع بمعنى ان الشارع حين الخطاب في بيان الاحكام الواقعية انما اجرى الاستعمال على قانون واحد ومراد واحد مطابق لقانون الحاضرين فلا بد لنا ايضا في مقام تحصيل الحكم الواقعي اتباع ما فهم من مراعاة ذلك القانون الذي جرى عليه الاستعمال ويجب على الحاضرين ايضا ذلك فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند الشارع الذي هو بعينه قانون الحاضر فلو احتمل تعدد حكم المعدوم والحاضر ومراعاة كل قانون استعماله لم يجب في صورة القطع بالمخالفة الفحص ولم لا يتبع كل قانون استعماله فهذا كاشف عن ان بناءهم على الاتحاد واذا كان كذلك كان المراعى هو قانون استعمال الشارع الجاري على قانون واحد هو قانون الحاضر سواء كان المخالفة مقطوعة ام مشكوكة **وسادسا** بانا سلمنا احتمال تعدد الحكم في الواقع لكن نقول على القول بالتعميم لو تفحص المعدوم وحصل قانون الحاضر وعمل به لكان ممتثلا بالتكليف الواقعي قطعا واما قبله فالامتثال مشكوك والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال لاحتمال كون اختلاف اللسان والزمان المعلومين اجمالا قرينة على ارادة خلاف الظ بالنسبة الى المعدوم المخاطب فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال ولا يحصل الا بالفحص **وسابعا** بان جاعل الثمرة اما يقول بخلو الواقع عن الحكم جوازا في حق المعدوم فلا يجب عليه الفحص اصلا لاصالة عدم الجعل فلا فرق بين القولين فان قال الاول لا اقول بالخلو لانه خلاف الضرورة وخلاف تعلق الخطاب بالكل فنقول لما ثبت لك الاشتراك بين الحاضر والمعدوم في الاحكام فلا ريب في لزوم الفحص عن القانون الواحد الذي جرى عليه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم او الاختصاص لما مر انفا واما من لم يثبت لك الاشتراك ويحتمل عنده اختلاف الحكم فلا يلزم الفحص على القولين ايضا واما على قول المعمم فواضح لانه يحمل ظ الخطاب الذي يفهم على خلافه قرينة واما على الاختصاص فلانه لا دليل على لزوم تخصيص ما خوطب الحاضر فيرجع عند العمل الى الاصول العملية ولا يجب عليه الفحص **والحاصل** انه ان ثبت الاشتراك لزم الفحص على القولين والا لا يلزم على القولين فلا ثمرة في البين فتم وقد ظهر من هذا الجواب السابع الجواب الثالث عن الثمرة الاولى من انه ان لزم الاجمال لزم على القولين وان لم يلزم فكك **وثامنا** بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراك لكن تلك الثمرة لا تتم على كل الاحتمالات في قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بكل المكلفين القاء او مدلولا لصح ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول لانه خطاب تعلق به والظ ولا قرينة على ارادة خلافه واما لو قال بان المراد من تعلق الخطاب بالكل هو تعلقه بهم مدلولا لا القاء بل الالقاء مختص بالحاضر او بالنبي فانه يصير من باب التبليغ ولا دليل على قبح ارادة خلاف الظ مع عدم نصب قرينة لغير من يشمله جهة الالقاء فانه لقبح بمخاطب حقيقة اذ الخطاب هو جهة الالقاء لا جهة المدلول فاذا لم يشمل المعدوم جهة الالقاء فلا باس بارادة خلاف الظ بالنسبة اليه والزام الفحص عليه الا ترى انه لو قال البعض غلمانه الحاضرين يجب على كل غلماني التصدق بدرهم مع ارادة الكل مدلولا وتخصيص الخطاب بالحاضر كما هو واقع عند العقلاء من اهل العرف لما صح للغائبين من الغلمان الا العمل بخطاب توجه الى الحاضرين ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا فحص ولا يلزم على المولى قبح في ارادة خلاف الظ مع نصب القرينة للحاضر دون الغائبين فعلى هذا المعنى من التعميم يمنع قبح الخطاب بما له ظ وارادة خلافه بالنسبة الى الغائب وكذا على فرض كون المراد من العموم كون الكتاب من باب تاليف المؤلفين فلا بد لجاعل الثمرة من التفصيل في مراد المعمم الحكم بعدم لزوم الفحص عليه مط فتم **وتاسعا** بانهم اتفقوا على لزوم الفحص في نحو ولله على الناس حج البيت مما لا يشتمل على اداة الخطاب فيتفحص عن معنى الحج في زمان الحاضر ويتبع اصطلاحهم وهكذا مع ان بناءهم هنا على التعميم مدلولا فاذا كان البناء هنا على التعميم مدلولا مع تخصيص الالقاء بغير المعدوم من النبي او الحاضر وكان انهم مع ذلك ايضا على لزوم الفحص كما يقول به من يعمم الخطاب في محل النزاع من حيث المدلول لا الالقاء لزم نحو ما قيل في قول المعمم بهذا المعنى هنا بمعنى ان من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عمومه مدلولا لا القاء ويقول بعدم لزوم الفحص ايضا كيف يقول بلزوم الفحص في نحو الاية الكريمة مع انهما بينهما مثل ما نحن فيه بناء على هذا النحو من التعميم فمن يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى مع قوله بعدم لزوم الفحص الواقع عليه الوفاق في تلك الاية الشريفة مع انه قائل فيها ايضا بالتعميم بالمعنى الذي يقول به فيما نحن فيه فانه لا يجمع القول بلزوم الفحص في مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القائل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص في مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القائل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص ومنها ما ذكره بعض المتاخرين في صلوة الجمعة المامور بها بالاية الشريفة اذ نودي لبيانها كما نقل عنه انه لا ريب في وجوب الجمعة عينا على الحاضر بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ع وحضوره لاطلاق الاية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعا خصوصا او عموما فالوجوب العيني بطريق الاطلاق ثابت عليهم وانما النزاع في وجوبها على المعدومين فقبل به وقيل بعدمه ويرجع النزاع في تلك المسئلة الى مسئلتنا هذه فان قلنا بتعلق الخطاب بالكل ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين ايضا لمكان اشتراكهم مع الحاضر في الخطاب فيتعلق المعمم ونحو صلوة الجمعة ثابت على الحاضر على الاطلاق لتعلق الخطاب بالمشافه يقينا مط وكلما ثبت للحاضر ثبت للمعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر في الخطاب واما القائل بالاختصاص فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين اذ كلية الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه لا باشتراك الخطاب لفرض عدمه ولا بالاجماع على الاشتراك في الحكم حتى في صلوة الجمعة لفقد الاجماع على الاشتراك في مثل صلوة الجمعة لمكان الخلاف في وجوبها على المعدوم وان كان الصغرى اي وجوبها على الحاضر ثابتة مط وفيه اولا ان الاجماع على الاشتراك على الاطلاق ممنوع انه ثابت حتى في صلوة الجمعة وليس الخلاف فيها لاجل الخلاف في اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بل النزاع

في لزوم الفحص عن فهم المشافه

في بيان ان صلوة الجمعة لا تجب على الغائبين

واما الذي الخطاب كالضمائر وياء وايا فيجري فيها اكثر ما جرى في المادة وان لم يكن بين المادة والالة تلازم في الحقيقة والمجاز ثم هذه المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الا الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي تتج

في الخطاب الشفاهي

بيننا انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن الامام وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فالنزاع بيننا انما هو في كون الوجوب مشروطا ام مطلقا لا في الاشتراك وعدمه فمنهم من يدعي كون الوجوب على الحاضر مطلقا فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجود الاجماع في خصوص صلوة الجمعة لكن ادلة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مر ثم اعلم ان بعض الافاضل بعد ابطال تلك الثمرة بمثل ما ابطلناه قال يمكن جعل ذلك ثمرة بتقرير اخر بان يقال ان قلنا بالاختصاص يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مطلقا وان ورد الامر مطلقا وبلا قيد وذلك لان الغالب في حق الحاضرين ادراكهم حضرة الامام فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكونه من اجمال بالنسبة الى صورة فقد الحضور الامام عليه السلام فالقدر الثابت من الوجوب عليهم هو صورة وجود الاذن لا مطلقا فلا يثبت الصغرى في الشكل المذكور اي الوجوب المطلق على المشافه فلا يصح التعدي الينا ولا الى المشافه في صورة فقد اذن الامام عليه السلام وان سلمنا كلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص كان الاطلاق بحاله غير منصرف الى الفرد الشايع اذ ليس غالب احوال المخاطبين ح ادراك الامام عليه السلام فيتساوى طرفا الحضور وعدمه بالنسبة الى المخاطبين فيهما الاطلاق فيثبت الوجوب المطلق على المشافه ويضم اليه الكبرى المسلمة الاجماعية بل لا حاجة الى ضمها لكفاية نفس الخطاب **وفيه اولا** ان ما مر من انه قد ثبت من ادلة الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد هو القانون الذي جرى استعمال الشارع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضر فكلما يفهم من الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه ان مطلقا فمطلقا وان مشكلا فمشكلا سواء قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل لا يثبت لنا الوجوب ولا للغائبين المشافهين في صورة فقدان الاذن سواء قلنا باختصاص الخطاب او بعمومه اما على الاختصاص فلما قلنا به من التشكيك عند الحاضر في الوجوب لانصراف الاطلاق الى الشايع واما على التعميم فلما مر من ان التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو التشكيك عند فقد القرينة على الاطلاق فينصرف الى الشايع ولا يثبت الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافه في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكره من كون المطلق على الاختصاص مشككا فلا بد من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق انما يصح اذا كان اطلاق الامر من باب العموم المطلقات لا من باب الالتزام فانه على الاول يدور الامر بين الاطلاق والتقييد فلا بد من حمل المطلق على الشايع كما هو محقق في محله وعلى الثاني يدور الامر بين الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الامر التزاما وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام عليه السلام وطرح المعنى الالتزامي وهو الاطلاق ولا ريب ان اللازم ح العمل بالحقيقة المتفق عليها فانها عند المجاز الراجح ولا ريب ان الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من باب المجازات الراجحة وقد مر منا ان الحق دلالة الاوامر على الاطلاق انما هي من باب الدلالة الالتزامية فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول بالاختصاص ايضا يثبت الصغرى كما ثبت على القول بالعموم فلا ثمرة ولك ابطال الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافه مطلقا ممنوع وبيانه يحتاج الى ذكر مقدمة وهي انه لو تعلق امر كوجوب الحج الى جماعة مستطيعين مثلا وصدق ذلك الامر بالنسبة اليهم مطلقا من دون تقييد بالاستطاعة فلا ريب في ان ذلك الامر صحيح سواء كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة ام لا وليس في عدم بيان الشرط لهم محذور من جهة تعلق الامر بهم غاية ما في الباب كون المطلق مشككا لهم بالنسبة الى صورة فقد الاستطاعة ولا ضير فيه وكذا لو تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع فلا ريب ايضا في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها فيعلم الجماعة من اطلاق الامر وقت الحاجة ووجود كل من الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الامرين وكذا لو تعلق الامر بالحج مطلقا الى جماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع عدم اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح ح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة وان صار مشككا للمستطيع بالنسبة الى حالة عدم الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا قبح في الامر المطلق ح مع كون الوجوب في الواقع مطلقا فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلق الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط او الواجدين للحضور ان تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب الجمعة عليهم بالنسبة الى حالة فقدانهم للحضور ولا يعلم من الاطلاق كون الواجب مطلقا وتوهم لزوم الاعلام بالاشتراط او الاطلاق فعند عدم اعلام الاشتراط يحصل العلم بالاطلاق مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم صحة صدور اللفظ المشكك المطلق عن الشارع وهو خلاف البداهة فيصح اطلاق الامر على المشافهين الواجدين سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الواجب مطلقا فيصير من باب المثال الاول من امثلة الامر بالحج واما لو تعلق خطاب الجمعة بكل المكلفين صار الخطاب من قبيل احد المثالين الاخرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بان المراد من مدلول الخطاب كل المكلفين واطلع بفقد كثير منهم الحضور دائما او غالبا العلم كل المخاطبين حتى المشافه بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه الواجد على ذلك وكان المراد من المدلول في الواقع هو كل المكلفين ايضا فيبقى للمشافه التشكيك حال عدم الحضور في جنبة الاجمال واما من لم يشافه من المخاطبين ولم يدرك الامام عليه السلام فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من المدلول كل المكلفين اما من الاحتمال الثاني او الثالث فان كان من الاول منهما فلا اشكال لاتحاد فهم الحاضر والغائب ح من حيث التواطي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما ففيه وان حصل الاختلاف في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعدوم للحاضر ح اذ ذلك مسلم اذا لزم من عدم اتباع المعدوم للحاضر احد المحذورين اما تعدد الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر للمعدوم الموجب للتكليف بالايقاف وكلاهما فيما نحن فيه منتفيان اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان امر الامر مطلقا وفهم الفاقد التواطي

بيان الثمرة

بيان ما اجاب عن الايراد

في بيان [illegible]

واطلع

واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضر من اولي الافهام واجتهاد الموقف في الظهور واما ثمرة النزاع فقد عرفوها في حصول البناء عند العموم والاجمال عند التخصيص بالحاضر تتج

في الخطاب الشفاهي

واطلع بالحكم الواقعي ومنهم الواجد حتى الوجدان فقط فيشك في صورة الفقد لعدم اطلاعه بوجود الفاقد بين المخاطبين فيعمل كل بفهمه ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع ح فيقول الفاقد هذا خطاب الي فاعمل بظاهره لقبح الخطاب بماله ظاهر واراد خلافه فانه لو لم يجب ذلك على الفاقد ما دام عمره فلم يخاطبه بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى غيره في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما ثبت وجوب الجمعة على الغايب وعلى فرض كونه خاصا لم يثبت ذلك فثبت الثمرة على احد القولين دون الاخر ويتم الثمرة فالامر بالاعذر وجيز ولك ابطال الجواب الثاني بان الشك في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في بقاء الامر بعد تعلقه جزما كما لو تعلق الامر بالجمعة الى المشافه الواجد ثم بعد مدة صار فاقدا للحضور فيشك في ان الامر كان مطلقا واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج بغير المستطيع فيشك في تعلق الامر به منجزا في تلك الحالة وعدم تعلقه فان كان الامر مطلقا وجب عليه الحج ح ايضا وان كان مقيدا لم يجب الا بعد الاستطاعة فيشك في حدوث الامر لاجل الشك في اطلاق الامر فهذا شك في حدوث الامر وتعلقه منجزا بعد القطع بعدمه ولا ريب ان اطلاق الامر بالنسبة الى الوجوب الا انه انما هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول ومن باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك والتوقف لاهل العرف في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يجرون فيه احكام المطلقات ويأخذون بالقدر المتيقن عند وجود الغلبة المشككة واما في القسم الثاني فيأخذون بالاطلاق ويطرحون الغلبة واحتمال الارادة المقيدة ما لم يجئ دليل عليه وذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان الشك في البقاء من باب الاطلاق والمطلقات واذا كان في حدوثه اي شك في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من تأدبهما العرفية اذا ظهر ذلك فنقول ان ما قلته من انه في صورة كون الخطاب مختصا بالحاضر يثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه ثم اذ الشك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد تقدم الحضور انما نشأ في تلك الحال لهم احيانا انما هو الشك في الاطلاق ابقاء اي من القسم الاول ويتعين ان الامر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من باب المطلقات فمع كون الغالب هو حالة الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي للحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم ويحمل على الافراد الشايعة ولا يثبت الوجوب المطلق فظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسئلة صلوة الجمعة بل نقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل بفهمنا وان حصل القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين وليس تلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من وجهين الاول ان الماخوذ في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك اما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضرين واما في تلك الثمرة فنقول بعدم لزوم الاتباع وان حصل العلم بالمخالفة ما لم يلزم احد المحذورين الثاني ان الماخوذ في الاولى عدم الفحص على قول المعمم وعلى الاختصاص بعد لزوم الفحص بل بمعنى انه بعد الفحص يتبع المعدوم فهمه فالثمرة في المسئلة جلية ظاهرة **المقدمة الرابعة** اعلم ان الخطاب مصدر وهو لغة القاء الكلام نحو الغير وقد يطلقوا اصطلاحا على الكلام الموجه الى الغير للافهام لان هو الكلام في المعنى اللغوي فنقول لا اشكال في ان الخطاب حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع الفاهم للخطاب وهل هو حقيقة ايضا فيما ذكر عند فقد احد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارج السامع محتمل الفهم او محتمل السماع او محتملهما او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالمفقود منه ومن الغايب او الغايب الصرف احتمالات حسب تبدل القيود قطعا او احتمالا والحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا او موجودا كما ترى ان المتكلم يخاطب ولده الميت بكلمات حزنا فان اراد من تلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فذلك خطاب لغة لكنه قبيح وقبح الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا اراد من تلك الكلمات التحسر والتحزن لموت ولده وكانت مصورة اياه في ذهنها ملقية تلك الكلمات اليه لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل لمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب والحاصل انه ما يشمله هذا التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب اما الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الاولى من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق والاحتمالات الشاملة لها التعريف فبعدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كونه بالالقاء باللفظ لم يشمل الاشارة ونحوها وجهان انه لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم كون ما القي الى الرسول مثلا خطابا الى الرسول لان كان الالقاء بطريق الكتب مع انه يقال انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير اللفظ حتى في المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فيه لاجل كون الكتب حاكيا عن اللفظ والا ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا اقوى اما الخطاب كالضمائر وياء وايا ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فيطابق المادة والهيئة ام مختلفان والحق ان تلك الهيئات حقيقة في الالقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب وفي تعدي الحقيقة الى غير الواجد لتلك القيود اشكال المدعى بان عدم صحة السلب وصحته في الهيئات بخلاف لفظ الخطاب فقد تعديناها عن القدر المتيقن لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واذا لم يكن في الهيئة دليل على التعدي فاصالة وضعية التبادر سليمة عن المعارض لا ان يقال بالتطابق بين المادة والهيئة لتنضبط هل اللغة بان انت مثلا للخطاب ولا ريب ان الخطاب حقيقة فيما قلنا فكذا انت لانه للخطاب وتوهم انصراف كلام اللغوي الى الفرد الظاهر من الخطاب بكونه مطلقا منصرفا الى الظاهر وهو ما اجتمع فيه القيود السابقة مدفوع بان الامر كذلك لو لم يكن هنا صارف من حمل لفظ الخطاب على ظاهره لانهم قالوا انت للخطاب وهو للغايب ولا ريب ان الظاهر من الغايب هو غير الحاضر عند وذلك الظاهر من الغايب ليس مرادا لهم قطعا لان الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغايب اذا كان التكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغايب ما يعم ذلك هو الظاهر منه واذا لم يكن المراد من الغايب معناه الظاهر بل الاعم من الحاضر المذكور فكذا المراد من الخطاب ليس معناه الظاهر بل الاعم مما يشمل الغائب المخاطب بقرينة المقابلة حذرا من التفكيك فالمراد من الخطاب معناه اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغايب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير كان يقول لبعض غلمانه الحاضرين يجب على كل عبد من عبيدنا الصدقة بدرهم فيقول يا عبيدي يجب عليكم ذلك فتح مضافا الى عدم التنافي في غير ما هو المتبادر ولا

[illegible]

في بيان معنى الخطاب

في شرايط صدق الخطاب

في بيان امر الخطاب

وفي عدم لزوم الفحص فيهم الحاضر على الأول ولزومه على الثاني وفي وجوب صلوة الجمعة على الاول دون الاخير وفي تكل كلام اذا ظهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب
للمعدوم للاصلين السليمين عن المعارض وقول الخصم فاسد خال عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب والمثل المستمر او من باب الكلام النفسي او من
باب المكاتيب والمراسيل او من باب تاليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي للمعدوم من القاء او مدلولا او مدلولا اما لو جعله من باب الشركة في الحكم رجع
النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال قريب تبع

للا تنافر في القاء الكلام الى غيرها اجتمع فيه الهيئة مما يصدق عليه الخطاب حقيقة فلم مضافا الى الاستقراء فان غالب الموارد مطابقة مع مصاديقها
فلفظ الخطاب مطابق مع مصداقه للاستقراء فتم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضر ام غائبا او معدوما ام
يشمل الشخص الغير المعين كقول المصنف اعلم وقوله فان قلت ونحوهما الحق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص
المعين اطلاقيا واما اداة الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافر في لفظ فان قلت ونحوه مع ما مر من الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة
فيكون تبادر الشخص المعين من الاداة ايضا اطلاقيا فان قلت لو كان الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكان الهيئة مستعملة في
الكلي فيكون لفظ انت المشار به الى غير معين مستعملا في نفس الكلي لا الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان استعمال
تلك الالفاظ في الكلي ولو مجازا غير جائز قلنا ان في هذا الاستعمال ايضا استعمل اللفظ في جزئي من جزئيات الكلي الملاحظة الا انه غير معين لانه
مستعمل في نفس الكلي **المقدمة الخامسة** الاصل في المسئلة اختصاص الخطاب بالحاضرين مدلولا والقاء واجتهادا **اما الاول** فلان ذلك هو القدر
المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضرين الفاهمين في المراد معلوم على كل حال ولا يلزم من الاختصاص بالحاضرين مجاز في الخطاب ايضا
لكونه لو وضع عاما والموضوع له خاصا واذا كان هذا قدرا متيقنا فالمتمسك في ذلك يحتاج الى دليل والا فلا بد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء
دليل على العموم بالنسبة الى الغائب فقصرنا عليه وان جاء دليل على العموم حتى الى المعدوم تعدينا اليه وهكذا فيقتصر في الدليل الوارد على مورد
الدليل **اما الثاني** فلا نصراف الخطابات الى ارادة الحاضرين وان خرج عن الظهور مخرج اخذنا بالاقرب فتم وهكذا كما قلنا ثم ان دعوانا الظهور انما
هو في غير ما يكون لفظ منه العموم كقوله ايها الثقلان ونحوه فان قلت التمسك بالظهور انما يصح اذا قلنا بكون الكتاب صادرا بطريق اللفظ واما اذا كان
بطريق الكتب كما هو احد الاحتمالات فلا يصح دعوى الانصراف قلنا صدور تلك الالفاظ عن الله سبحانه مقطوع على كل تقدير حتى على احتمال الكتب لذا
سمي كلام الله تعالى وسمي الله سبحانه كليما فان قلت ان ظهور الاية فيما ذكر من الاختصاص معارض بظهور المدخول في الاستغراق نحو يا ايها الذين
امنوا اتقوا ويا ايها الناس قلنا انهما كالجمع المحلى باللام حقيقتين في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي وهو موضوع للقدر المشترك بينهما وظهور
اداة الخطاب فيما ذكر مورث لاحتمال العهد فيندفع ظهور المدخول في الاستغراق المسبب من عدم القرينة على العهد فيكون المدخول من تلك الجهة مجملا ويبقى ظهور
الاداة بحاله وفيه تامل الا ان يقال ان ظهور الاداة اكثر فظهر ان مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور هو الاختصاص مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات
التعميم كاحتمال تعدد الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة بقدمه فانا وجدنا كثيرا من القدماء التي يقولون
بها فان الاصل عدمه **المقدمة السادسة** قد عرفت ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو في الكلام الملقى منه تعالى الى جهة خطابه تعالى
اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه عموما في اختصاص التوجيه وعمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه ويشهد عليه قول الاول ظاهر كلام صاحب الذ
نقلنا سابقا فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب ظاهر في ان النزاع انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تاخر وعدم شموله لا في
ان الالقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تاخر ام شامل له الثاني اتفاقهم على اختصاص جهة الالقاء فيخرج على التفريع الثابت بينهم
من تاخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم هنا في عموم جهة الالقاء واختصاصها وكان عموم جهة الالقاء متصورا عندهم لم
لم يقولوا بعموم الالقاء في المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص جهة الالقاء مع قولهم جميعا بعموم مدلوله فظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول اختصاصا
لا غيره **الثالث** انه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء اذ المراد بكلام الله اما اللفظي الموجود بالاصوات والحروف فما قراه النبي صلى الله عليه وآله على الناس
بلغ قطعا اذ قراءة النبي صلى الله عليه وآله انما هي على جهة الاخبار ولا يبقى لمثل ذلك الكلام الا الاخبار عن انه كلام الله سبحانه تعالى كما يقال كلام فلان كذا وما قراه جبرئيل عليه السلام
على النبي صلى الله عليه وآله فهو محتمل لكن ذلك كان مختصا بالنبي لما علم بالهدا وما قراه الملك الاخر على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل عليه السلام واما الصوت الموجود في اللوح
المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير لا يشمل الالقاء الحاضرين ولا غيرهم من الامة وانما النزاع في جهة المدلول فتم **ثم اعلم** انه
قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها يبحث فيها عن حال
ادلة الفقه من حيث ابتناء الفقه عليها وهنا كلام لان الكلام في تمام مرادات الله من تلك الخطابات من حيث ابتناء المسئلة الفرعية كصلوة الجمعة وعدمها
واذا صارت مسئلتنا من المسائل الاصولية فان كان الظن فيها الحاصل من تلك الاحاد وغيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلوة الجمعة
كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت تلك المقدمات ففي اصل المسئلة مقامان **المقام الاول** في شمول الخطاب للمعدومين وفي مقابل
الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض وعدم الدليل على احتمالات قول المعمم كلها اما الاول فاحتمال تعدد الخطاب وكون الكلام
المستمر في القاري مخاطبا للسامع مخاطبا باختلاف الجهة في الشخص ففيه ان خطاب الله سبحانه انما هو صادر من الغير بايجاده تعالى اجبارا او غير الصوت والصوت بالاختيار
لا يصدق على كلامه انه خطاب الله تعالى واما احتمال الكلام النفسي فبطلانه اولا لبطلان القديم ما سوى الله تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب مطالبة لكونه امرا اضافيا محتاجا
في التحقق الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه والاخير في القديم كان منتفيا فلا يتصور تحقق الطلب في القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه فيمتنع العلم
فيقال المطلق من الخطاب وهو الفهم للاتيان بالمقصود بل هو تكليف بالايجاد فان قلنا الطلب ان كان قديما لكن التعلق حادث قلنا المراد من قدم الطلب
وحدوث التعلق انه كان الطلب تعليقيا فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان المطلوب تعليقيا وان كان الطلب تنجيزا فغير معين لما ذكرنا
من انه يتبع محال البطلان تحقق الطلب لانه امر اضافي تنجيزي في القديم ونقول ان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من عموم الخطاب النفسي
واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا انا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على صحته فهو مشكوك فاندفع بالاصل

في بيان اختصاص الخطاب بالحاضرين

ويمكن

وقد يتمسك الخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك و
التالي مفقود وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا واستحباب لا بشيء من الائك ربنا اكذب بعد قوله تعالى فباي
الاء ربكما تكذبان شاهدان مضافا الى الاية الشريفة لانذركم به ومن بلغ تابع

ويمكن رد الجواب الثاني والثالث بان شرط تحقق الطلب انما هو تحقق المطلوب منه حضورا علميا او احتماليا لا شرط التحقق الخارجي الا ترى ان
الشخص يوصي الى عقبه ان يفعلوا كذا في كل سنة بطنا بعد بطن فانه يتحقق الطلب تنجيزا وان كان المطلوب معلقا كالامر بالحج عند الاستطاعة وتوهم
كون الطلب تعليقيا اي يكون وجود الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص بعد موته كيف يحصل منه الطلب فالطلب صار موجودا قطعا وتغير
وجوده معلقا على شيء فظهر انه يصح منه حضور المطلوب ولو احتمالا واما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة للمعدومين فهو يحتمل وجوها **الاول**
ان يكون الالقاء مختصا بالحاضر او بعمومه من النبي صلى الله عليه وآله وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء ويصير ذلك من باب التغليب كقولك انت وزيد
تفعلان كذا فان معناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص بعمرو وزيد بمعنى ان العبارتين ذاهلتان وحصل صرف
تغيير في اللفظ ولا ريب في ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بدليل مضافا الى الاصلين السابقين **الثاني** ان يكون كل من الالقاء والمدلول موجها الى الكل
والمعدوم والغائب لكن الغرض تبليغ السامع لغيره وهو مخالف ايضا للاصلين **الثالث** هو الثاني لكن الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما بارادة
سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة وفيهما اياه ولا ريب في ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين ايضا وان كان هو وسابقه حقيقة لا مجازا
واما احتمال كونه من باب المكاتيب والمراسيل ففساده اولا للقطع بعدم كونه من هذا الباب فان المراسيل لا ترسل الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا
لانا سلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين واما احتمال كونه من باب تاليف المؤلفين
فهو كاحتمال كونه من باب الوصية بالكتابة وكلاهما فاسدان لعدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا كونه من ذلك الباب لكن تاليف المؤلف
قد يكون لشخص خاص او اشخاص مخصوصين فخطابه يرجع الى ذلك الشخص او الاشخاص وان انتفع به شخص اخر فانما هو خارج ايضا وقد يكون تاليفه لعامة الناس ممن يصلح
له فبعد التسليم كونه من باب التاليف نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد فتم واما احتمال الاشتراك في الحكم فقد مر انه يرجع الى لفظية النزاع فلا
لم يظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمال انه **احتج الخصم** بوجوه منها ان علماء الاعصار الا يزالون يستدلون بتلك الخطابات من دون تمسك
بقاعدة الاشتراك فهذا دليل على ان بناءهم على عموم الخطاب **وفيه اولا** النقض بانهم يستدلون ايضا بالخطابات المفردة الكتابية وبخطابات السنة
وجمعا مع انك عرفت خروجها عن النزاع وان بناءهم فيها على الاختصاص **وثانيا** الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والمقدمات المطوية
في كلماتهم ولذا لا يصرحون بها بعد كل استدلال **وثالثا** ان مذهب هؤلاء المستدلين من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل استدلالهم
دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال الشيخ والحاتم الى زماننا هذا الا يزالون الاخير ومنها انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك والتالي مفقود
فالمقدم مثله **وفيه اولا** القلب بانه لو كان الخطاب عاما لزم على الشارع اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما مر حتى يكفي
في بيان التعميم بظاهر اللفظ والتالي مفقود وثانيا ان الاعلام في الاحكام لم على حدة حاصل لادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالوفاق ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وفيه ان المراد من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وهي كون رسول المعدوم
رسول الحاضر اذ ليس الرسول حقيقة لغوية ولا شرعية في ذلك وان اراد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة فالصغرى مسلمة لكن لا معنى لقوله
ح انه لا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب ومنها ما ورد من استحباب لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه
جواب عن النداء والخطاب **وفيه اولا** ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادى بذلك فلو سمع نداء احد
مع علمه بعدم سماعه جواب لبيك قبح منه ذلك وكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه ايضا مستهجن وقبيح من حيث مورد
الاستعمال والموضوع له ويكون مجازا وبالطلاوة فيما نحن فيه نقول الامر من هذا الباب لحصول النداء قبل ذلك بازمان كثيرة فكيف يكون الجواب بلبيك
صحيحا فالوضع اللغوي يقتضي القطع بان لبيك هنا ليس للجواب والاندراج تحت الخطاب وثانيا ان استحباب هذا الجواب موجود بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا
ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صلى الله عليه وآله مع القطع بان هذا الخطاب لم يتوجه الى المعدوم الفاقد لادراك حضرة النبي صلى الله عليه وآله لقبح الخطاب بالنسبة اليه ومع ذلك يكون
لبيك مستحبا لنا فذلك كاشف عن ان الجواب بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب الا ان يتجه هنا وثالثا ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم
الدلالة كما في الجوابين الاولين لا يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لاظهار الايمان لكنه خلاف الظاهر لان الجواب فرع الاندراج لولا الوجهان الاولان
من الورود الا ان يقال ان الجواب بلبيك لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا فيه فهذا دافع لظهور الجواب في الاندراج
ورابعا ان هذا خبر واحد وهو ان ثبت به المسئلة الفرعية كوجوب الجمعة لو اورث الظن لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية
ومنها الخبر الوارد باستحباب لا بشيء من الائك رب اكذب بعد قوله فباي الاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب **وفيه اولا** القطع بان ذلك
ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر الاحتمالات او تقريريا واذا اختص الخطاب بالمكذبين فالاستحباب اما مختص
بغير المكذبين او اعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع بخروج غير المكذب عن الخطاب مع وجود
الاستحباب بالنسبة اليه قطعا وثانيا انا سلمنا عدم القطع بشيء من الطرفين لكن الاستحباب من حيث هو اعم من شمول الخطاب فتم وثالثا انه خبر واحد لا
يثبت المسئلة الاصولية كما مر ورابعا ان غاية ما ثبت من ذلك شمول الخطابات في الموارد الخاصة وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات ويجيء مثله في الدليل
السابق على ذلك الا ان يجاب بالاجماع المركب او بان غرض الخصم رفع السلب الكلي لا اثبات الايجاب الكلي ومنها النصوص الدالة على نزول بعض الايات
في شان المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في الحديث انها خير ائمة مع ان الائمة عليهم السلام كانوا حين النزول غير موجودين **وفيه اولا**
ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون مفسرة بذلك وان تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى

في الخطاب الشفاهي

استدلال الخصم على عموم الخطابات

الدليل الثاني للخصم

الدليل الثالث

الدليل الرابع

وقوله تعالى الم ذلك الكتاب

في خطاب الشفاهي

الاخير غير خارج عن محل الكلام اذ الكلام ليس في البطون فانها رموز بل الكلام كله في شمول ظواهر الخطابات للمعدوم واذا تعدد الاحتمال بطل الاستدلال
ثم وثانيا سلمنا احد الاحتمالين الاولين لكن لا نم مع ذلك شمول الخطاب للمعدوم فلعله الخطاب الى علي والحسنين وهم مع النبي ص لكونه اماما
لغيره وثالثا سلمنا تعلق الخطاب الى كل الائمة ع لكن قياس غير الائمة بهم قياس مع الفارق لانهم فاهمون للخطاب قبل قدومهم الى هذا العالم
فلا قبح في الخطاب اليهم بخلاف غيرهم فتم ومنها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وقوله تعالى اوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة انه يمكن جعل
ومن بلغ معطوفا على كم بان يكون الموصول في محل النصب فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ رتبة الوجوب وحد التكليف او بلغه القران من غيركم بالقران
فيشمل الانذار بالقران غير الموجودين في زمن النبي ص ولا يكون ذلك الا لشمول الخطاب مدلولا للجمع ويمكن عطفه على الضمير المرفوع المتكلم او الغائب فالمعنى
لانذركم انا ومن بلغ اما ما بالقران ولا ريب ان الائمة ع لا ينذرون بالقران من كان موجودا في زمن النبي ص بل ينذرون الموجودين في زمنهم المعدومين في زمن
النبي ص بالقران لا يكون الا لشمول لفظ كم في الاية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضمير كم بالموجودين في زمن النبي ص لزم الاضمار
بعد قوله ومن بلغ حذرا في الاصل لا يصار اليه ويدور بين الاضمار لا يتضح المعنى الا بكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق التوزيع بان يكون
المنذر للموجودين النبي ص وللمعدومين الائمة ع فالمعنى لانذرنا او من بلغ من الائمة كل الامة بنحو التوزيع بجميعهم ينذرون جميع الامة فيكون المراد بكم
كل الامة لاجل قوله ومن بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون سائر الخطابات ايضا عامة لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الاية بقوله ومن بلغ
وعموم سائر الايات بالانذار بالقران المذكور في تلك الاية المقتضي لعموم سائر الخطابات القرانية فعلى التقديرين من العطف ثبت العموم **والجواب**
عن طريق العطف بالمنصوب ولان الاية على خلاف المطلوب ادل لان المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التاكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين في زمن
النبي ص المخاطبين بالخطاب بانذار النبي ص وهو خلاف الظاهر لان نقل انه لغو وفاسد فلا بد ان يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم وهذا معنى اختصاص
الخطاب بغير المعدوم ويتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب **فان قلت** مقتضى ظاهر كم الاختصاص ومقتضى ظاهر الانذار العموم في سائر الخطابات
الكتابية ما عدا تلك الاية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب **قلنا** ظهور كم في الاختصاص اقوى من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظاهر ويكون
الاية الشريفة على خلاف المطلوب ادل فتم وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذا يكون بطريق عدم الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم فان غاية
ما في الاية حصر اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم باعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص الخطاب بالبعض فان الانذار ظاهر في احد الامرين اما الانذار
بلا واسطة ام بواسطة جلية وثالثا ان المراد بانذار النبي ص كل الامة بالقران اما انذاره كل واحد من الامة بكل اية من القران فهو فاسد اذ من الايات ما
ليس للانذار كالقصص والاحكام ورموز اوايل السور ومنها ما هو لانذار طائفة خاصة كالاية الشريفة يا نساء النبي ص واما انذار كل الامة بجميع الايات
ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الاية الشريفة للجميع واختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة
بجميع الايات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الاية او اختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة
بجميع القران لصدق انذار الكل بجميع القران وانما نكل اية في شان طائفة فالايات حينئذ موزعة على الطوائف فهو ايضا فاسد لورود الايراد الاول في
الاحتمال السابق هنا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القران بان يحصل مصداق انذار مجموع الامة جميعهم بالقران فهو صحيح لكن لا يلزم ذلك
عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول قوله الا لعنة الله على الظالمين ونحوها من الايات الغير المشتملة
على الخطاب لجميع الامة واما انذار جميع الامة بكل اية من القران لكن غيرها اخرجه الدليل عن كونه انذارا لجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت للمطلوب
الخصم ولا يرد عليه النقض بما ليس للانذار او ليس لانذار الكل بل لانذار طائفة خاصة لكنه مستلزم لتخصيص الاكثر ولا ريب ان الوجه الصحيح غير منحصر
فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح فيتعدد الاحتمال وبين غيره من الوجوه الصحيحة ولا مرجح لذلك ان لم نقل بان مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو
الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فتصير الاية مجملة وتسقط الدلالة لا لنرفتم **والجواب** عن العطف بالمرفوع اولا بانه خلاف الظاهر لان الظاهر العطف على المنصوب وثانيا
ان هذا اثبات لعموم خطاب الكتاب بنقل الكتاب في هو دور ومصادرة فان عموم سائر الخطابات موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف
على عموم سائر الخطابات وان كان موقوفا على غيرها فينقل الكلام اليه فان كان ذلك الغير ايضا عموما موقوفا على عموم ذلك الخطاب وسائر خطابات
الكتاب جمع للدور وان كان موقوفا على غير ذلك نقلنا الكلام اليه وهكذا فتسلسل وثالثا ان عموم كم موقوف على عموم لفظ من في قوله ومن بلغ
وهو ممنوع فلعل المراد بعض الائمة الموجودين في زمن النبي ص بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي ص دون غيرهم ولما عموم من فغير مسلم الا ان
شرط افادته العموم كونه متضمنا معنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك فتم ورابعا انا سلمنا عموم كم ولكن غاية ما في الباب عموم ذلك الخطاب
وفي سائر الخطابات فمن اين الا ان يتمسك بالاجماع المركب فان من قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محل النزاع قال بالعموم في الجميع وان
لم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص في الجميع ومنها الاية الشريفة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظاهر التسمية بالكتاب كون القران من باب
تاليف المؤلفين **وفيه** مع انها منسوبة بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبي ص المنزلة على الانبياء السلف وان كان ذلك
بعيدا الا ان الظاهر كون الكتاب صحيحا موعودا ارساله الى النبي ص ان تكون الكتاب يمكن بوجوه **الاول** ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظا
بل يكون مجرد الكتابة **الثاني** ان يقرء على الاخر ليكتب كالاعمى المصنف فان غرضه من القرائة ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المتقررة
الثالث ان يقرء على الاخر يكتب كالاعمى المصنف فان غرضه من القرائة ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المتقررة **الثالث** ان يتلفظ
الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه المخاطبة لا الكتابة لكن السامعين كتبوا ذلك كتابا فالمتلفظ بل الذي جمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا يجب

وقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب بخصوص النصوص الدالة على نزول بعض الايات في شان المعدوم والنصوص الدالة على عموم خطابات الكتاب

في الخطاب الشفاهي

ان التسمية بالكتاب في الاية الشريفة ليست من القسم الاول لا اتفاقا لامامية على صدور الالفاظ القرانية وايجاده تعالى اياها بالاصوات وانه هو تعالى متكلم
بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القران كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان الغرض مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب
فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فان من يفعل كذا انما هو لاجل عجزه او كسالته من الكتب كالاعمى وهو لا يتصور ذلك في شانه تعالى فالظاهر عدم كونه من
القسم الثاني فتعين الاخير فيكون تسميته الله تعالى ذلك بالكتاب مع ان الصادر منه هو الخطاب لم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تعالى بانه سيكتب ويبقى ابد الدهر
سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية ما في الباب وانه بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثاني يكون
المدلول عاما وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول خاصا فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب لاجل هذا او لاجل ذلك فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب
للموجودين فيرجع فيه الى الاصل الذي هو الاصل المذكور ولا يعارض ظاهر لفظ الكتاب فان ظاهره كون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا
يسمى كتاب الله تعالى كما في الاخبار والاضافة تفيد ان غرضه تعالى انما هو ذلك لا ان غرضه الخطاب وحصل الكتاب بالمقارنة الاتفاقية من الغير **قلنا**
ان ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة قطعا الظاهرة في الخطاب فاذا تعارضا فيرجع الى الاصل المذكور ايضا سلمنا كونه من باب الثاني ايضا اي من باب
تاليف المؤلف فقد يكون لشخص او اشخاص خاصة وقد يكون لعامة الناس وفي الاول يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة فمن اين لك اثبات ان
التاليف من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات من القسم الاخير ممنوعة اذا كان الغرض الخطاب الى شخص خاص كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات سلمنا
الاستقراء لكن المسئلة اصولية لا يعمل فيها بالغلبة فالاحتمال كاف في بطلان الاستدلال فتم ومنها قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست
باولى منكم من انفسكم قبل قوله بعد بغدير لعلي ع من كنت مولاه فهذا علي مولاه وجه الدلالة ان خطاب كم في هذا الكلام عام بشهادة قوله فليبلغ الشاهد الغائب
وفيه اولا ان هذه الرواية المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب وهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا ان هذا لو تم لاثبت
التعميم بالنسبة الى الغائب لا المعدوم الذي هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطاب السنة مع ان السنة مما وقع الوفاق على اختصاص خطابها
ايضا محل الكلام انما هو الكتاب لا السنة وليس البين اجماع مركب ومنها ما رواه ابن بابويه في العيون بسنده عن الرضا عن ابيه ع ان رجلا سال ابا عبد الله ع
ما بال القران لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد
وعند كل قوم غض **وفيه** انه لم يظهر من ذلك جعل القران لكل ناس وزمان من كل جهة فانه يصدق في جعله لكل ناس جعل قرائته واعجازه وانذاره
ومعرفة الاحكام به والاشتراك ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه ابد الدهر لكل الناس واما جعل خطابه ايضا لكل ناس وزمان فلا يظهر من ذلك الكلام
على انا نقطع بعدم جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ ويا نساء النبي ص على ان هذا خبر واحد والمسئلة اصولية ومنها ما
رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك
الرجل ماتت الاية ومات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجريان اعم من الخطاب والاشتراك في الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما
رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة
ان يصل الرحم وفيه ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع السفير وعن لا ننكره انما كلامنا في خطابات الكتاب ولا ننكر جواز ذلك لنا لعلمه في الكتاب
ايضا لكن لا دليل عليه وثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد فتم فظهر ان الحق عدم شمول الخطاب للمعدومين الا
الشابقين السالمين عن المعارض **المقام الثاني** في شمول الخطاب للغائبين وعدمه والحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه
الاكثر وان كان مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الفاهمين والدليل على الشمول امران **الاول** ان بناء العرف على ذلك في مثل ما عن مراد فيما
ارسل شخص رسولا الى جماعة وقال له قل لهم ذلك فهم يفهمون من كلام الرسول المحكي عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح للدخول
في الخطاب من يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو ارسل السلطان احدا من عبيده وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لاهله ان السلطان يامركم باعطاء
كل مثقال من الذهب تحصلونه فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند وانقود ها بين البلد دون سائر البلاد وقال يا اهل الهند ان السلطان يامركم بكذا
فهم يفهمون من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرين لكن المدلول عندهم عام
والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح نحو دخوله تحت لفظ المرسل المحكي ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من قبله بشرط وجود من يصلح للدخول
تحت اللفظ وفهمه حين القرائة وان لم يكن حاضرا فكل من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكل الفاهمين بالنسبة الى الرسول ص في نحو
يا ايها الذين امنوا كذلك فيشمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الفاهمين البالغين **الثاني** انه ان كان الامر كما قلنا
فهو والا فالمراد بخطاب الله تعالى المختص بالحاضرين في المجلس اما قرائة النبي ص فهو بديهي الفساد اذ جهة خطاب الله تعالى انما بالحاضرين هي اصوات المخلوق
مقرا وهو ليس قرائة النبي ص وان كان الاختصاص بمجلس القرائة مسلما لانا نقول باختصاص قرائة النبي ص القاء بالحاضرين لكنه ليس بخطاب الله
بلا هو واما ذلك الصوت فنقول ان المدلول في كل خطاب اي الجماعة الحاضرون في مجلس القرائة المخاطبون بالنسبة الى الخطابات عند خطاب حضر
عند جماعة وحضر في غيره اخرى اما ان يكون مرادا من اللفظ المخلوق حين الخلق او يكون الارادة حادثة حين قرائة النبي ص بان خلق الله الصوت ولم يرد
شيئا حتى قرء النبي ص فاراد الحاضرين ولا ريب في بطلان الاخير لمخالفته للحس لوجدانه او على الاول فاما ان يكون ارادة الجماعة الحاضرين قبل حضورهم لاجل
علمه تعالى بحضور تلك الجماعة في ذلك الخطاب فارادهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لاجل انه تعالى اراد جماعة ثم اخبرهم وامرهم
على الخصوص حين القرائة واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لاجل انه تعالى اراد جماعة حاضرين اي تلك الجماعة فلتفوق حضورهم وقت القرائة

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكسا بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدرهم ومثل عشرة الا ثلاثة وبمثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فتامل ومثل اكرم العلماء الا زيدا ان جعلنا الاستثناء بعد الاخراج وبمثل اشتريت الجارية الا نصفها

في بيان معنى التخصيص لغة

باب القضية الاتفاقية واما ان يكون ارادتها اياهم لاجل علامهم بالخصوص حين القراءة باعلام النبي صلى الله عليه وسلم وارسال الرجعين ارادة القراءة الى تلك الجماعة بخصوصها وانت خبير بان كل تلك الاحتمالات مخالف للوجدان السليم فان النبي صلى الله عليه وسلم لو ارسل الى الجماعة لكان ذلك لا لخصوصية فيهم بل هو بما كان يحتمل باجتماع الاصحاب فيسمع الاية لا لاجل خصوصية في تلك الجماعة بل بما لم يكن عنده الاعلام فيفهم عليه يا ايها الذين امنوا ونحوه فالانصاف هو عموم الخطاب بالنسبة الى كل الموجودين **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة** التخصيص لغة قصر شيء بشيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خصك الله بالكرامة وفي قولهم لو صح تخصيص شيء بشيء واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله فالقصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس انما يطلق على ما كان من الذاتيات اي من الحقيقة والقصر مثل التخصص وهو من الاعراض كالضحك والمشي وبقيد العام يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع للعموم وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر لمتعلق القصر **وفيه اولا** ان قولنا الدرهم البيض والدينار الصفراء اذا اريد بهما صنف خاص من الدرهم والدينار يكون مخصصا ويكون ذلك تخصيصا مصطلحا مع ان الحد لا يشمله لما خروجه عن الحد فلان لفظ الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم واما كونهما تخصيصا مصطلحا فلتبادر القدر المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر اللفظ المفيد للعموم بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله ولان لفظ التخصيص قد استعمل في القدر المشترك قطعا واطلق على الخصوصيتين جزما وغالب استعماله في القدر المشترك قطعا واطلق على الخصوصيتين جزما وغالب استعماله في القدر المشترك بل لم من استعماله في خصوص احد الفردين فان المعلوم مما هو الاطلاق على الفردين وقد برهن في محله ان الحكم هو الوضع للقدر المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ لا شك في كونه منقولا من اللغة الى المعنى المصطلح فان كان منقولا الى القدر المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب اغلب ولان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز ولا ريب في ان ذلك ليس بمجاز مقابل للتخصيص وكذلك ليس بتقييد لان المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا مع ان الحد لا يشمله وتلك الوجوه الخمسة اغلبها جارية في النقوض الاتية ايضا في اثبات كونها تخصيصا **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض لا يدخل في الحد على مجموع الاقوال فانه لو قلنا بمجازية الرجال في صورة العهد خرج عن التعريف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام هو اللفظ الموضوع للاستغراق الخ هو انه اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه صلاحيته اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية بمعنى ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلا بحسب صلاحية اللفظ مفردا مع قطع النظر عن التركيب مع الغير فلا يكون هؤلاء الرجال ايضا مخصصا اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصا لانه كان لفظ الرجال هو موضوع المطلق استغراق ما يراد لان المفروض ان لفظ العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما يراد مطلقا بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع للدلالة على استغراق ما يراد من مدلوله ليشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصا اذا اريد منه بعض المعهودين وعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد وعلى الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل المذاهب فلا يصح التعريف على كل المذاهب بل على مذهب واحد اي احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يريد من العشرة التسعة فاما ان يريد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه ام لا بهذا الطريق بل بالقرينة الخارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز قطعا ومقابل للتخصيص من باب تسمية الجزء باسم الكل وان كان الاول فهو تخصيص لما مر مع انه لا يصدق عليه الحد لخروجه بلفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا قد اريد منه من الانسان الطبيعة السارية والاستثناء ح يكون تخصيصا ولا يشمله الحد ولا فرق بين هذا ومثل الدينار الصفراء فهو قد اريد من اللفظ العموم واخرج من الاطلاق وهنا قد اريد طبيعة الانسان لا كل افراده **وخامسا** ان الظاهر من قوله قصر العام على بعض ما يتناوله ان يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الظاهر منه اكرم العلماء الا زيدا على قول من يجعل الاسناد بعد الاخراج ويقول ان العام مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ جميع ما يتناوله **فالاحسن** ح جعل الحد بحيث يشمل كل ما خرج منه ومن نحو اشتريت الجارية الا نصفها فانه تخصيص لما اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فلا بد ان يق التخصيص قصر ما اريد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق السريان على بعض ما يتناوله لم يدخل كل ما خرج **ثم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص اعم من قصر لفظ السريان كالاية المذكورة لكان التسبيح بين الاستثناء المسلم يكون المستثنى منه عاما او لو بطريق السريان وبين التخصيص عموما وخصوصا مطلقا وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه وجعلوا الاستثناء مجامعا للتقييد لا مباينا معه **فالاحسن** ح ادراج العموم السرياني المفصول في التقييد واخراجها من التعريف بان يق التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظيا اي جعل اللفظ مقصورا على بعض ما يتناوله ام حكميا كمذهب بعض في رفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقيا على معناه وجعل الاسناد بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة ام مجازا او مرادا من المطابقة ان لا يكون بطريق السريان فيدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ ام كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فخرج عن التعريف التقييد وما لا يكون تخصيصا من اللفظ كالعموم ويدخل اشتريت الجارية الا نصفها وهؤلاء الرجال اذا اريد بعض المعهود واهلك الناس الدرهم البيض وعلى عشرة الا ثلثة واكرم العلماء الا زيدا على مذهب الكل ويخرج عمومات الانسان لفي خسر الا الذين امنوا مما يكون عمومه سريانيا **ثم اعلم**

في بيان المراد من اسم العدد

7

انتقل

ويمثل هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعرف بانه قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة اي لا سريانيا على بعض ما يتناوله ولو قصرا لفظيا او حكميا دلالة حقيقية ام مجازية ثم نقل الى المصطلح بتعيين لا بتعين لاصالة تأخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في الهيئات لا لفظ المخصص في احتمال ثم المخصص ان لم يستقل في الدلالة على القصر فمتصل والا فمنفصل **اصل** في منتهى التخصيص اقوال والاصح جواز ما الى الواحد وعدم الاكثر لزوم بقاء الاكثر ومنهم من جوز استثناء الاكثر فيلزمهم التناقض وقد يذب بعضهم بوجوه ضعيفة تأتي

ان نقل التخصيص الى المصطلح تعيني لا تعيني للغلبة واصالة تأخر الحادث **فان قلت** الاصل المذكور معارض باصالة عدم القرائن عند الاستعمالات الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعيني **قلنا** الاول من الاصلين مزيل للاخير فيقدم عليه وعلى فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن المعارض ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصص واما هيئته وهيئة ما يشتق منه فباقية على حالها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت الهيئة باقية على المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على المضي والاستقبال ونحوهما لكن خصوص لفظ المخصص بالكسر مقتضي المعنى اللغوي فيه هيئة انه يراد به الشخص الذي حصل منه القصر المذكور لكن غالبا يراد به آلة القصر وسبب التخصيص لعله نقل الهيئة المعنى من حيث الهيئة كلفظ المرجح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح وآلته **ثم اعلم** ان المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل في الدلالة على القصر كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كلا انكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء وكالمخصصات العقلية الغير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج منه وجوده المقدس وهو مستقل في ذلك ايضا فلو كان شيء غير لفظي دال على القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل المخصص متصل ام منفصل وجهان من ظاهر قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة وهو دخول ذلك الشيء لا يستقل في المتصل لعدم الواسطة في البين ومن ان ظاهر قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة الظاهر او الصريح في اللفظ لاجل تمثيلهم بالامثلة المذكورة هو دخول ذلك في المنفصل لاجل عدم كونه لفظا بل هم جعلوا العقليات من المنفصلات وهذا ايضا عقلي وتظهر الثمرة في التفصيل بين المتصل والمنفصل في بعض المسائل الاتية فلا بد ان يعلم انه متصل ام منفصل والحق انه منفصل وان قولهم بان المنفصل ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب والا فتمييز ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهرا **ضابطة** اختلفوا في منتهى التخصيص فعن الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام والظاهر ان المراد منه ليس مجرد كون الباقي زائدا على النصف بل زيادة معتدا بها بحيث يكون قريبا من العام ثم في جوازه الى الواحد والى الاثنين او الى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام ومنه الى ثلثة او الجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل غير محصور او محصور كثير فكالاكثر وانه يلزم بقاء جمع غير محصور **اقوال** والظاهر ان مراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور والا فظاهره الموافقة للاكثر في غيرما كان مدلوله غير محصور القائلون بلزوم بقاء الاكثر بين من يقول بزيادته اذا عرفت هذا فههنا مقدمتان **المقدمة الاولى** المحكي عن الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر وعنهم في مسئلة الاستثناء جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء اما اخص مطلقا من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين قولي المشهور فيما كان استثناء او تخصيصا اي مادة لاجتماعهما فلا بد ح رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسئلة في غير الاستثناء من المخصصات وبانه وجوبا القول في هذه المسئلة بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما وتوهم ان المفصل قد اخطاء في التفصيل مدفوع بالبعد لعدم اسناد احد هذا المفصل من هذه الجملة الى الخطاء او بان النزاع في بحث الاستثناء في الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التقييدي كما يمسك بانه الاكثرين في باب جواز استثناء الاكثر بوقوع الامثلة التي هي استثناء تخصيصي او بان نسبة المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو وغفلة او بان نسبة المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر سهو وغفلة وكلاهما بعيد او بتلفيق المشهور في المسئلتين بجعل كل مشهور لزوم بقاء الاكثر وقول اخر بعدم لزوم بقائه فمن قال هنا بجواز تخصيص الاكثر لم يرد في بحث الاستثناء ايضا وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر من المشهور قال ايضا في بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بذلك في الاستثناء التقييدي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التقييدي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التقييدي والتخصيصي لكنه لم يبين ذلك لم يتمسك باستدلال المشهور في بحث الاستثناء ايضا وكذا بعض من المشهور في هذه المسئلة قال بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء مطلقا وان كان النزاع في المسئلة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك القائل من المشهور لم يبين ذلك فغلط هذا القول لم يخصص احد القولين بغير الاخر كما في الاحتمالين الاولين ولا اسند الى المشهور ولا الى من نسب القول الى المشهور في المسئلتين لكن فيه بعد لا يكاد التاويل في المسئلتين بالنسبة الى طائفتين من المشهور القائلين بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء واما لا بد من عدم رفع التناقض وابقائه بحاله بجعل المشهور في المقامين كما نسب اليهم وحمل احد قوليهم على السهو والخطاء وهو ايضا في غاية البعد والاحسن ان يق ان ذهاب المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر واضح من استجماع ادلتهم واما ذهاب المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر فغير واضح واسنادهم بعض اليهم هذا القول معارض بنسبة بعض اخر جواز التخصيص الى الواحد اليهم فتعارض النسبتان واندفع ظهور التناقض **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع انما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا التكليفي ولا الوضعي والشرعي واضح واما تمسكهم في عدم جواز تخصيص الاكثر بالقبح فليس المراد منه القبح العقلي بل القبح والاستنكار العرفي ثم التخصيص اما يقع في الافراد فقط كان يكون للمخصص افراد لا اصناف او في الاصناف فقط كان يكون للمخصص اصناف لا افراد فيكون كل عدد من صنف واما يجتمع في المخصص الافراد والاصناف فح اما ان يكون الباقي اكثر الافراد والاصناف فلا يكون جوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر وانما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر بقاؤه في الجملة سواء الافراد والاصناف فاللازم عندهم بقاء اكثر الافراد لا غير او اكثر الاصناف لا غير او بقاء اكثر الافراد ان لوحظ العام افرادا او بقاء اكثر الاصناف ان لوحظ اصنافا فالّلازم فيما لوحظ منه العام افرادا بقاء اكثر الافراد فيما لوحظ صنفا احد الامرين ام العكس وجوه يظهر من قولهم لا بد من بقاء اكثر الافراد ان اللازم عندهم ابقاء اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من اضافة الافراد الى العام انه لا بد من بقاء ما لوحظ في العام ان

في ان نقل التخصيص الى معنى اصطلاحي

في اقسام المخصص

في بيان منتهى التخصيص

في تحرير محل النزاع

لوحظ

محل النزاع بجواز التمسك في دخول الاستثناء التخصيصي والعمومات المجازية ومثل الجمع المعهود المخصص والنسخ الذي هو تخصيص في الازمان وكلم المجازات وضمائر الجمع ونحوها
وبلفظ العموم اذا قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان نعم الاطلاق العام على الواحد تعظيما ليس من محل النزاع وفي كفاية بقاء الاكثر تقديرا عند انقاء بلين

في مباحث التخصيص

لوحظ العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من بقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافراد العام حقيقة هي الاصناف
فلا بد من بقاء اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر تابعا للملاحظة ان صنفيا فصنفيا وان فرديا حقيقيا ففرديا
حقيقيا كان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثاني متعارض الظاهران ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من اجوبة الملتزمين
لبقاء الاكثر في بحث الاستثناء عن ادلة المجوزين للاخراج الاكثر بجواز الاكتفاء بالاكثر من الكثرة الصنفية او الفردية اذا لوحظ العام صنفيا
حيث يجيبون عن الآيات بذلك التخيير فيما اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فرديا فبالقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم فتم وهل يشترط علم المشترط لبقاء الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي اقل فلو القى نار على جمع لا يعلم عددهم ففرض بعض واحترق الباقون فهل يصح لنا ان نقول ان

[illegible]

باشتراط بقاء الاكثر احتمالان وكذا في اشتراط العلم ببقاء الاكثر ام كفاية عدم العلم بان الباقي اقل ثم يمكن ان يكون مرادهم بقاء اكثر الاصناف او الافراد ثم هاهنا ملاحظة
العام في ذلك ولما ثمرة النزاع فقط فيما اذا ورد خبر واحد مخصص بالاكثر

في مباحث التخصيص

على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص ام مختص بمرتبة من مراتب الخصوص يظهر من ادلة الاكثر من الطرفين
هنا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم يتمسكون بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص ويمسك المجوز الى الواحد بان العام اذا خلع عن العموم فكل المراتب
الى الواحد مجازات ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى استدلالهم بقبح اكلت كل رمان في البستان وفيه الاف منه كل واحدة او ثلثة جريان النزاع
على كل المذاهب لان المسئلة في نفسها حاجة عقلية اي استهجان لفظي عند العقلاء من اهل اللسان كما ادعاه بعض المستدلين وذلك كما يجري على القول
بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للعموم كما يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير وما يرى من جريان ادلة الاكثر على المذهب الاول فقط نحو
مبني على الغالب المشاع بين هذا الان المشهور على المذهب الاول ولذا اجروا الاستدلال على مذاقهم فتم ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة
هل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ام يعمه والقول بكونه حقيقة فيه وجهان يظهر من بعض اختصاصه على القول بالمجازية في الباقي
حيث قال ان الاحسن تاخير هذا النزاع عن النزاع في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز اذ بعد البناء على المجازية لا بد ان يتنازع في الجواز الى الواحد
وعدمه اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم سواء اخرج الاقل ام الاكثر وبناء على القول

[illegible]

وبهذا ازداد الامر بين ارتكاب تخصيص الاكثر وساير المجازات واما الاصل الاصيل فحكم جواز تخصيص الاكثر ان العلائق المتصورة هنا ثلاث علاقة المشابهة والعموم والخصوص نعم

في جواز تخصيص الاكثر

بظاهر الاية تخصيص الاكثر للعقود لان كثيرا من العقود التي لا يجب الوفاء بها غير مذكورة في كلام الاصحاب في ابواب الفقه والمعنون منها من العقود انهم جعلها من الجايزة واللوازم منها ايضا مشروطة كل واحد بشرايط متعددة لو انتفى كل من تلك الشرايط انتفى اللزوم فلا يبقى من العقود لازم الا قليل في جنب كثيرة وهذا مقتضى للاكثر واما حمل العقود على العقود المتعارفة عند المشافهين فيلزم تخصيص الاكثر لكنه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ان الاصل في العقد اللزوم فدار الامر بين احد المحذورين بعد دفع اليد عن الظاهر للاجماع في من لا يجوز تخصيص الاكثر انتفى عنده الاحتمال الاول ومن يجوزه احتمل عنده كل من الوجهين فيرجع الى المرجحات وان لم يوجد مرجح فالى الاصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الاكثر انه ارجح من الحمل على العهد لانه هنا واخص الاكثر الا انه يبقى من افراد العام كثرة معتد بها مشابهة للعام فيرجع على حيزه من المجازين **فان قلت** ليس في الاية تخصيص الاكثر حتى يصير ثمرة للنزاع اذا صنفنا العقود كثيرة منها حقيقية ومنها تقديرية وعلى فرض ارادة كل الافراد من الجمع المحلى باللام اعم من التحقيقية والتقديرية انما يصح من غير العالم بالعواقب كما يقول المولى من اهل العرف لعبده كلما اوتيك من الرمان في هذا اليوم فابق عشرة منها وبع الزايد عليها ولا يصح ذلك من الحكيم لعلمه بالخارج والواقع فكيف يريد ما سيوجد بعلم ووقوعه من العقود وايضا الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي ولم يحصر العقود الجايزة حتى يحكم في الباقي باللزوم فيكون الافراد التقديرية داخلة في الباقي بل على هذا داخلة في المخرج **تنبيه المقدمة الرابعة** في تاسيس الاصل فاعلم انه اذا شك في صحة مجاز من المجازات للغة فالاصل الاصيل فيه عدم الصحة اتفاقا لان اللغات توقيفية لا بد من التوقيف فيها حتى يثبت الرخصة ثم في انقلاب هذا الاصل كلية بحيث يحكم عند الشك في الجواز بالجواز ام انقلب في الجملة ام لم ينقلب اصلا اقوال فقيل بانه انقلب اصلا فكلما شك في صحة مجاز وفساده يرجع الى الاصل الاصيل حتى يظهر الصحة وهذا هو القايل باشتراط نقل الاحاد في المجازات وبرايه انه كما لا يجوز التعدي في الحقايق من لفظ الى لفظ ولا من معنى الى معنى فكذا في المجازات فكما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان يقال ان الغضنفر ايضا حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذا لو وصل من الواضع جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة فلا يجوز ان يقال بجواز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت ذلك وكذا لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لم يجز التعدي الى معنى اخر بان يقال انه حقيقة في الرجل الشجاع ايضا كذلك لو ثبت جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة لم يجز ان يقال بجواز استعماله في معنى اخر كالمنقوش في الجدار بشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك وكما انه لا يتعدى في الحقايق من لفظ الى لفظ اخر الا اذا جاز القياس في اللغة فكذلك في المجازات فكما لو ثبت لفظا صار بعض موضوعا للذات ثبت له المبدا فلا يجوز الحكم بكون كل ما كان على زنة فاعل موضوعا لذلك الا بعد الاستقراء وحيث علم من وجد الغلبة ان كان على هذا الوزن بهذا المعنى كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى فيتعدى بتلك الى جميع ما كان على هذا الوزن كليته فكذا لا يجوز من مجرد رؤيتهم المضارع بمعنى الماضي مجازا في خصوص مادة كلفظ ابى ونحوه ان يحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع مجازا الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض في المستقبل فيتعدى الى جميع ما كان على زنة الماضي فالحاصل ان حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقايق وليس مراد ذلك القايل من قوله باشتراط النقل الاحاد في المجازات انه لو ابى استعمال الاسد في زيد الشجاع لما جاز استعماله في عمرو الشجاع ونحو ذلك فانه بين الفساد لكن هذا القول فاسد بل يتعدى في المجازات من لفظ الى لفظ ومن معنى الى اخر للقطع بان بعضا من المنافي المجازية لم يكن في زمان الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا لحصول التعدي من معنى الى اخر وكذا ربما يكون اللفظ مستحدثا ومرادفا للفظ اخر غير مستحدث فيستعمل ذلك اللفظ المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث الذي هو معنى مجازي للفظ السابق فحصل التعدي من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى العرف يستعملون الالفاظ العربية السابقة مجازا في المعاني المستحدثة وكذا في حال اللفظ وقيل ان الاصل قد انقلب كلية فيجوز ما دام اللفظ استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلا وغيرها من العلائق يتعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجازي بتلك العلاقة حتى يثبت المانع وذلك لاطلاق قول علماء البيان بان العلائق خمسة عشر او اثنا عشر او نحو ذلك في مقام تعدادها بعد تلك العلائق مطلقات ومن دون تقييد بقيد فيظهر منه ان نوع العلاقة مهما وجد مصحح للمجاز وهو فاسد اولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر كما في مقام التعداد في مقام الاهمال او الاجمال لا البيان بعد تسليم التواطي وثانيا لانا سلمنا دلالة كلامهم على ذلك لكن لا دليل على اعتبار كلمات العلماء في امثال المقامات التي مرجعها في البيان هو العرف فان استعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازا انما حصل فيه الرخصة في الجملة في كل اللغات ولا فرق بينها في المجازات والعلائق كما ان الهيئات ايضا كذلك فيرجع الى العرف نعم لو كان المنقول مما له مدخل في لغة العرب لم يكن مدركه في البين الا الوارد جعلنا الى اهل الجزء وقيل ان الاصل انقلب في العلائق المذكورة في الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرينا ووجدنا في لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن لا في مطلق جنس هذه العلاقة بل صنف منه وهو فيما كان التركيب خارجيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل ولم نر بعد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل فيه مثلا لك فمتى شك في جواز استعمال مثل ذلك الجزء في الكل نحكم بالجواز للاستقراء لا في كل كل وجزء ولو شككنا في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل الاصيل بعدم الجواز وهذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف فان المتبع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية فلو وجد المناسبة بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاز التعدي وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اللغة اصلا ولا تنحصر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التعدي وان لم يوجد فيه شيء من العلائق والسر فيما ذكرناه من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات ان بناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع ان الاسد معناه الحيوان المفترس فيجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المانوس لذلك الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي يكون المراد فيه لذلك اللفظ في عرف

ذلك

في بيان علاقة المجاز في المجازات والتعدي

في انقلاب الاصل في علاقة الجزء والكل

والكل والجزء بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية وشيء منها لا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا اذ العام الاصولي ليس كليا لافراده اذا ظهر ذلك فاعلم ان الدليل على الجواز الوقوع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقلة المستثنى منه وان استنكار العرف في مقام القبح عقلي لا لفظي مع ان العرب يصحح ذلك في الباقي جماعة غير محصورين عادة فتم انه على فرض جوازه مرجوح عنده في مقام التعارض مع الباقي لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الاحكام الشرعية بالنسبة الى التخصيص الى الواحد

في تخصيص الاكثر

ذلك المتعلم وذلك للعلم الاجمالي بان اللغات لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والشخصية كما لا تختلف بالنسبة الى الهيئات فهيئة الامر في كل لغة بمعنى واحد وكذا هيئة النهي والماضي وغيرها واذا كان بناء اهل العرف على التعدي الى المجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يسمعوا المعنى المجازية لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء عن العلائق وعن المجازات في ذلك اللسان فظهر ان المعتبر هو مجرد وجود المؤانسة وعدمه لا الاستقراء في العلائق ونحوه فحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخير من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمالات في لسان العرب بل يعتبر مجرد المؤانسة ولو في غير لسان العرب وثانيها انا لا نقول بحصر العلائق فيما ذكروه بل يجوز التجانس فيما حصل فيه المؤانسة العرفية وان لم يكن فيه شيء من العلائق المعدودة وثالثها انا نقول بجواز التعدي عند المؤانسة وان كان من الموارد المستقرء فيها من تلك العلاقة مثلا كالجزء والكل ولا نقول بجواز التعدي عند عدم المؤانسة وان كان المورد من الموارد المستقرء فيها فان كان المراد القول الاخير هو ما ذكرناه فنعم الوفاق نعم لو علم موردا وشك فيه في وجود المؤانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فلمن كان مرادنا القول الاخير هو ما ذكرناه فنعم الوفاق نعم لو علم مورد وشك فيه في وجود المناسبة والمؤانسة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها فالاصل الاصيل بحاله فالاصل منقلب في تلك الصورة التي شك في وجود المؤانسة وعدم وجودها فيتبع موارد الاستقراء كما يقوله هذا القايل لا مطلقا والحاصل انه ان علم وجود المؤانسة العرفية جاز التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرء فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان من الموارد المستقرء فيها وان شك في وجود المؤانسة وعدمه فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا ظهر ذلك فنقول فيما نحن فيه الى التخصيص الى الواحد والى غيره ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل هل انقلب في خصوص المقام المفروض فيه وجود المؤانسة ام لم ينقلب فلا بد فيه من ملاحظة ان هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقرء فيها في العلائق ام لا فان كان الاول فالاصل الثانوي الجواز وان كان الثاني فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله وليس هنا مورد في الموارد المستقرء فيها لان العلائق المتصورة في استعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور لان العام الاصولي ليس كليا بالنسبة الى افراده فتلك العلائق الثلث كلها موجودة ان كان الباقي اكثر ولما اذا خص الاكثر الى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والاخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول ضعيف وهو كون الدلالة تضمنية سلمنا صحته لكن القدر المستقرء فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب منه خارجيا لا اعتباريا كما هنا سلمنا الاعم من ذلك لكن القدر المتيقن هنا من صحة تلك العلاقة انما هو صورة بقاء الاكثر واما علاقة العموم والخصوص فالقدر المتيقن المستقرء فيه ايضا هو ما كان الاكثر فيه باقيا فظهر ان صورة خروج الاكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستقرء فيها وقد عرفنا ان المرجع هو الاصل الاصيل الذي هو عدم الجواز فظهر ان الاصل في المسئلة عدم الجواز اذا مهدت تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في المسئلة جواز التخصيص الى الواحد لوجوه الاول الوقوع عند اهل العرف في بعض المقامات كمقام السخرية فيقول الشخص في مقام المزاح اكرم كل اهل المجلس ثم يقول الا هذا والا هذا والا ذا الى ان يبقى واحد ويأتي بالقرينة المنفصلة اي المخصص المنفصل ويعلم المخاطب ان المراد واحد منهم نعم مثل ذلك بدون الداعي مستهجن وقبيح واما مع الداعي فلا وغرضنا اثبات الايجاب الجزئي في مقام رفع السلب الكلي لكن ندعي هذا الايجاب الجزئي في مقابل كل من الاقوال فيبطل كلها الا المختار وايضا يقول القائل اكرم العلماء احدهم وهو صحيح غير مستهجن اصلا مع انه تخصيص بغير المنفصل الا ان يقال ان مثل ذلك خارج عن محل الكلام وانه ليس بتخصيص حقيقة ولم يرد هنا القصر وليس مراد الاكثر من لزوم بقاء الاكثر لزومه في مثل هذا المثال اعني اكرم العلماء احدهم فتم وايضا يقول القائل ان فلانا يسمع كلام الناس ويفعل هكذا اذا قال احد لفلان افعل هكذا ولا يريد بذلك العهد بل يريد بما يقول ذلك ذا لم يكن ذلك الشخص القائل معلوما للمتكلم بل المراد التخصيص وايضا الاية الشريفة الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب اذ المراد بالناس نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والقول بانه من باب التشبيه خلافا للظاهر لعدم خطور التشبيه وتبادره في الاذهان من الاية الشريفة بل هو من باب التخصيص وقول صالح انه من باب العهد وارادة شخص معين من العام لا من باب التخصيص ايضا خلاف الظاهر **فان قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الاكثر في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان فيما لم يكن فيه داع انما هو الاستهجان العقلي لا العرفي اذ بعد امكان تادية الكلام بالاخصر يستهجن النطق به عقلا ولذا لا يكون استهجان عند وجود الداعي ولو كان الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** انه لو لم يجز تخصيص الاكثر وتوهم بقاء الاكثر لما كان ذلك جايزا عند عدم العلم بقلة المستثنى منه واحتمال كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة اي المشابهة ومع عدم العلم بالعلاقة لا يعلم بوجود العلاقة فلا يعلم بالجواز مع ان اهل العرف يصححون ذلك كما في مثال الحرق فيصح مثلا ان يقول احرق كل من في الدار الا عشرة منهم فقط مع احتمال كونهم في الواقع احد عشر فيكون في الواقع الاستثناء تخصيصا الى الواحد فتدبر **الثالث** انا نصحح الاستثناء الى الواحد لغة فيما يكون مستهجنا والدليل عليه ان في موارد الاستهجان انما يستهجن القايل لاجل ارتكاب خلاف العقل ولذلك ينسب الى السفه لا الغلط فذلك كاشف عن الصحة لغة فيه ايضا فتدبر **الرابع** انه لو لم يجز اخراج الاكثر لما صح ذلك فيما كان افراد العام غير محصور وكان الباقي الاقل جماعة غير محصورين عادة مع انه يصح بلا استهجان اصلا كما يقول معطي هذا المال اهل بلد الحسين عليه السلام الا الاغنياء منهم ولا تعط اغنياءهم فالحق جواز الى الواحد للوجوه الثلثة الاول ويزيد بطلان عدم جواز تخصيص الاكثر مطلقا بالوجه الرابع **ثم اعلم** انه بعد ما جوزنا التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لان ثمرة طرح الخبر عند انحصار طريقه في التخصيص الى الواحد لا تكاد توجد في الاحكام الشرعية واما ثمرة التعارض بينه وبين مجاز اخر فكذلك ايضا اذ لا يوجد مورده كذلك في الشريعة والسر انك عرفت ان

في بيان الاحكام المنتشرة

في ذكر ادلة المختار والتخصيص الى الواحد

اصل في استثناء النصف والاكثر في باب الاستثناء الاعم من التخصيص والتقييد فاعلم ان المستثنى ان ساوى المستثنى منه او زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق قالوا ان المستغرق لغو اتفاقا وهذا يحتمل عدم الجواز عقلا او عدم الصحة لغة او الامرين معا واما غيره فاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا

في تخصيص الاكثر

موجبة تخصيص الاكثر الى الواحد بمرتبة من الاستهجان انه لا يصح عقلا الا بعد وجود داع كالسخرية والتمليح ومثل هذا الداعي لا يتحقق في كلام الملك العلام ولا في كلام امنائه في مقام بيان الاحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بافراد العام وذلك ايضا لا يتصور في مقام بيان الاحكام من الشارع وامنائه الكرام **فان قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالاية الشريفة **قلنا** خصوص لفظ الناس متعارف فيه ذلك لا مطلق الالفاظ اقول والحق عدم تمامية ادلة الجواز الى الواحد بل حال العرف غير معلوم لنا والامثلة المذكورة يمكن تاويلها الى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لتم في المستغرق ايضا فالاصل الفقاهتي يقتضي عدم الجواز الى الواحد نعم الرابع من الادلة صحيح فالاحسن اذن التفصيل **ضابطة** في بيان شطر من احكام الاستثناء بالمعنى الاعم الشامل للاستثناء التقييدي **فاعلم** ان المستثنى ان لم يكن اقل من المستثنى منه فهو الاستثناء المستغرق سواء ساوى المستثنى منه كله على عشرة الا عشرة ام زاد عنه كله على عشرة الا خمسة عشر وان كان اقل منه فاما ان يكون الخارج مساويا للباقي او زائدا عن الباقي او ناقصا عنه كله على عشرة الا خمسة او الا تسعة او الا ثلثة فظهر ان الاستثناء اما مستغرق واما غير مستغرق فههنا مقامان **المقام الاول** في المستغرق فنقول انهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم ان محل كلامهم واتفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي ام اللغوي فان ظاهر عناوينهم ذلك في مباحث الالفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الاكثر والمساوي بعد دعويهم هذا الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الصحة اللفظية ولكن ظاهر قولهم لغو هو القبح العقلي لا الغلط اللفظي وان امكن ارجاعه ايضا الى الغلط اللفظي بان يقال مرادهم من اللغوية انما هو عدم الفائدة فيه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك دليلا على عدم الصحة لفظا اذ لا يعقل كون ذلك لغوا لا يرجع في استعماله ولا بوضع بازائه لفظا لا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان تنزيل كلامهم على ذلك خلاف الظاهر بل ظاهره هو القبح العقلي لا غير فيتعارض الظاهران ويصير كلامهم مجملا فلا بد لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي واعلم ايضا ان الاصل الجواز ان كان الكلام في الجواز العقلي وعدمه وعدم الجواز ان كان في الجواز اللفظي وعدمه والوجه ما مر مرارا واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال لزيد علي عشرة دراهم الا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والقبيح هو جملة المستثنى منها موخذ بها ولانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وعندي نظر لان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه مجمل وذلك لان لصدور مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوها منها ان يكون على وجه السخرية والمزاح ومنها ان يكون غلطا وجهلا باللغة كمن يتكلم لا عن شعور ويتفوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى فخرج عن الاقرار والاخبار راسا ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وهو قوله علي عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير من باب الانكار بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر في البين ورجع فرادهم من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صدور مثل ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول والثاني ولا الاخيرين ايضا ظاهرا فلا يظهر الثمرة في تلك الصور واما في الصورة الثالثة فالامر كما ذكروه الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لاخذ منه ايضا حتى لو قال له علي عشرة الا تسعة وعلم ان ذلك من القسم الثالث فهو ايضا حكمه حكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار بقي صورتان يحتمل كونهما محل الثمرة **احديهما** ما لو دار الامر بين كون قول المتكلم من باب القسم الثالث او الرابع **والاخرى** ورود الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالحق منه لا دليل على لزوم الاخذ من القائل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الهذيان وتوهم انه خلاف الظاهر عن المتكلم مدفوع بان الانكار بطريق الاتصال كذلك ايضا خلافا للغالب واما في الثانية منهما فاشكال العدم الدليل على اللزوم ولكن ظاهر كلامهم في مقام الثمرة انما هو تلك الصورة **والحاصل** ان الثمرة خفية علينا فلنرجع الى المسئلة **فنقول** الحق الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة التمليح والمزاح للاصل ولو مع عدم صدوره من العقلاء واما لغة فالحق ايضا الجواز في غير موارد الاستهجان دون غيره وان كان الاصل خلافه وذلك لوجود المؤانسة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعد خارجا عن اللسان وهو مانوس عندهم ومن اللسان وعدم الجواز في غير المانوس لعدم الدليل وهل هو على فرض جوازه لغة كما هو الحق حقيقة ام مجاز الحق انه مجاز لتبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثناء وتنافر المستغرق فلو سمع من وراء الجدار له علي عشرة الا مع عدم سماعه للمخرج يتبادر الى ذهنه بقاء شيء من المستثنى منه وعدم التبادر والتنافر دليل المجاز **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم ان استثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل يلزم بقاء الاكثر وقيل بجواز اخراج الاكثر وقيل بجواز الاخراج الى النصف وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الى حد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا وثمرة النزاع كما مر في جواز تخصيص الاكثر والاصل الجواز عقلا وعدم الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من التقييد لكن الاشكال في ان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء ومن جهة بحيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازما لصحة جهة المستثنى منه لو كان عاما فلو قال اكرم العلماء الا الاكثر لكان ذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء والهيئة الاستثنائية في اخراج الاكثر وان كان المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لغة لعدم جواز تخصيص الاكثر مثلا فيكون النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور ضمنا فرع بطلان المستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في عدم صحة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين قولهم هنا وفي بحث جواز تخصيص الاكثر اذ لا تنافي بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون ذلك وجها اخر في دفع التناقض ولكن الظاهر كلماتهم الاخير فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهر ذلك فههنا مرحلتان الاولى في صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض الجواز هل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا **اما الاولى** فالحق فيها الجواز وان اقتضى الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر مضافا الى انه بعد جواز المستغرق لغة في غير موارد الاستهجان جاز غير المستغرق بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

في تحقيق الاستثناء المستغرق

في بيان وجه بطلان المستغرق في الاستثناء

الكلام في غير المستغرق

في بيان تخصيص الاكثر

وبما عدا ذلك من الاقوال والثمرة الاصل ما مر في المسئلة السابقة ومحل النزاع الجواز اللفظي لكن في كون النزاع في صحة الكلام او خصوص جهة الاستثناء وجهان ثم حق جواز استثناء الاكثر لما مر انفا مضافا الى وقوعه في الكتاب الكريم ثم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا احتمالان ثم في رفع التناقض الوارد هنا وجوه اربعة او انتكاب الاسناد من ظاهر كلام الواقع ومنه يظهر وضعه عن سائر اقسام التخصيص اصل في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في كون العام المخصص حقيقة مطلقا ام في جهة شموله خاصة ام في المخصص لغير المستقل خاصة

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

اي في اللفظ خاصة ان خص بشرط او استثناء اذا كان للباقي من الغاوين ولا ريب ان الغاوين اكثر من الباقين اما اولا فللحس العيان واما ثانيا فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما ثالثا فلقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوين وان كانوا اكثر ثبت المطلوب بالاية الاولى وان اقل المخلصون كانوا هم اكثر ثبت المطلوب بالاية الاخيرة فبانضمام الايتين يثبت جواز استثناء الاكثر وفيه انه يمكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر فلا بد من التمسك باحد الوجهين التابعين واما القول بان المراد من العباد اعم من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون الباقي اكثر والقول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية الشريفة هم المخلصون في الواقع والظاهر النظر الى الاضافة التشريفية الدالة على التشريف لغير المخلصين او القول بان الباقي هو الاكثر ملاحظة ان الخارج الكثير ملحوظ وان كان الخارج اكثر في الواقع والخارج وذلك لاجل تشبيه المخلصين بالكل تنزيلهم منزلة الكل وتنزيل الغاوين منزلة الاقلين والمعدومين فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلها مما لا يصغى اليه لان الكل خلاف الظاهر والظاهر هو الحجة ولا صارف عنه فالحق اذن الجواز والتمسك في الجواز باتفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال لزيد علي عشرة الا تسعة لا يدل على المطلوب كما هو ظاهر وكذا الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته لا يدل على المطلوب اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجائع وغيره وبيان ان من سوى من اطعمته جائع والباقي غير جائع بل المراد حقيقة انه لا يقدر على الاطعام احد الا انا ففي الحقيقة يكون الباقي اكثر واما **المرحلة الثانية** فالحق فيها الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق الاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكك بالتشكيك البدوي واذن لا يكون معنى قولهم الا للاستثناء الا ان الا لمطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض اقسام الاستثناء فلا يدل قولهم هذا على ان الا لمطلق الاستثناء كما ان قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى التقريري مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من الحقيقي والتقريري فاسد لانا نقول ان لفظ الاستثناء متواطئ بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى التقريري **فان قلت** المتبادر من اداة الاستثناء اخراج الاقل فلو سمع من وراء الجدار له علي عشرة الا مع عدم سماع الفظ المخرج لتبادر الى ذهنه كون الخارج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل كونه وضعيا الا ما علم بالقرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة ظاهر كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة وضعية التبادر وبين ظاهر كلام اللغوي فنقول اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا فان كان الاول لزم طرح الاصل لانه فقاهتي وظاهر كلام اللغوي اجتهادي فيؤول الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يؤول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء اقول فان قلت انك رب مقامات تحكم بطرح اللغة عند وجود المأخذ العرفي ثم هنا تحكم بطرح العرف **قلنا** ان كان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد اخذنا فان ثبت اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا باخذها وطرحنا اصالة عدم النقل فنحكم بان له في اللغة معنى وفي العرف معنى الا ان يصير غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فيطرح اللغة ايضا **والحاصل** انه على فرض اجتهادية العرف نحكم باخذه مطلقا اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا ام مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل في خصوص المورد واما مع اخذ اللغة ايضا فيما قطعنا بالاختلاف او شككنا فيه مع عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما هنا حيث يثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة فتدبر وان كان الثاني فيرتفع التعارض بينهما ونعمل بالامرين ونحكم بان معناه اللغوي مطلق الاخراج والعرفي الاخراج الخاص للتبادر بضميمة اصالة الوضعية وان كان الثالث فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي واقتضاء اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء واقتضاء اصالة اتحاد العرف واللغة حذرا من النقل التوجيه في احد الامرين اما الاصل الاول واما اللغة لكن الحق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا يكافئ ظاهر كلام اللغوي فنؤخذ بظاهر كلامه ونحكم بان المعنى اللغوي مطلق الاخراج وح لا بد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم بالاختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد وبان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد لان النقل قل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مستلزم لارتكاب خلاف شيئين احدهما رفع المؤانسة السابقة والاخر حصول المؤانسة اللاحقة فيقدم اصل الاتحاد ويحكم باطلاقية التبادر **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التحليل التام وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر كعدم منافرة اطلاق الانسان على ذي الراسين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ما يعول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي والا الاستهجان فان اريد به الاستهجان العقلي فمسلم في بعض الموارد ولا يضر بالجواز اللغوي فممنوع فتدبر في المقام فانه من مطارح الانظار **ضابطة** هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز وتنقيح البحث يرسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان امور **الاول** ان توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على فقد القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدم القرينة جزء الدال على المعنى الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالا على معناه الحقيقي دلالة شانية من الارادة او لاجل كون عدم القرينة شرطا للدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي او لاجل كون القرينة من الموانع ومقتضى الاحتمال الاول ان لا يحصل الدلالة الا بعد ملاحظة عدم القرينة بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدم القرينة ومقتضى الثاني ان يكون المقتضي هو اللفظ فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد وخروج القيد ويحصل المعنى في الذهن بعد ملاحظة عدم القرينة ومقتضى الثالث كون المقتضي هو اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لو اتي بالقرينة كاسد يرمي كان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى اللفظ الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة على المجاز لعدم وجود المقتضي للحقيقة حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف حصول المقتضي جزءا ام شرطا على عدم القرينة

في بيان الاستعمال في استثناء الاكثر حقيقة

في تعارض العرف واللغة وضعف اصالة عدم النقل

في تعارض العرف واللغة واحكامه

في بيان ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز

في ان انفصال القرينة هل هو من اجزاء المقتضي او شرطه او مانع

ولما اظنه فحيث وجد القرينة لم يتحقق المقتضي للحقيقة حتى يعارض مع غيره والحق الاخير وذلك لحصول التعارض والتناقض عند وجود القرينة وقد
عرفت ان ذلك من لوازم الاخير فانه عند التعمق في العرف يجد التعارض بين ظاهر اللفظ وقرينة المجاز فقد يرجح بعد التعارض جانب المجاز لكونه
اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة ولا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالتوقف مضافا الى انهم يسمون قرائن المجاز
بالصارفة وذلك كاشف عن انهما متعارضان مضافا الى انهم اتفقوا على رفع التناقض في باب الاستثناء وذلك لا يكون الا اذا كان الاستثناء مانعا
ثم انه قد يقال ان ثمرة كون عدم القرينة جزءا ام شرطا او وجودها مانعا تظهر في صورة الشك في وجود القرينة فان قلنا بان عدمها جزء ام شرط
صار الشك في القرينة شكا في وجود المقتضي فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها مانعا فالشك
في وجودها يصير شكا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فيقال الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع
بالاصل وفيه نظر لان الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقديرين لا ثمرة
في البين اما في الاول من الاحتمالين اي الشك في حدوث القرينة فلجريان اصالة العدم فيه سواء كان عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا اما على
كونها مانعة فلما اعترف به القائل واما على كون عدمها جزءا ام شرطا فلان الاصل ح وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي ح امر عدمي والاصل
العدم ولبن وجوبا حتى يقال الاصل عدم وجود المقتضي بل وجود المقتضي ح مطابق للاصل فان جزء المقتضي او شرطه امر عدمي والاصل وجوده اي تحقق العدم
فيجري اصالة عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءا ام شرطا ففي جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة للاصل ويحكم بالحقيقة

الباقي ويشهد به كلماتهم في مثل المقامات بان المعارض قد رفع المفهوم وبقي الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستدلون ببقاء الجزء الاخر الى نفس اللفظ
وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه بعين ما لو كان هناك دليلان مستقلان رفع المعارض احدهما وسلم الاخر عنه وهذا كاشف عن ان المعنى لا يراد
البعض الاخر من المدلول فيما كان دليل واحد ودلالات كالعام المخصص والمجمل التعليقية المبينة لمفهوم الموافقة او المخالفة هو نفس ما لو كان دليل عدم
كما في الدليلين المستقلين ثم **الثالث** من الامور في القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى في مثل قولنا عين باكية هو
نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معانيه ايضا هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرد تلفظه يدل على كل معانيه ويدل بالوضع ايضا على ان واحدا
منها مراد المتكلم لكن المعين لذلك هو قوله باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد من تلك المعاني المعلومة اجمالا نعم لو قلنا بظهور المشترك في كل معانيه
لصار شان المشتركات شان العمومات لكنه خلاف الحق فالحق ان لتعيين ما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب **الرابع** من الامور في القرائن المفهمة
فاعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي اي الطبيعة ولم يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دلت
قرينة على ان تلك الطبيعة وجدت في ضمن الفرد الفلاني فتلك القرينة تسمى مفهمة ويكون ارادة الفرد المعين وتعيينه من القرينة ليس الا من اللفظ
ولا من المركب وكذا الدلالة على سنخ وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ايضا من القرينة لا من اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا
الا في الطبيعة وقولنا جاء يدل على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يجيء قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

والبر ظاهره مراد الا ظاهرا ولا واقعا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري اي في نظر الجاهل خلاف الظ ومذهب العلامة فاسد لانه يخالف للاصل من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان ظ اكرم العلماء الا زيدا هو تعلق الاسناد ولا ثم الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيد واكرم من سواه لكان الظ الاسناد بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا ح يكون للوصف لا الاخراج فالمعنى ان العشرة الموصوفة بخروج الثلثة له على وهذا خلاف الظ في وضع الا وعلى هذا لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة التي يعني ان جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى فهو مع انه مبني لفساده بحكم التبادر مخالف للاصل الواقع على الوضع الجديد لذلك التركيب وان اراد غير ذلك فيكون مرجع قوله الى احد الاقوال الاخر فان كان مرجعه الى المختار فهو الموافق والا ورد عليه ما ورد على القولين الاخرين فالحق اذن القول الاخير لوجوه الاول ان المتبادر من ذلك التركيب هو ما ذكرناه بحكم الوجدان الثاني انه الموافق للاصل اذ لا مجاز فيه اصلا لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية **فان قلت** المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع واما الاظهار مع انك قلت ان الاسناد ظاهر لا اذ تقييده خلاف الظ فهو خلاف الاصل لكونه مجازا **قلنا** وان كان الظ هو كون الاسناد حقيقيا الا انه خلاف الحقيقة اعني الاسناد الى الواقع ليس مجازا الا انه خلاف الظ من فرد الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكذبية نحو زيد قائم مجازات مع انها حقائق قطعا نظير ان كون الاسناد الظاهر بالاضح عن الحقيقة وان كان خلاف الظ الا انه خلاف الظ الذي تكبير القوم من المجازية في احد الثلثة اقوى في عدم الظهور فتامل ان القول بمجازية العام مستلزم اما للاستخدام او التسلسل واما بقاء التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما مر واما على مذهبنا فلا رجوع ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظ عند المتكلم فلا استخدام وهذا القدر يكفي في حقيقة الضمير لكن هذا الدليل انما يرد على المتاخر فقط **فان قلت** عليك يلزم على العلامة عدم كون الاستثناء تخصيصا لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وانما قد بقي العام على حقيقته وما قصر تاما على بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا **قلنا** هذا مبني على تعريف المص للتخصيص واما على المختار من ان التخصيص قصر العام او حكم العام على بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة ان كان ان السبعة تستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها وعدم طريان وضع جديد للمركب فرجعه الى قول العلامة فان على قوله تستفاد السبعة من المركب بخلاف قول المص فان السبعة عندهم يراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على المختار لان السبعة يحصل من المركب بل من العام في ضمن ارادة الجميع ما لعموم الذي مر واما على مذهب العلامة فيستفاد هذا المعنى عن قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلاثة عنها من المركب بطريق يكون الاسناد بعد الاخراج ان كان مراده طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق سائر المركبات لكن مع وضع جديد في المركب للباقي فهو ايضا فاسد للعلم بان هذا الوضع الاخير بعد استفادة هذا المعنى بل هذا الوضع من ضم المفردات لكن كما في سائر المركبات مع ان طريان وضع المركب للباقي باحد الطريقين يستدعي اعطاء لا يتناهى للسبعة مثلا الا ان يقول بان الوضع نوعي بان وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه او من المخرج والمخرج منه شرطا لم يكن مستثنا للباقي لكنك خبير بان الظ كون مراد القاضي هو الاول لوضوح فساد الاخيرين فحصل الاقوال ثلثة واما الصفة المخصصة نحو اكرم العلماء الخاشعين فالحق فيها ان العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فللتبادر مضافا الى ان المتبادر في نحو اكرم العلماء الصالحين واخلعهم رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولا شاما ايضا ولو كان العام مستعملا لا في الباقي لكان الظ الرجوع الى الجميع لان الاستخدام خلاف الظ فيكون الرجوع الى الباقي على هذا استخداما مع انه ليس خلاف الظ فظهر ان المستعمل هو الباقي ولا استخدام **فان قلت** فما تقول في اكرم بني تميم الطوال منهم العلماء القصار منهم فلا تكرمهم فان الضمير في منهم هنا الى الجميع بالتبادر من غير تامل فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا لزم الاستخدام الذي هو خلاف الظ في الرجوع الى الجميع ولا خلاف ظاهرا في هذا الكلام قلنا القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والتبادر ولزوم الاستخدام لعدم الظ واما كونه حقيقة فلما مر في اول مباحث العام من ان الجمع المحلى باللام حقيقة في استغراق ما يراد من الكلام وان كان مهملا خارجيا كاكرم هؤلاء العلماء وهنا ايضا العهد موجود والاستغراق بالنسبة الى المعهود حاصل فلا مجاز فيه واما الشرط والغاية فليسا من المخصصات حقيقة وان عدهما منها بل هما من المقيدات للاطلاق لا الاسناد فلا ربط لهما بالمقام واما بدل البعض فكالاستثناء في ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي بل الامر هنا اظهر نحو اكرم العلماء بعضهم واما المنفصلات من المخصصات من العقليات والسمعيات فالحق فيها ان المستعمل فيه هو الباقي مجازا للتبادر ويكشف عنه المخصص الاتي بعد الكلام الاول **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع في هذه الضابطة مختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك والحقيقة في الخصوص فقط وجهان اوجههما الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغروي بمعنى ان نزاعهم في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة قولا واحدا ام الباقي حتى يكون مجازا قولا واحدا ام على فرض الصغرى اي كون الاستعمال في الباقي نازعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان يشهد على الاخير عنوانهم مسئلة هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز كما يشهد به ايضا قول المفصل هنا بانه حقيقة في تناوله ومجاز في اقتصاره ويشهد على الاول نزاعهم في الاستثناء في دفع التناقض فان المستعمل فيه هو الجميع والباقي ويتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام هنا مستعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع فالحق اذن ان النزاع واقع في الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام مختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق العنوانات وقول المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرها ويشهد على الثاني على خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في دفع التناقض ودخوله في النزاع

ابطال مذهب القاضي

في بيان حكم المخصصات المنفصلة

في بيان ان النزاع جار في المخصصات المتصلة بغير الاستثناء

وفي كون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك والوضع للخصوص وجوه كما في كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام فيهما وكونه فيما عدا الاستثناء او في الاعم منه وفي لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص وفي صورة ما لعلمته وفي الكل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسئلة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات تتبع

هنا الذي هو عام بالنسبة الى الصغرى والكبرى تكرار للنزاع في الاستثناء من حيث الصغرى مضافا الى ان من جملة الاقوال في الاستثناء قول القاضي ولم يذكروه هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكروا ذلك في بحث الاستثناء فلا يكون الاستثناء داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في دفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط وتعميما النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مطلقا فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثنا لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي هنا فهو لاجل كونه مرجع قوله الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس لعدم ذكر قول القاضي هنا بخصوصه بعد ذكر القول بالحقيقة **فان قلت** لم ذكروه هناك لا هنا فاما ان يذكروه في المقامين او يتركوه في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك الورود **قلنا** لما كان قول القاضي لم مشتبها فلم يعلموا ان مراده وضع المركب كعبد الله ام مراده مراد العلامة فذكروا به مع الاشتباه في بحث دفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو دفع التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا لو جعله قولا مستقلا وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول اخر غير سائر الاقوال وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من القاضي يقينا لم تركوا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من حيث الصغرى **الجهة الرابعة** هل النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قيل ونظر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق كون النزاع في لفظ العام لظاهر العنوانات ولعدم التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فالاصل عدم صحته الى ان يقوم عليها دليل **بيانه** انه على الاول يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو تحقق فانما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل الجواز بل الجواز يكون اجتهاديا بما ذكر من علم تصور طريان المانع على هذا الفرض واما على الثاني فانا اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على مورد الاستقراء فالاصل عدم الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلنا الاصل الاولي واسا فالاصل ايضا الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما ايضا فرق من وجهين **الاول** لزوم الفحص عن الدليل الوارد على الاصل على المجازية دون الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في سائر الحقايق والاصل فقاهيا **الثاني** انه يتصور عروض المانع عن الجواز بناء على المجاز دون الحقيقة لما مر فيه ان هذا لا يتم على اطلاقه اما على قول القاضي فان قلنا ان مراده طريان الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي فلان القول في رفع التناقض بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كل مركب موضوعا للباقي فحينئذ كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي بذلك على الاطلاق لا طلاق كلامه ان قلنا بانصرافه لكن هذا القول المذكور لا يستلزم ذلك واما على قول العلامة والقاضي ان قلنا بان مرجع كلامه الى كلام العلامة فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معناه الحقيقي انما يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور اذ قد عرفت انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على المختار من كون الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالحق ان نقول بوجود الثمرة المذكورة بين القول المختار وسائر الاقوال للمتم لا ان نقول بترتب الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكره الاول والرجوع قول القاضي كلامه الى قول العلامة المقتضي للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجازية في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي الا واما المجازية فيهما وشيء من المذكورات غير قابل للمنع لما نفيته اما المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اي فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة للاصل بل الوضع انما هو للمفردات والمركب يفهم معناه بعد التركيب فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها فانه سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد في منتهى التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على عدم مانعية نحو ذلك المجاز لوقوعه كثيرا في الهيئات التركيبية فكثيرا ما يسند الحكم الى شيء ظاهرا ثم يسند الى خلاف الظ كما في بدل الغلط وفي مثل اكرم العلماء الصالحين واكرم العلماء نداما مع انه لا مجاز في تلك الهيئات قطعا ثم واما المجازية في الا على مذهب العلامة لجعله اياها توصيفية فالجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب واما على المختار فقد عرفت عدم المجازية اصلا اما في الا فلانها للاخراج وههنا على مذهبنا ايضا مستعملة فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد قلنا ابعد مضي ما مر من الوفاق واما الهيئة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابه ما مر فالحق ترتب الثمرة بين القول بالحقيقة فيلزم جواز التخصيص الى الواحد وبين القول بالمجاز فيلزم عدم الجواز الى ان يقوم دليل عليه نعم يشكل ذلك على القول المفصل بين ما اذا بقي الافراد الغير المحصورة فيكون حقيقة في الباقي وبين غيره فمجاز فانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم جواز التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي محصورا نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مطلقا في الامر ادلة لم يستعمل في العام وحتى اذا خصص الى الواحد لتوجه لزوم جواز التخصيص الى الواحد ايضا كما على القول بان المستعمل فيه هو الجميع ومنها انه ان قلنا بالحقيقة لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع معينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل تعدد مراتب المجاز بعد سلخ العام من معناه الحقيقي كما يشهد به استدلال بعض القائلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فالقول بالمجاز يلازم الحجية لما مر في المقدمة الاولى من انه بعد قيام القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون المعين لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ كما في الحمل التعليقية اذا قام قرينة على عدم ارادة المفهوم فعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقة فيمكن الاجمال اما على مذهب من يقول بالحقيقة في الباقي فلتعدد مراتب الحقيقة ومنها تمام الباقي ولا معين لبعض منها واما على قول القاضي فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا ريب ان

في بيان ثمرة النزاع

في بيان الفرق بين القولين

ومبنى قول العلامة

ص

في بيان أن العام المخصص حقيقة في الباقي أم لا

مراتب الخصوص متعددة منها تمام الباقي فيكون مجملا هذا اذا لم يرجع قول الفاضل الى قول العلامة واما على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان استعمل في معنا الحقيقي الواحد لكن الظاهر قبل الاخراج كان تعلق الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الجميع [illegible] علم القرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر يحتمل تعلق الحكم الواقعي الى جميع الباقي والى بعض منه فيحصل الاجمال وهكذا على مذهبنا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا الا [illegible] مرتب الثمرة فالاحسن في مقام ابطال الثمرة ان يقال بالحجية في الظهور على المجازية والحقيقة معا اما على المجازية فلما مر واما على قول العلامة فلانه بعد الاخراج لبعض يكون الظهور الاولي هو تعلق الحكم الواقعي الى الجميع باقيا بحاله [illegible]

[illegible]

أصل

في العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص عند المشهور للعلم الاجمالي بوجوده المعتضد بقاعدة الشغل واصالة حرمة العمل بما وراء العلم وظاهر اتفاق الامامية عدا شاذ منهم ويكفي حصول الظن بعدمه بتتبع مظانه حذرا من التكليف بالحرج [illegible]

في بيان أن العام المخصص حقيقة في الباقي أم لا

حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلامة او بطريقنا او يقول الى لا اعلم المستعمل فيه لكن اعلم الحقيقة اجمالا او يقول ان العام غير مستعمل وانما المركب حقيقة في الباقي او يقول ان العام وسائر المفردات مستعملة لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع على حدة والكل باطل اما الاول ففيه ان المصير الى الاستعمال في الباقي [illegible]

[illegible]

اصل في تعقب المخصص لعمومات متعددة اذا تعقب المخصص عمومات وكان استثناء والمستثنى فرداً من المستثنى منه والعمومات احكاماً مختلفة متحدة بالنوع في جميع الاخبار والانشاء كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيداً رجع الى الكل نتايج

كثيرة وبناء العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله والظهور اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق الشيرواني والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيداً الا الظن مع كون المسألة اصولية لكن الظن الموافق للاصل حجة في الاصول ويمكن التمسك للخصم بانه اذا شك المجتهد بعد العثور على العام في المخصص فمقتضى الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار الشك في الحادث فلا يتمسك بالاصل [illegible] مع العلم الاجمالي لان ذلك مما كان المعلوم بالاجمال قليلاً في كثير لا كثيراً في كثير [illegible] **فان قلت** [illegible] **قلنا اولاً** [illegible]

[illegible]

في جمية عام المخصص بالمجمل

[illegible] كقوله اكرم العلماء واخلعهم كلهم كانوا [illegible] الى الاجزاء ولم يكن فرداً منه كما الفرد في هذا التفصيل كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا يوم الجمعة او اكرم العلماء واضفهم واجعلهم مخلعين الا يوم الجمعة فالمدار في ذلك لا ربعة اتحاد الحكم نوعاً واختلافها نتايج

وانكروا وجود هذا القسم راساً والاظهر ما عليه المتاخرون [illegible]

فان قلت [illegible] **قلنا** [illegible]

[illegible]

والدليل في الكل العرف فخذ هذا ودع ما سواه فانه فضول **اصل** في الضمير الراجع الى بعض افراد العام اذا رجع الضمير الى بعض افراد العام خصصه على الاصح لا نه اذا لم يرد في
نعم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سواء كان المرجع حقيقة فيه ام مجازا فلا حاجة الى بيان ان الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة مطلقا او اذا كان ظاهرا فيه واذا كان مرادا
منه او فيما كان المرجع ظاهرا فيه مطلقا او بشرط كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع **اصل** في ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد الداعي على صدور الخطاب لو وقع حادثة
او سبق سؤال والمشهور انه لا يستقل في الدلالة لغة او عرفا او يستقل مع تساوي الجواب والسؤال او كون الجواب اخص او اعم من محل السؤال لدعويها ومن محل السؤال فقط كما في الحق تابع

لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم انسانا وحصل للمخاطب الشك في الامتثال بذي الراسين فاستفهم **الثاني** ان الاستثناء استعمل في كل من
الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة ومنه انه اتم منهما واما الثالث فاقوى ادلته امور **الاول** ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا اضرب
زيدا وكل واشرب في حكم نعل هذه الافعال فكما ان ما في الجملة الواحدة يرجع اليها فكذا ما في حكمها **وفيه** ان العطف لابد فيه من جهة مناسبة وجهة جامعة
بين المعطوف والمعطوف عليه استلزام ذلك جعل لعطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ثم ولو سلم فلا نم ان ما يكون في قوة شيء لابد ان يكون ملزوما بجميع احكام
ذلك الشيء **الثاني** ان رجوع الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح **وفيه اولا** ان التمسك بهذا الدليل انما يصح فيما لم يكن قد سبق
والبين وهو موجود هينا للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب **الثالث** ان الاستثناء عشرة الا ثلثة راجع الى الجميع بالاجماع فكذا

[illegible]

انه الشافعي

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

فتخصيص الكتاب بالاخبار ممكن لان العمل بها من باب التعبد

حجية الخبر المانع من عموم تخصيص الكتاب بخبر الواحد

في بناء العام على الخاص

او العكس بمعنى العام وعلى الخاص

في بيان معنى الناسخ والمنسوخ

في بناء العام على الخاص

نعم يعرف المقيد بانه ما يدل لا على شائع في جنسه وعرف ايضا بما اخرج عن شياع والنسبة بين تعريفي المقيد عموم من وجه وكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني

وابقاء العموم مجازا وحمل الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص ويجوز ان يكون بدا او حمل الامر المتعلق بالعام على التوطين وحمل الخاص على ظاهره من النهي او غير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم التاريخ بينهما مع تاخر الخاص ووروده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو اجماعي البطلان والاحسن ان يقال انه يحتاج بوجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم في الزمان المتقدم او يشك فيه او يعلم بعدم وجوده فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص المذكور التاخير القبيح فان البيان قد تقدم على ما هو المفروض ويكون ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم وح فلا اشكال في اخبارنا المروية عن ائمتنا المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد بخلاف ما لو قلنا بناقلها من كون ذلك الخاص ناسخا لتطرق الاشكال في اخبار الائمة ع من استلزامها وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص وعلى الثاني لا يلزم الحكم ايضا بالنسخ لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول ص الى يوم القيمة فيكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول ايضا فان قلت تحقق المبين سابقا خلاف الاصل فعند الشك يحكم بعدمه قلنا ارتفاع الاحكام الثابتة ايضا خلاف الاصل فتعارضا وبقي الغلبة سليمة وعلى الثالث ما نعلم بان الامر بالعام عالم بانه يقصد الخاص من المكلف او بان الامر يعلم بان العمل بالخاص لا يقصد منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص يقصد من المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم ان متعلق علمه هل هو المقصد منه او نكون جاهلين بحال الامر راسا فعلى الاول من تلك الاحتمالات الخمسة اما نعلم بان الامر كان معذورا من ذكر الخاص تقية كما اذا امر المولى عبده باكرام العلماء وكان مقصوده عدم اكرام زيد ولم يبين مراده لخوفه من زيد على نفسه وعلى غيره فاكرم المخاطب بذلك العالم ثم بعد ذلك التي المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق التقية ثم يقبح بالبيان المستقبل فلا يكرم زيدا ويكرم من عداه فلا ريب في انه لا ضرر في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المتعين او يشك في كونه معذورا او عدمه فيمكن ح كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن غلبة بقاء الاحكام يعين الحمل على العناية ايضا وجعل الخاص بيانا كالاول او نعلم بانه لم يكن معذورا في التاخير عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي الثاني من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا قبح في التاخير اقول وفي الثالث منها يحمل على النسخ الا اذا علمنا بالعذر في البيان او شككنا فيه كالاحتمال الاول لاتحاد الدليل فان جعلنا دليل الاحتمال الاول تاما فيجري هنا ايضا انتهى وفي الرابع لا يخلو اما ان يكون الامر غافلا بعدم صدور الخاص من احد فلا محذور في الحكم بالبيان لا النسخ واما ان يكون عالما بصدوره عنهم اجمع فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع تحيره واما ان يكون عالما بصدوره عن بعض من المكلفين وعدم صدوره عن بعض اخر فلا محذور في الحكم بالبيان ايضا لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم الغافلين بالخاص كذا يحتمل ان يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير الغافلين فيتعارض الاحتمالان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان وفي الخامس يحكم بالبيان لغلبة بقاء الاحكام هذا كله ولكن الحق في الفرض المذكور مما نقلناه عن الجمهور اعني الحكم بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام وان التفصيل الذي ذكرنا لا يورد عليهم المحذور لان من الواضح ان كلامهم ليس في صورة العلم بوجود المبين مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا نزل كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تع وكلام الرسول لا الائمة لعدم تصور النسخ الحقيقي في كلامهم فالاشكال الوارد في اخبار الائمة ع من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بان تاخير البيان لعله لتقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة ع وكلامهم خارج عن محل الكلام و الحاصل ان محل نزاعهم كلام الله وكلام الرسول ص مع عدم العلم بالمبين ح اما يقطع بعدم المبين مع العام لا لمانع او يشك فيه فعلى الاول لا بد من الحكم بالنسخ حذرا من تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فقد ظهر انتفاؤه في محل الكلام واما احتمال كون الامر غافلا بتاخير المكلف العمل بتمام العام الى اخر الوقت ثم اتى بالبيان فلا يلزم كونه نسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة مدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المامور واحدا واما مع تعدد المامور وعمومهم فلا لان الغالب وقوع الفعل المامور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف اما عالما غالبا بجهل الامر كما اذا كان الامر نبيا او عالما بعلمه مع جهل متعلق العلم كما اذا كان الامر هو الله تع وفيهما يلزم تاخير البيان القبيح عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل احد الى اخر الوقت الذي ياتي فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص لكنه نادر جدا **وفي الثاني** ايضا نحكم بالناسخية بعد تعارض اصالة عدم النسخ مع اصالة عدم وجود المبين مع العام لان الفرض الشك في المبين حين العام والغلبة التخصيصية التي ادعيناها تعين الناسخية في محل النزاع وان كان التخصيص بالنوع اغلب فلا ظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام مط ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم والثمرة بين الحكم بالناسخية في تلك الصورة وبين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعيا من جهة الصدور والخاص ظنيا فان جعلناه مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطعي بالظني وان جعلناه ناسخا طرحناه لعدم جواز نسخ القطعي بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد ظهر من جميع ما مر حكم تاخر الخاص عن العام بقسميه هو الورود بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص من حيث هو مقدم بينهما لكن قبل الوقت مخصص وبعده نسخ ولو علمنا ان زمان العمل بالعام هو يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخير الخاص عنه لكن لا نعلم انه هل صدر بعد حضور العمل بالعام او قبله حكمنا بانه صدر بعد حضور وقت العمل بالعام لاصالة تاخر الحادث فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض ومقتضاها الحكم بالتخصيص لو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل زمان العمل بالعام او بعده فههنا ايضا نحكم بالتخصيص لاصالة تاخر زمان العمل ولاصالة عدم النسخ ولغلبة التخصيص لو علمنا بتاخر الخاص عن العام اجمالا ولكن لم نعلم شيئا من زمان العمل بالعام ولا زمان صدور الخاص احتمل تقدم كل على الاخر علمنا بالتخصيص ايضا لاصالة تاخر زمان صدور الخاص عن زمان العمل لكن يعارضه ان زمان العمل ايضا حادث والاصل تاخره عن صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاكم

في بيان ان ورود الخاص بعد العام هل هو بيان ام نسخ

في ورود الخاص قبل العمل بالعام تخصيص وبعده نسخ

انه لو علمنا

ولو عرفنا المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه لكان اقرب **اصل** في شرائط حمل المطلق على المقيد العموم المستفاد من المطلق بدليا واستغراقيا اما افرادي

انه لو علمنا اجمالا بتاخر الخاص حكمنا على التخصيص مط وفي جميع الصور المذكورة **الصورة الثانية** لو علم التاريخ فيهما مع تقدم الخاص ففيه قول بتخصيص العام المتاخر بالخاص المتقدم وقول بناسخية العام المتاخر للخاص والاظهر الاول لرجحان التخصيص وغلبة بقاء الاحكام ويدل عليه ايضا ما نقلناه من حاشية م وقد يستدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل وقت العمل به ونسخه ان كان وروده بعد وقت العمل بالخاص **وفيه** انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن **واحتج** المخالف بوجوه اقواها ان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا انهم حكموا في صورة التقارن المرخ ببناء العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا من بعض الحنفية حيث جعل العام المتاخر ناسخا والباقي متفقون على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه يرد هنا ايضا ان المتقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين واما وصف البيان فمتاخر وتوهم ان وصف البيان ح مقارن للعام فاسد لان تحقق البيان يتوقف على علم تقدم ما يحتاج الى الطبع كذا ذكره بعض **الصورة الثالثة** اذا جهل التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وبناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وقد مر ان الحكم في الجميع العمل بالخاص والبرهان عليه غلبة التخصيص فظن ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدم الخاص على العام متوقف في هذا القسم لدورانه بين الامرين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا او افرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة يبنى على الخاص فيحمل عمومها على ما هو قليل الافراد لبناء العرف عليه ولعل السر كون ما هو اقل افرادا اظهر دلالة في محل التعارض ولعل بناء العلماء عليه في ابواب الفقه هو لذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلقين فيجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا بد من ملاحظة الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا بالاخر في الافراد او اكثر لا بحيث يعتمد عليه فلا فهم عرفي فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالتوقف **الفصل الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **ضابطة** عرف المطلق بعض بانه ما دل على الماهية من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المراة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدالة على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل لا امراة وقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه المشهور بانه ما دل على شائع محتمل لافراد كثيرة مندرجة في جنسه اي ما دل على شائع في جنسه يحتمل الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي اريد منه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه يدل على حصة من الانسان محتملة الوجود في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة نحو اكرم رجلا او لقد امر على اللئيم يسبني كمثل الحمار يحمل اسفارا اذا كانت الجملة صفة للحمار والنسبة بين المعنيين تباين كلي واما المقيد فعرفه الاكثر بانه ما يدل لا على شائع في جنسه وعدل عن التعريف بما يدل لاجل الاحتراز عن المهملات فيشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شياع ما يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين التعريفين للمقيد عموم من وجه يتصادقان على هذا الرجل ويصدق الاول فقط على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف للمطلق بالطريق الاول ان اراد بيان ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد بيان مصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريق الثاني وذلك لان كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيحمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون والمعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول والثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشائع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد وايضا فيما يذكرون من شرط حمل المطلق على العموم لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه نعم من اراد تعلق الاحكام بالافراد فالظاهر الاكتفاء بالتعريف الثاني **ضابطة** العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس اللفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحته اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجة عن مدلول المطلق لا من مصاديقه ولا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى افراده وصنفه والعموم المستفاد من الهيئة التركيبية الى الزمان والمكان ونحوهما والثاني اعم مط من الاول لصدقهما على المثال المذكور وصدق الثاني فقط على قولنا العلماء يجب احترامهم فيستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان لا يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجله كما في قوله تع كلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود الترخيص في اكل امساك الكلاب المعلمة من حيث انها صارت ممسكة له فيستفاد من عموم لفظة ما جواز اكل كل عضو من كل حيوان حتى موضع عض الكلب للعموم المستفاد المشكل فلا يصح التمسك باطلاق الاية على طهارة موضع العض لشهادة السياق بان الغرض ليس بيان الطهارة والنجاسة بل الحلية من حيث امساك الكلب وشرطه ايضا تواطؤ المطلق بالنسبة الى افراده والا انصرف الاطلاق الى الفرد الكامل ومن ثم حمل المطلقات الامرة بغسل الثوب او البدن او غيرهما على الغسل بالماء المطلق وان كان الغسل اعم لغة وعرفا من الغسل بالمطلق والمضاف وذلك لظهور الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ولم نجد مخالفا من الاصحاب في هذا الشرط

فيما لو جهل التاريخ راسا

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

للمطلق م

في شرائط حمل المطلق مطلقا على العموم

والاصح ان من شرط حمله على التواطي وعدم الورود مورد بيان حكم آخر فلو لم يكن متواطيا انصرف الى الفرد الشايع في كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظي الموجب للحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه القدر المتيقن او لاجل كون الشهرة قرينة مفهمة او التفصيل بين المضر الاجمالي فالرابع وبين العدم فالاخير وجوه اوليها الاخير للعرف نتايج

في شرائط حمل المطلق على العموم

الا انه يمكن التمسك باطلاق الامر بالغسل على جواز التطهر بالمضاف فانه لا يبعد ولتبين لم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز الغسل بماء الكبريت والنفط مما لم تجر العادة بالغسل به فلما اجاز ذلك علم ان المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة انتهى محصلا **وفيه اولا** انه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء بطريق التقييد فيحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق والحاصل ان غرض السيد ان كان انكار وجود التشكيك في المطلقات او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو مم لوجود التشكيك المضر المخرج للفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع افراده وان كان انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده في العرف العام لانه لا يعبره فهو كما ترى وان كان اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو موقوف على وجود دليل عليه وليس بموجود الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن ذلك اي عن عدم اعتبار التشكيك عند الشارع وفيه انه ان كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالمطلوب وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات فهو مم وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكك ادخل فرد نادر منه في الحكم فيسري الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطبيعة السارية فهو ايضا مم اذ الاجماع او غيره من الدليل الخارجي انما ادخل النادر في الحكم لا ان الارادة من اللفظ هي سريان الحكم الى جميع الافراد **وبالجملة** من عدا المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد **وبالجملة** من عدا المرتضى ره ... المطلق الى الفرد الشايع واما هو فقد يظهر منه الانكار في الجملة اما في جميع المطلقات او خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كالغسل واما من سوى ثم اختلفوا في الحكم على الفرد الشايع **ضابطة** اختلف المعتبرون للتشكيك في وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولازمه في صورة وقوع مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع وان قدم اللغة حمل على الكلي من حيث هو وقيل انه لاجل حصول الاشتراك التعيني بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا بين الكلي والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول التوقف لعدم جعل الشهرة قرينة معينة في المشترك وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا والشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلثة في المجاز المشهور من تقديم المجاز او تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع قدر متيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلي من حيث هو وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتتبع بعد التتبع يرى ان اللفظ كثيرا ما استعمل في الكلي ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع فعند عدم القرينة يشك في ان المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد او اراد الكلي من حيث هو ولكن لما كان الفرد الشايع يقينيا فمن باب الفقاهة يحكم بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو اجتهادا وعلى هذا القول فقاهة لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول الذي يحمل على الفرد الشايع فقاهة من باب الاصل ان يبني مرة على لزوم الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال كما لو كان متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا من اول الوقت الى آخره فلو اكتفى باتيان النادر لكان مخالفا للتكليف الظاهري ومعاقبا عليه ان كان المطلوب في الواقع الكلي من حيث هو لانه ترك المطلوب الظاهري حقيقة والواقعي حكما ومرة على لزوم الاتيان بالنادر كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقي القدرة بالنسبة الى النادر والوقت باق فمقتضى الاستصحاب اي استصحاب الامر المردد بين الامرين اي التكليف الاجمالي لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبني على نفي التكليف راسا كما لو لم يتمكن من اول الوقت الى آخره الا من الفرد النادر فينفي التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب باللفظ الفرد الشايع فظهر انه لازم من يعمل بالشايع فقاهة ان يبني مرة على اصالة الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لاجل استعمال اللفظ في الكلي كناية لكن الشهرة قرينة صارفة مفهمة لارادة الفرد الشايع بحيث صارت الافراد النادرة مبتذلة كالعدم بالنسبة الى اللفظ وهذا ايضا يشارك سابقه في ان المستعمل فيه هو الكلي حقيقة مثل اعتق رقبة مؤمنة والحق ان الحمل على الفرد الشايع انما هو اجتهادا لا من باب الاصل والاجود التفصيل بان يقال ان كان التشكيك بدويا كالانسان بالنسبة الى ذي الراسين فالحق مع المرتضى في عدم اعتبار التشكيك والحمل على الكلي الساري في النادر والشايع وان كان مضرا موردا للاجمال فالحق مع القول الرابع بالتفصيل المذكور وان كان مبين العدم فالحق مع القول الخامس والشاهد على ذلك كله فهم العرف واما الاقوال المذكورة فكلها باطلة اما قول المرتضى فقد مر بطلانه واما بطلان النقل فلاصالة عدم النقل ولانه لعدم صحة السلب عن النادرة ولان غير المرتضى ره متفق هنا على الحمل على العرف العام ولو كان هنا نقل لاجرى فيه النزاع في تعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله مطلقا فالان لازم النقل عدم الاجمال وذلك لانه في المشكك بالتشكيك الاجمالي وكذا لانه في المشكك بالتشكيك البدوي لظهور كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان التشكيك مسببا عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجري في رد الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك فلاصالة عدمه لصحة السلب عن خصوص الفرد الشايع ويجري هذا في النقل ايضا ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية وهذا ايضا يجري في رد النقل ولانه لو كان مشتركا لتبادر المعنيان واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة المرجوحة او الوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشايع عدا المرتضى ره ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لما شمل النادر عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا اسد يرمي الحيوان المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم في التشكيك البدوي ولا في مبين العدم لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك في دخوله في الاول وخروجه في الثاني واما الخامس فلعدم صحته في التشكيك البدوي ولا في المضر الاجمالي **فان قلت** ان قولك في التفصيل بانه ان كان المطلق مبين العدم

وجه الحمل على الفرد الشايع في صورة التشكيك وذكر اختلافاتهم في ذلك

في الرد على المرتضى

في استعمال اللفظ في الكلي وانصرافه الى الفرد الشايع

بالنزاد

بالنسبة الى الفرد النادر كان الحمل على الفرد الشايع من باب ما يقوله صاحب القول الخامس اعني من اطلاق الكلي وارادة معناه الحقيقي وفهم القيد من الخارج من باب دال ومدلولين كقولنا رقبة مؤمنة ينافي مذهبك من ان المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا او من باب دال ومدلول حقيقة ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة فكيف تقول ان المطلق ح حقيقة **قلنا** ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة ولا مجازا فلا تناقض ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق انه لا ريب في انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرا في الافراد الشايعة ولم يكن له فرد نادر بالفرض لكان ح اطلاق لفظ الاكل وارادة معناه اللغوي صحيحا ويكون المراد ايضا هو الافراد الشايعة لفرض عدم وجود فرد سواها فيكون لفظ الاكل حقيقة في معناه الاصلي ولم يستعمل في خصوص الفرد ولم يكن تقييد لعدم وجود فرد سوى الشايع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا فالقاء المطلق على الاطلاق فيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المبين العدم لكن المتكلم يفهم العرف بدعوى انحصار الكلي في الفرد الشايع ويعد النادر كالعدم ويستعمل اللفظ في المعنى الكلي اللغوي ويريده من حيث هو فيكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر ادعاء فكما انه لا تقييد هناك فكذا هنا الا ترى ان قولنا زيد اسد يريد فيه من الاسد الحيوان المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا لا ما يقوله المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة ويكون زيد من افراد الاسد ادعاء وما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد وفي زيد اسد في جهة زيادة الفرد للحيوان المفترس وتفاوت تلك الجهة غير مضر وايضا الاسناد في زيد اسد مجاز وفيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاسناد فقولك كل عنك حقيقة من جميع الجهات اذ التعارف في الافراد الشايعة قرينة عدم كون النادر فردا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشايع ولا مجاز فيه فما اخرج الفرد النادر ليس لفظا وبالجملة لو كان الادعاء منافيا لارادة الكلي من حيث هو لنافى ارادة الكلي من حيث هو في زيد اسد مع انه لا ينافي واختلافه مع ما نحن فيه في جهة الزيادة والنقيصة غير معتبر لذلك هنا ولكن هذا الجواب يتم فيما اذا كان التشكيك ناشيا عن غلبة الوجود فيجعل النادر كالعدم واما اذا نشا عن غلبة الاستعمال ويتساوى الشايع والنادر وجودا او كان النادر استعمالا اغلب وجودا فلا اذ لا معنى لجعل الفرد مع عدم التكلم كالمعدوم في الايراد فيه باق الا ان يقال اذا كان التشكيك ناشيا عن غلبة الاستعمال الى ان صار مبين العدم لم ينفك عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج الى الجواب **واعلم انه** يظهر من بعض التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح واختار المجازية مط في باب حمل المطلق على المقيد الا في نحو جاءني رجل واختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن مط قائلا ان الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور **وفيه** ان الشهرة فيما نحن فيه اما بلغت حدا تصرف اللفظ عن ارادة النادر بحيث يبعد التخاطب به فيصير الحمل من باب الاجتهاد لا التيقن ويكون المجاز الراجح مقدما على الحقيقة فلا يناسب له اختيار التيقن هنا ولا التوقف في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولما ما بلغت الى ذلك الحد ولكن وصلت الى رتبة المجاز المشهور بان صارت الشهرة سببا لتوقف السامع عند سماع اللفظ فهو لا يناسب ايضا قولك بان الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور ولما لم يصل الى رتبة المجاز المشهور ايضا فلم لا تعمل باصالة الحقيقة لانه ح يصير من باب المجازات المرجوحة الغير المساوية للحقيقة ولما تقول انا شاك في انه بلغ رتبة المجاز المشهور فكيف تتيقن ذلك فلا معنى للحمل من باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات ويمكن ان يجيب عن الايراد بان الامر في المطلقات المشككة داير بين حقيقتين احدهما حمل المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشايعة والاخر حمله عليه بطريق دعوى الحصر كما مر وعلى الاول يصح الاتيان بالشايع والنادر معا وعلى الاخر لا يصح الا بالشايع فلا ادري ان التعارف وصلت الى حد يصير سببا لادعاء الحصر ام لا وعلى التقديرين المطلق مستعمل في معناه الحقيقي ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن الامتثال بالشايع وكفاية النادر مشكوك فيحمل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز ولا يرد شيء من الايرادات نعم يتم لكن ان كان النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما امر بنا ولا يمكن الجواب بمثل ما اجبنا من ركاب النقل في ذلك القسم اذ المفروض انه يحمل مط من باب القدر المتيقن ولا مفصل ويمكن له الجواب بوجه آخر وهو ان يقول اني اعلم انه لم يصل الشهرة هنا الى حد المجاز المشهور ولكن الامر داير بين الحقيقة والمجاز المرجوح كما قلت في الايراد ولكن دوران الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على قسمين احدهما دوران الامر بين التقييد والحقيقة والاخر بين المجاز المباين والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد مما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير واما في الاول فالامر فيه غير واضح نعم مشهور في الجملة فلا يعلم انه حصل التقييد ام لا والقدر المتيقن الاخذ بالشايع ثم ان هذا الايراد يرد علينا ايضا فيما حملنا فيه المطلق على الشايع من باب التيقن لانه ان لم يصل الشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا تعمل باصالة الحقيقة في المطلقات المشككة بطريق الاجمال التي نقول فيها بالتيقن الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير الحمل اجتهادا لا من باب التيقن والجواب مامر ثم انه يظهر من بعض جعل حمل المطلق على الشايع من باب العهد الخارجي **وفيه اولا** انه يتم في مثل الرجل لا في النكرات اذ لا يتصور العهد الخارجي فيها **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين لا كل جميع المطلقات ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الافراد المانوسة الحاضرة في الذهن **وفيه** ايضا ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام اعم منه ومن النكرات كما مر مع انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة وهي اعم من المتواطي والمشكك فالمطلق المعرف بالعهد الذهني مساوق للنكرة اعم من المتواطي والمشكك فالعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف يجعل الحمل على الشايع للعهد الذهني فتم ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايع يظهر فيما اذا ورد دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى الحمل على الشايع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل وعلى النقل والاشتراك والمجاز المشهور وجعل الشهرة قرينة مفهمة كالقول الخامس حصل التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجح وفيما لو اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشايع فعلى قول من حمل من باب التيقن يحكم بصحته واما على ذلك القول فلا يحكم بصحته بعد ثبوت عدم سقوط الامر بعد الاتيان بالنادر فيشك في مخالفة المامور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالعتق والخروج عن العهدة الا بمجرد احتمال المخالفة بخلاف ساير الاقوال لعدم الشك في المامور به الواقعي وانه الشايع لا غير فتم وفيما لو سئل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك عما وقع كان يقول وقع الانسان في البئر فاجاب المعصوم بانه ينزح سبعون

في ان حمل المطلق على الفرد الشايع ليس من باب التقييد

في ان حمل المطلق على الفرد الشايع ليس من باب العهد الخارجي

اصل في ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ومع التعارض فهو يقدم ايهما وجهان والمرجع العرف وهل التشكيك من موانع ظهور اللفظ في الجميع او عدمه جزء المقتضي او شرطه احتمالات ازهرها الاول كما ان عدمه العرف فمتى شك في التواطؤ والتشكيك فالاصل التواطؤ تنبيه

ولو اوترك الاستفصال عن الفرد الشايع والنادر فعلى قول من جعل من باب ليتقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايع لا اللفظ يحمل على الشايع اجتهادا ولا يحتمل عند السامع ارادة الكلي من حيث هو يحمل الجواب عليه من باب التيقن فيحتمل عند المسؤل ارادة الكلي من حيث هو الواقع في الخارج الفرد النادر فلا بد من الاستفصال وحيث ترك علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حذرا من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب للسؤال ومن اراد التفصيل في ذلك فليراجع بحث ترك الاستفصال او اجوبة الاحظا الشرط في الحمل على العموم **ضابطة** قد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يحصل من غلبة الوجود فاعلم انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين بان كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا وما هو اغلب استعمالا اقل وجودا ففي تقديم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان استفادة ثبوت صفة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالبقاء او عدمية كالموت ان كانت من غير لفظ المطلق بل من الخارج من الامارات كاستفادة موت الانسان في البلد من الاثار الخارجية من غير مدخلية للفظ المطلق فيحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد للعرف كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان ذي راس وذي راسين وان اكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بموت انسان من البلد حملناه على الاغلب وجودا واما اذا حصل الاستفادة من لفظ المطلق كما اخبرنا احد بان انسانا من هذا البلد مات فالمتبادر ما هو اغلب استعمالا للمؤانسة بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما تعارض الظن الشخصي المسبب من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المسبب عن غلبة الوجود ولا يبعد ايضا رجحان جانب الوجود واذا كان المطلق متعلقا للطلب كقولك اكرم انسانا او هب لي كلا او نكرم الانسان لم يبعد رجحان طرف الاستعمال وبالجملة المرجع هو العرف وظني ان جانب الاستعمال اقوى عند العرف فاذا حصل الاستغراق في المقام اشكال لان احدهما انه ما الوجه في اختلاف العلماء في تعارض العرف واللغة فقيل فيه بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم هنا على حمل المطلق على الشايع عند ما عرفت من السيد مع انه لا فارق بين المسئلتين حتى يختلف في احدهما ويتفق على الاخرى فانه يمكن ان يتوهم تقديم العرف من الاستقراء ويمكن ان يتوهم هناك ايضا فيمكن تقديم التشكيك اي الحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا تقديم التواطؤ باصالة تاخر الحادث اي التشكيك فيحمل كلام الشارع على التواطؤ لتاخر التشكيك بالاصل كما قيل بتقديم اللغة هناك لذلك وثانيهما انه كيف يحمل المطلق على الكلي مع ان النقل الى الفرد المسبب عن غلبة الاستعمال مسبوق بمراتب التشكيك المستلزم لاحتمال ارادة الشارع المعنى التشكيكي وتحقيق الكلام انك عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا ريب في وجود القسم الاول وكثرته ثم كل من القسمين من التشكيك اما مقطوع الوجود في زمن المعصوم او مقطوع العدم او مشكوك لا ريب في ان المطلق في القسم الاول ينصرف الى الشايع اذا وقع في كلام المعصوم وفي الثاني لا ينصرف وفي الثالث اشكال والاظهر فيه انه ان كان التشكيك لغلبة الوجود فيلحق في الحكم بما اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم اذ غالب التشكيكات الناشئة من غلبة الوجود كانت موجودة في ما تقدم ايضا فيلحق المشكوك بالاغلب اقول **فان قلت** ان تلك الغلبة معارضة باصالة تاخر الحادث قلت ان الغلبة لكون ظنها شخصيا تقدم على اصالة تاخر الحادث مع تامل في جريان اصالة تاخر الحادث لاحتمال كون الشك في الحادث وان كان المشكوك فيه لتشكيكه ناشيا من غلبة الاستعمال فلا يبعد فيه الاستقراء المذكور في القسم الاول اذ هذا القسم من التشكيك بنفسه قليل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذ لو حصل اموقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقر فيه غالبا وهو هنا في غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايع غير صحيح واصالة تاخر الحادث فيه سليمة عن المعارض بل الغالب في هذا القسم استعمال اللفظ في الكلي واستفادة الفرد من القرائن الخارجية **فان قلت** فلم اطلق القوم القول بانصراف المطلق الى الشايع **قلنا** اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لانه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت السر في وفاقهم هنا وخلافهم في تعارض العرف واللغة لان خلافهم ثمة وموردا قوالهم ليس الا في المنقولات العرفية الناشئة عن غلبة الاستعمال في المعنى العرفي ولما لم يكن مناط تقديمها على حقايق اللغة الا الاستقراء المختلف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدم اللغة لكون اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف ثمة واما وفاقهم هنا فلان محل كلامهم هنا المطلق الذي صار مشككا لغلبة الوجود وكان الاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم فصار ذلك مناط المسئلة وفاقية **ضابطة** هل وجود التشكيك في المطلق من موانع ظهور اللفظ في الجميع بان كان اللفظ تاما لاقتضاء الحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك جزء المقتضي او شرطه بان يكون المقتضي اللفظ مع عدم عروض التشكيك لا اللفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك في التواطؤ والتشكيك قلنا الاصل التواطؤ لان الشك في عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثاني الامر بالعكس لان الشك في وجود المقتضي والاول اظهر اما اولا فللاصل لانه اذا كان عدم عروض ذلك العارض جزءا من المقتضي او شرطا له لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ والاصل عدمه وفيه ان هذا الاصل وان جرى لكن لا دليل على اعتباره لعدم انصراف اخبار الاستصحاب اليه بعد ثبوت كون بناء العقلاء عليه فتدبر واما ثانيا فلبناء العرف عليه لان بناءهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزء المقتضي او شرطا له ولذا يفهم التناقض بين اسد يرمى في قولنا اسد يرمى ولولا ذلك لما فهم التناقض واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا وذاك لكنا يقتضي عدم شيء آخر في وضع اللفظ ودلالته وان المستقل في الاقتضاء وان اراد بعد فلانه لم يعهد من لغة ان يكون واضعها واضعا للفظ مع ملاحظة عدم القرينة معه جزءا او شرطا وما قيل في الامر من دلالته على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالي فنفى غلبة السقوط فظهر انه لا شك في التواطؤ والتشكيك حكم بالتواطؤ لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع ولاصالة عدم وجود الغلبة واصالة عدم الالتفات اليها على فرض وجودها ولان بناء العرف على حمل اللفظ على معناه ما لم يظهر القرينة المانعة ويحصل منه الظن بان بناءهم في المطلقات ايضا على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء في خصوص الالفاظ المطلقة يدل على ذلك فان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فحملوها على الكلي من غير فحص لا يقال ان الاستقراء المذكور يقتضي ما ذكرت

فكذا

اصل في حمل المطلق على المقيد اذا ورد مطلق ومقيد فله من حيث اتحاد متعلق الحكم فيهما واختلافه واتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي فيهما والاختلاف وكون الحكم فيهما ايجابا او ندبا او غيرهما من الاحكام التكليفية او الوضعية والعلم بتاريخ الصدور والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمبنى في الجميع من حيث الحمل على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر وما لم يرد دليل الخلاف ومما يحمل عليه يجعل بيانا لا ناسخا تنبيه

فكذا الاستقراء الاخر وهو غلبة كون المطلقات مشككات يقتضي الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك في الجملة لا من اي جهة حتى من الجهة المتنازع فيها كالانسان اذا شك في انه قد طرأ تشكيكه بالنسبة الى المسلم والكافر فانه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة المتنوع فيها الشك والنزاع بل الحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة ولعله بالنسبة الى غير محل الشك **فان قلت** الاصل عدم حدوث التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدم عروض التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** ان اصالة الشك في الحادث فلا يجري الاصل فكيف تقول الاصل عدم وجود التشكيك والغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة او كثيرة ولا يضر الشك في الحادث ولا ريب انه ما من مطلق الا وعرض التشكيك من جهة يعتد بها **ضابطة** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واخلع رقبة هاشمية وعلى التقديرين فالموجب للحكم اما متحد نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة او غير متحد نحو ان افطرت فاعتق رقبة وصل صلاتك ان اقتديت بعمرو صح صلوة جعلك وعلى التقادير الاربعة اما هما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه اربعة تضربها في السابقة يصير المجتمع ستة عشر وعلى التقادير اما الحكم في الطرفين الايجاب او الاستحباب سواء كان كل منهما ايجابا او استحبابا او في احدهما ايجابا وفي الاخر استحبابا او ليس الحكم في الطرفين الايجاب او الاستحباب سواء لم يكن شيء من الطرفين ايجابا او استحبابا او كان احد الطرفين ايجابا او استحبابا دون الاخر تضربها في السابقة كان المجتمع اربعة وستين وعلى التقادير اما هما معلوما التاريخ او مجهولان او تاريخ احدهما معلوم والاخر مجهول تضربها فيما مضى حصل مائتان وستة وخمسون قسما والمعرفة باحكام تلك الاقسام يقتضي رسم مقامات **الاول** فيما كان متعلق الحكم فيهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد لا بيانا ولا نسخا بل يعمل بهما وان كان سبب الحكم فيهما متحدا خلافا للشافعية فزعموا وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب في حمل اليد في التيمم على ما في المرفق لتقييدها به في آية الوضوء بما اتحاد الموجب هو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولفهم العرف فلو قال المولى لعبده ان جاءك زيد فاكرمه واذا قال ان جاء ولدك من السفر فاخلع عليه هاشميا لما فهم العبد الا التقييد بالثاني مع انا لو فرضنا لزوم التقييد عند اتحاد السبب فالمسئلة في خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمم مع فقدانه فاختلف السبب ثم ان ما ذكرناه من عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل والا فالواجب الحمل كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرة حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يبقى العبد هنا كافرا والمطلق لم يتقيد بها بل بنقيضها الا انا نقول معنى حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يبقى العبد هنا كافرا والمطلق لم يتقيد بها بل ببنقيضها الا انا نقول معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك مثبتا او نفيا الثاني ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي الآخر القتل فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا لانه لو قال يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا يقتضي احدهما تقييد الآخر خلافا للشافعية **الثالث** ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب باعتبار كراهة او حرمة او صحة او فساد او طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح او منفيان نحو لا يصح الصلوة في الحمام لا يجزي الصلوة النافلة في الحمام او المطلق منفي والمقيد مثبت نحو ان اقتديت بزيد صحت صلوتك وان اقتديت بزيد لا تصح صلوتك الجمعة او العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصح صلوتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منفي وفي الثاني كذلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم فيفهم التناقض او قال لا يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم **الرابع** ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب او الاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان يكون الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب او ما ضاهاه مما يشتق من الاستحباب او بغير ذلك كقوله زر الحسين وزر الحسين مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس كالحكم الوجوبي في كون الامتثال بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلي بل يفهم من الاستحباب عرفا سريانه في افراد الماهية اجمع ولم يترا اي في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي بالاتيان بفرد واحد فعليه لو اتى بالزيارة ولو في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذ نعم الا ان يثبت من الخارج اتحاد التكليف كان يثبت بدليل خارج ان استحباب الزيارة انما هو مع الوضوء فيفهم التناقض ويحمل المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بعكس ذلك كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فالحمل مما لا يبعد في انظار العرف ثم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف وان الواجب المطلق بالاطلاق والمقيد بخصوصه فنقول في المقام ارفع التناقض امور **الاول** ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل امر المقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل افراد الواجب المخير بالتخيير العقلي بينه وبين سائر افراد المطلق **الثاني** ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني **الثالث** ان يكون الواجب المقيد وان يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاظهر الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان ما اخترناه هنا امور **الاول** اختيار التجوز في المطلق لا المقيد فاطرحنا المطلق من حيث هو مطلق **الثاني** اختيار التجوز في المطلق الذي صار مقيدا اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد **الثالث** القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم

في ان التشكيك قد يحصل بغلبة الوجود

الالاذ وورد المقيد بعد زمان حضور العمل بالمطلق اصل في تعريف المجمل المجمل اصطلاحا ما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون مفردا او مركبا اوتقريرا او فعلا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي المعتل وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المتعدد او مركبا بسبب اجمال من التركيب او من المفردات والنسبة بين المجمل المفرد والمركب عموم من وجه وفحوا نصدر والمجمل الذاتي من الثم وبيان مقام الاحكام وجهان تنبيه

ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المعنى الكلي ومن المؤمنة ايضا اراد معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية او هيئة العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهمة للمراد المعين في نفس الامر ههنا اذ الان احدهما لفظ رقبة والاخر الهيئة العارضة المحققة اعني الانصاف الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلولا ناحدهما نفس ماهية الرقبة المدلول للدال الاول والاخر خصوص الرقبة المؤمنة المدلول للدال الثاني كما في قولك الطائر الولود للخفاش فكما يفهم من لفظ الطائر

[illegible]

اصل في حمل المجمل على المبين اذا ورد مجمل ومبين فالمجمل مع اختلاف محلهما او حكمهما او سببهما واذا اختلف المحل والسبب متعلق الحكم حمل المجمل على المبين كل ذلك للعرف شائع

في حمل المجمل على المبين والتحقيق فيه

مضربة اذ كل من زيد وعمرو المتقدمين معنى حقيقي للضمير فيحصل الاجمال لتعدد المرجع عدا المعين فالاجمال هنا ناش عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول اعني الاشتراك اللفظي وان تعدد الوضع ايضا بخلاف ذلك كما في الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده كقولهم تعم ان تنجو بقرة كما في المجازات المتعددة المتساوية مع تعدد القرينة المعينة بعد صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان المفروض فيه الاجمال هو المركب وذلك اما ان يكون

[illegible]

واذا كان للفظ معنيان احدهما مجمل والاخر مبين ولا قرينة ففي حمله على الاخير للغلبة ورجحان نتائج

في ذكر ابتداء السرقة واجمالها وبيانها

فاعلم ان المراد بمنشأ الاجمال من المتكلم اما لتكلمه بكلام مجمل او مبين باعتقاد عدم الاجمال في الواقع او مبين باعتقاد مع الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفي القرينة على المخاطب اعتقد الاجمال **اما الاول** فالكلام فيه او لا في صحة التكليف به **وثانيا** في وقوعه شرعا

اما الاول فنقول انه لا داعي لصدور مثل هذا الكلام اما الخوف من نفسه واما فساد المنطوق ومخرج المتكلم واما التوطين للامتثال واما لان الامر قصد الملوم ان اتى بالمأمور به من باب الاتفاق فهو والا فهو سبب بيان القرينة على المراد عند الحاجة واما لا داعي الا العبث وتسمى

النفس اما الاول فلان فلا يفعله في حقه تعالى وحق نبيه وكذا الثالث اذ المطلق اما العقاب على ترك المأمور به فيكون التكليف ابتلاء بالاسار جا او حصول التوطين لثواب عليه فيكون ابتلاء بالامتثال او العقاب على ترك التوطين والاول باطل للقبح عرفا في العقاب على ترك المأمور به فلو امر عبده بانها نعين بلا قرينة على المراد وترك العبد اتيان المأمور به متعذرا بانه لم ادر المأمور به لما ذم العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد وذمه وان امكن الاتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين مع العلم بالمأمور به في الظاهر او بارادة الامر ايقاع الفعل والحال انه غير عالم بانه لم يرده لما ذكر من ارادة الفعل ومنه يظهر ضعف الثالث واما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض انه يأتي بالقرينة عند الحاجة ولو لم يأت المكلف من باب البخت والاتفاق وكذا الخامس لانه قبيح عن الشارع ونوابه فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وعن نبيه بل عن الحكيم نعم يصح صدوره من الائمة للتقية الى زمان الحاجة او حصول التفريق **واما القسم الثاني** فصدوره عن الحكيم غير منصوص ويتصور صدورها عن النبي الا ان التكليف قبيح فيتم **واما الثالث** من الاقسام فيصح صدوره عن الله تعالى ونبيه الا ان التكليف قبيح واما الائمة فيصح في الصدور والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكر قبح التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي فتعجبوا والتعجب بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ... **ثم ان** التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوزه كالمجمل العرضي ...

[illegible]

اصل في تعريف المبين

المبين ما اتضح دلالته سواء كان مبينا بنفسه او مبينا بامر خارج قولا او فعلا او تركا او تقريرا نتائج

ذلك الفعل ممكنا على كل مذهب كقولك للميت لا اكله ولا اشربه فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون اخر واما ان لا يكون ممكنا على شيء من الثلاثة نحو لا عمل الا بنية فهذان القسمان تصوير بهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا اما في الاول منهما كقوله لا صلوة الا بطهور فعلى مذهب الصحيح لان نفي الماهية ممكن على ذلك المذهب واما على الاعم فلانه لا بد له من ارتكاب مجاز لعدم امكان نفي الحقيقة فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفا واعتبارا اما القرب العرفي فلان المتبادر من تلك التراكيب نفي الصحة واما الاعتباري فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الاثار فانتفى الاجمال لوجود اقرب المجازات ... **ضابطة** ... **فاعلم** ان الحكم التكليفي ...

[illegible]

وتوهم عدم جواز وقوع الفعل بيانا لوجه عقلى عليل عليك ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الى وقت الحاجة مطلقا كما هو المشهور لا مطلقا ام فيما عدا النسخ او فيما عدا المجمل على الاصح السفهر في جوازه عن وقت الخطاب

ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

قبل العمل بالعام اما ورد بعد انقضاء زمان العمل بالعام بتمامه وحصل العمل عليه كان ورد الخاص يوم السبت واما ورد يوم الجمعة لكن بعد تمام العمل بالعام ايضا في النسخ لا معنى له في شيء من تلك الصور الثلثة **اما الاولى** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بمضي زمان العمل لا بالناسخ فان النسخ رفع ما اولاه لثبت **واما الثانية** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ **واما الثالثة** فلان الحكم بكون الخاص ناسخا هنا يستلزم ارتكاب القبيح عمّا هو مناف للغرض من الحكيم فلنات بمثال وهو انه لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ثم دخل الجمعة ولم يرتكب العبد العمل بذلك العام حتى مضى زمان يمكن فيه العمل بالعام يوم الجمعة ثم ورد الخاص ظهر ذلك اليوم فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا سترة فيه وظهر بعد ذلك الكشف ايضا كون الاكرام مطلوبا الى الظهر من ذلك اليوم فجعل العمل بالعام موسعا من اول اليوم الى الغروب مناف للغرض فكما لا يكون الخاص في تلك الصورة بيانا فكذا لا يكون نسخا بل هو تكليف اخر واما الثاني كان يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكون الاكرام بتكرر الجمعات فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اما يرد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل فالحكم بالنسخ للعام في الصورتين الاوليين وجيه لانه رفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الاتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر بما ينافي الغرض كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام ما مر فان هذا الاعتراض يرد عليهم في بحث النسخ ايضا اذ هم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل سواء كان العمل تكرر بالام لا **ضابطة** هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا فقيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد بالامتناع فيما له ظاهر كالعام وبالجواز في غيره الظاهر كالمجمل وحكي القاضي عبد الجبار تاخيره بالنسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال ولتحقيق الحق مقامات **الاول** في بيان جوازه عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز لما مر اوامر انه اذا شك في امكان شيء وامتناعه فالاصل الامكان **الثاني** في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه اي صحة استعمال اللفظ مع تاخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية توقيفية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل فيه مع الحضر ايضا لان الاصل عدم الوقوع **الرابع** في جوازه شرعا والاصل ايضا عدمه **فان قلت** انك اعترفت بان الاصل الاصيل مع الحضر فما سوى المقام الاول لا ايضا ادلة على الحق اصلا اجتهادية منها ان التكليف يتبع مع عدم البيان التكليف تكليف بالايطاق فالتاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التاخير مستلزم لسفاهة الطلب لان الطلب مع مجهولية المطلوب منه لا يصدر الا من السفهاء ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل القبيح لا دخاله المخاطب فيما هو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التاخير خلاف بناء العقلاء فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التاخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره عن الحكيم سفه وقبيح **قلنا** اما الثلثة الاول فباطلة لانه يلزم ما ذكر لو تاخر البيان عن الحاجة ايضا واما الاخيران فمدفوعان بانا نرى العقلاء بناءهم على تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة كثيرا والدواعي لا تحصى الا ترى ان المولى بما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء ولا يريد استثناء زيد في ذلك المحضر صلاحا ويؤخر الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه لو قال اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب ثم المخاطب لوجوبه فصدق انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم ينزل فلم يبلغ ما انزل اليه من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهي مجملة بالنسبة الى الغائبين فلا يمكن التمسك به اذ لا ريب في وجود الحالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد من الخطاب مجملا لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك الحالة قرينة صارفة **قلنا** انه شك في الحادث فيجري الاصل **فان قلت** الاصل عدم التفات المتكلم الى الحالة اذ لو كانت صارفة لا لتفت الى الحالة **قلنا** القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم ان متعلقه الحالة المؤكدة ام الصارفة او غيرهما فالشك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم تعدد الالتفات اذ لو كانت صارفة لا بد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي والاصل عدم الاصالة اتحاد الالتفات فيكون الملتفت اليه هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو الظاهر **قلنا** سلمنا جريان الاصل لكن لا يعتبر في مثل المقام **فان قلت** الاجماع قائم على عدم اعتبار القرائن الحالية المجملة **قلنا** ان القدر المسلم من الاجماع انما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما غيرها فلا كالخطاب المتعلق بالمسائل الاصولية كما فيما نحن فيه فتم وثانيا ان الاية الشريفة مورودها خاص لورودها في شأن علي عم للاخبار الكثيرة والتعدي عن هذا المورد يحتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ فردين في النبي الابلاغ حين الخطاب الابلاغ حين الحاجة وهو ايضا تبليغ حقيقة ورابعا فيما اخر البيان عن وقت الخطاب كان مامورا بالتبليغ بغير هذا النحو اذا اخر البيان نقول ان تكليفه انما هو الابلاغ بهذا النحو لا غير للايات والاخبار الدالة على انه صلعم لا يصدر منه شيء الا وانه كان مامورا

بمن الله سبحانه وتعالى قد وقفت

لاتمام هذه النسخة الشريفة في خمسة عشر

من شهر صفر في سنة الف

ومائتين وخمس وسبعين

من هجرة النبوية والتمس لدعاء الناظرين لمطالعة هذا النسخة كتبه راجي عفو الغفور على محمد ... الكاتب

اصل في الاجماع يطلق على العزم مجازا وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحا الى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة او الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة عن المجمعين او الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم تخمينا او قوليا او صدور قول وعند الشيخ ره بعد موافقة القدماء في طريقتهم اذا اجتمعت الطائفة على امر مع علم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه ...

الفصل الخاص في الاجماع

ضابطة الاجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا اجمع زيد على كذا اي عزم عليه وقد يطلق على الاتفاق كقولنا اجمع فلان على قول زيد اي اتفق عليه وهل لفظ الاجماع مشترك معنوي بين المعنيين او لفظي او حقيقة ومجاز مقتضى القاعدة عدم الاول للقطع بعدم وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فانحصر في الاحتمالين الاخيرين ولكن الاول منهما ايضا باطل والاخير متعين لتبادر الاتفاق من لفظ الاجماع مجردا عن القرينة ولصحة سلبه عن العزم ثم انه نقل في اصطلاح الاصوليين عن الاتفاق المطلق الى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق المجتهد اتفاق المقلد فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم **وفيه** ان هذا بناء منهم تمسكهم بالاية الشريفة اي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين اذ يصدق على اتفاق المقلد انه سبيل المؤمنين وبالرواية اي قوله لا تجتمع امتي على الخطاء اذ لا خفاء في صدق الامة على المقلد وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق مثل اليهود والنصارى على امر فهو شمول الادلة الاتية لاتفاق غير هذه الامة كالاية والرواية المذكورتين وخرج بقولنا على امر ديني اتفاقهم على امر عقلي كاتفاقهم على ان السقمونيا مسهل للصفراء مثلا وفيه ان هذا بناء منهم التمسك بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء الا ان يمنع انصراف الرواية الى غير الاحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الاعصار لئلا يلزم عدم تحقق الاجماع الا باتفاق جميع علماء امة النبي صلعم من لدن بعثته صلعم الى يوم القيمة فانه باطل بالاتفاق ولكن الحق ان هذا القيد توضيحي لانصراف التعريف الى ما هو المفهوم من هذا القيد فتدبر ثم ان الاجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد الصرف كالاسباب الشرعية من اليد والفراش وغيرها حتى يتبع وان حصل الظن على خلافه او من باب الكشف الذي قاله الشيخ في حجية الاجماع مقتضى بعض ادلتهم كالاية المذكورة انها **الاول** مقتضى بعض اخر كالرواية المذكورة الاخير ثم ان الاجماع عند طرق ثلثة طريقة منسوبة الى القدماء واخرى الى الشيخ واخرى المتاخرين فالاجماع عند القدماء يحتمل ان يكون احد امور اربعة **الاول** الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا مثال الاول لكن علم اجمالا بدخول المعصوم في المجلس لفلان الحاضر فيه جماعة من المؤمنين ثم دخل في ذلك المجلس سائل وسأل عن نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة فاجاب كل من الحاضرين بقوله نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين وقوله عم بنجاسة الماء القليل بالملاقات ومثال الثاني كما لو شك في اباحة شرب التتن فدخل المجلس المذكور وراى كلا يشرب التتن ومثال الثالث كما لو فعل فعلا بحضور اهل ذلك المجلس وقرره كلهم مع اطلاعهم ومثال الرابع ما لو شك في وجوب القنوت وراى كل اهل المجلس ترك القنوت في صلوة الظهر مثلا ثم انه يعتبر في هذه الطريقة معا فالمجهول شخص المعصوم مجهول نسبا حتى لو واحدا حيث يحتمل كون المعصوم احدا لمجهول فلو انحصر مجهول النسب في المجلس المعلوم وجود المعصوم فيهم في واحد تشخص المعصوم تفصيلا وخرج عن موضوع الاجماع فلو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوما مثل الكلام بصدق الجواب لانهما فقد حصل الاجماع الكاشف عن راي المعصوم فظهر مما ذكرنا انه يعتبر في ذلك الطريقة امران الاول ان يكون من قال ان وجوه مجهول النسب ثم هو ما ذكرنا من كون غير المعصوم الذي يكون فيه مشخصه والاخر صورة المعصوم معلوما بالتفصيل **الثاني** الاجماع قد يتحقق من اتفاق اثنين مجهولين نسبا بعد العلم الاجمالي بكون احدهما معصوما لنا في الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما لو حضر عند الشخص طوامير متعددة وتوقيعات كثيرة مكتوب في كلها نجاسة القليل بالملاقات وربما حصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوبة من المعصوم وانه خط الشريف ويعتبر فيه ايضا كون اثنين من الطوامير فصاعدا مما جهل صاحبه نسبا كما ذكر والنسبة بين هذا والاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم وقوله كما مر وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فعلا او تقريرا وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوامير الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المذكورة فيها والثاني يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة بل لا يبعد تحققه قبل الغيبة لبعض طالبي اثار الشريعة واما الاول فيختص على الاول **الثالث** الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق جماعة معلومين تفصيلا على امر بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالها والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال المجمعين المعلومين تفصيلا وهذا القسم يتحقق في زمن الغيبة غير عزيز **واما الثاني** فهو اخص مطلقا من الثالث كما لا يخفى **الرابع** الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم سواء كان تخمينا كالاول او قوليا كالثاني او صدور قول كالثالث ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء نظرا الى ظاهر تعريفهم اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من جميع مشاهدة الامة والامام من جملتهم فيكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع عند العامة اجماع عند القدماء بظاهر تعريفهم واما بالنظر الى مذاقهم فالنسبة عموم من وجه لتصادقهما على الاجماع الضروري كوجوب الصلوة والخمس والزكوة والصوم ويصدق طريقة القدماء فقط على الاجماع الكاشف على طبق المعتبر وصدق الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة بني ساعدة على رايهم الفاسد وظهر من ذلك ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا وقد يكون كبرويا اما الاول فكاجماع سقيفة بني ساعدة لانا نمنع تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثاني فلانا نقول معترضا عليهم اي شيء دلكم على حجية الاتفاق من حيث هو الاتفاق وسيجيء ابطال الدليلهم ثم نعم هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة **واما طريقة الشيخ** فاعلم ان الشيخ بعد ما وافق القدماء في طريقتهم قال هنا مسلك اخر تقريره انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بالاجماع وبقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرها ثم فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع كاشفا ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل اجماع عندهم اجماع عند الشيخ ولا عكس لان الاجماع اللطفي اجماع عند الشيخ فقط لا عند القدماء لعدم تماميته دليله واما الاجماع عند المتاخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا مقيقيا وهو اخص مطلقا من الاحتمال الرابع عند القدماء واعم من وجه الامن الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم وقوله لا مع العلم بعدم صدور القول تقية وصدقه بدون الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذي تحققه في امثال زماننا غير عزيز وصدق الاحتمال الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا مع الشك في صدوره رضاء او تقية وكذا النسبة بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة

في بيان تحقيق الاجماع لغة واصطلاحا

في بيان تحقيق الاجماع عند القدماء

في بيان تحقيق الاجماع عند الشيخ

الاجماع عند المتاخرين

نوع كاشف بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف
بوفاق المعصوم وخلافه فذلك اجماع وحجة للاخبار وقاعدة اللطف لا لذاته وعند المتاخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم صاحبيهما والنسبة بين هذه الطرق وبينها وبين طريقة
العامة فاعلم ثم الاجماع اما محصل او منقول بالقطع او بالظن ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم لا ريب في امكان طريقة المتاخرين في زماننا
هذا ووقوعه وحجيته ودليل الشيخ لا ينهض بمراده كادلة العامة وشكوك القاصرين والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ تحمل على مصطلح القوم وفي جواز تعارض الاجماعين
المحققين مطلقا ام لا مطلقا او على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه نتايج

الشيخ كالنسبة بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علم الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء
من حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه ويطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والاخير اما قطعي كما لو نقل بطريق التواتر او الواحد
المحفوف او ظني كما لو نقل بالاحاد ولا قول بحجيته محققا ايضا وينقسم تارة الى بسيط ومركب وسيجي انشاء الله تفصيلهما وينقسم تارة الى ضروري ونظري والضروري
ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول اتفاق كل من تدين بدين محمد ص على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب
الصلوة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني من الاول هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا
عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة
مثلا اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف بين العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عدا الاخباريين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف انما هو في ان
حجيته هل هي من باب الكشف او الوصف والتعبد والاسم والذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه
مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة اللطف والاخبار ونحوهما من الامور الخارجة وذهب الشيخ بعد ما وافق الاصحاب في ذلك الى انه لو ظهر بينهم قول مع عدم
العلم بالمستند ولم يظهر المخالف فان المعصوم فهو ايضا حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخبار نفي الاجماع عند الخاصة ليس حجة
الا من باب الكشف بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة
من حيث انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما انعقد عليه الاجماع كاعتبار قول العدلين فان هذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعض تمسكاتهم مشعرا
بحجيته عندهم من باب الكشف كالخبر السابق فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطاء وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف
ايضا لكان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية والا فكونهم قائلين به من باب التعبد هو الظاهر منهم وقد تمسكوا على مختارهم
بالايات والاخبار والعقل ومن الايات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا **وجه الدلالة** انه كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا
يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه واما الجواب عنه فنتكلم فيه في
مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المنضم والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث
المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء اما ان يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول
باو او بالواو وعلى الاول لا شك في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا
في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فحينما تحقق احد الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد
الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف كما لو قال من دخل داري وكتب كتابا فله درهم فلو تحقق احدهما وتحقق
دون الاخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول الوعيد فتطلب
الاشكال للشك في استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين
عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن من اين لك حصول العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرته من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في
الوعيد مستلزم لكون عطف هذا على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة
اعني الاستقلال في الوعيد لا يستلزم نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هي لا دليل على ترتب
العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الاية الشريفة مفهوما ومنطوقا بان الوعيد يقع عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا شك
ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما معا وقد يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين منفردا وترك مشاقة
الرسول فقد ارتفع الوعيد لحصول ترك المجموع من حيث هو مع انه مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او ليتم
الاستدلال او في جانب المفهوم بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فدار الامر
بين التجوز في المنطوق والتقييد في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب
التقييد المذكور دالة على عدم حجية الاجماع اذ المفاد انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب ان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم
اتباع غير سبيلهم للعقاب يكون الاتباع واجبا بدلالة الاية فالاية عليهم لا لهم وهو المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مفرد
مضاف وهو حقيقة في الجنس لا العموم الاستغراقي فسبيل المطلقات وهي تنصرف الى فرده الظاهر وهو هنا الايمان وخامسا ان السبيل المفرد المضاف
متواطي في افراده ولكن لهذا الكلام اطلاق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب علم بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول او علم انه
ليس مستلزما لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الاولى منها وما نحن فيه من الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا ان المؤمنين جمع
معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل كل مؤمن فعليه العقاب ولا شك في ان المعصوم من جملة المؤمنين فيكون ذلك
الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم فلا يكون دليلا على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وعيزان الجمع المحلى وان افاد الاستغراق وضعا
الا ان حمله بعض ما يتناوله الى العلم عن اللام عند العرف العام غير مضر فتدبر ومنها ان كلما يتقيد المعطوف عليه بشيء يتقيد المعطوف به ايضا بحكم العرف
فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع نبذا الفهم منه وجوب الخلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب

المعطوف

واذا اتفقت الامة على قولين مثلا في مسئلة او مسئلتين بينهما قدر جامع ام لا ففي جواز الخرق اقوال نتايج

المعطوف ايضا فكانه قال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ظهور حقية سبيلهم وانت خبير بان محل النزاع محل الشك وبان القيد
المعتبر في المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك في جانب المعطوف لا يضر بحال الخصم وثامنا ان قوله ومن يتبع الخ يحتمل ان يكون هو النهي عن اتباع غير
سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم الا الغافل ومن لا يتبع سبيل المؤمنين فتدبر واما المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية ظنية الدلالة وان كانت قطعية
الصدور والمسئلة اصولية والظن فيها غير معتبر انما العمل بالظن الكتابي اما من باب الوصف والاسم لا سبيل الى الاول لعدم دلالة الدليل الدال على حجية الظن
على حجيته في الاصول بل في الفرعيات ولا الى الثاني لان الدليل الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب او الاخبار او الاجماع اما الاخبار فيها
انه لو وجد خبر دل على حجية الكتاب فغايته دلالتها على الحجية في الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب وكذا جملة ادلة القائلين بحجية
الاخبار من حيث الظنون الخاصة انما هو اية النفر والنبا واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دور وكذا الاجماع ومن الايات قوله تعالى في سورة البقرة وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط الامم اعدلها فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا اذ لا اعدل من جميع الامم المعصوم واذا ثبت العصمة كان قولهم
وفعلهم حجة **وفيه اولا** ان مورد الاية ائمتنا للاخبار فان تلك الائمة هم المخاطب كانوا معصومين فلا يتوجه المطالب لها **قلنا** اولا ان الخطاب انما هو بقوله
كم ويكفي في صحته وجود الامير والحسنين ع **وثانيا** ان ائمتنا احياء عند ربهم يرزقون حياتهم ومماتهم سواء **فان قلت** يمكن منع اعتبار الاخبار الدالة على ان مورد
الاية الائمة ع بزعم الخصم **قلنا** سلمنا ولكن الخطاب شفاهي وهو يستلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في المجلس ونحن لا نسلم ان المخاطبين اي الحاضرين من الطوايف
فلعلهم ائمتنا وعلى المستدل نفي الاحتمال **وثانيا** ان الاية مجملة لانها لو بقيت على ظاهرها لزم الكذب نظرا الى ان المخرج ان كل الامة معصوم وليس فلا بد
اما من التاويل في الخطاب او في قوله وسطا ولا مرجح لاحد الطرفين واذا جاء الاحتمال طرء الاجمال وسقط الاستدلال **وثالثا** لو سلمنا ان المراد من الخطاب
المجموع من حيث المجموع فنقول ان من جملة المجموع المعصوم ولا ريب في حجية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع
ورابعا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله فانها دالة على لزوم الرد عند الاتفاق فيكون حجة وفيه
اولا اعمية الدليل من المدعي اذ جواز العمل بما اتفق عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد ما يكفيه من الدليل العقلي
او النقلي فلم يثبت المدعى وثانيا ان الاية موردها خاص لتبادر التنازع في المرافعات منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما استفيد ان المجتهد الغير
المتنازعين لا يجب عليهم الرد بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم **ورابعا** ان الاية ظنية
والمسئلة اصولية واما الاخبار التي تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطاء **وفيه اولا** ان المسئلة اجماعي المتن ولا وجه لتمسكهم بها اذ بعد العود
بالتصوب لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لامكان الاجتهاد واصابة الواقع وان لم يؤد الاجتهاد الى المجمع عليه ولكن الانصاف ان لمن يقول الا كاكون قائلا
بالتصوب كما اقول بان الخطاء المذكور في مقابلة الصواب الذي لا يراد به الا ما انزل على النبي ص فالمراد بالمجمع عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافاة
القول بالتصوب وبين التمسك بتلك الرواية **وثانيا** ان الخطاء اما جنسي بان يخطأ احد امرا والاخر في اخر وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون في جنس
الخطاء وان كان خطاء كل مغايرا لخطاء الاخر واما شخصي بان يخطأ الكل في امر واحد والمتبادر من لفظ الخطاء هو الاول نظرا الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام
الموضوع للجنس فمفاد الرواية نفي اجتماع الامة على جنس الخطاء فيلزم على الخصم ح احد الامرين اما القول بكون الكل معصومين او يكون احد منهم معصوما والاول
بديهي البطلان فتعين الثاني فالرواية دالة على ما اتفقنا الشيعة من الحجية من باب الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم الا ان يدعي الخصم ان المتبادر من الخطاء
مفردا هو ما ذكر الا انه في حالة التركيب يظهر منه الخطاء الشخصي **وثالثا** ان الاجماع اما ارادي وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع كل من المجمعين
على مذهب الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع وبعده والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فانه
المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعده فالمعنى ح ان امتي لا يجتمع على الخطاء بالاجماع الارادي فلا ربط له بالمعنى لان اجماعاتنا كلها اتفاقيات ونحن بصدد
اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على وجوب السورة مع عدم اطلاع بعض على الاخر ابدا فكيف في تحصيل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف ان الاجماع الارادي
يتبادر من لفظة الاجماع في الاثبات واما في النفي فالمتبادر نفي الاجتماع مطلقا ارادا واتفاقيا والاجماع في الرواية انما هو في حيز النفي لا الاثبات **ورابعا**
ان الامة اسم جمع وهو عند الاضافة يفيد العموم ووقوعه في حيز النفي كوقوع كل انسان لا لرفع الايجاب الكلي فكذلك هنا فالمتبادر من قوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء
الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هي ويصدق هذا القول ان كان واحد منهم معصوما فمفاد الخطاء بهذه الرواية تدل على حقية مذهب الشيعة من وجود
المعصوم في كل عصر **فان قلت** لو كان كذلك لم يوجد لاختصاص عدم الاجتماع على الخطاء بهذه الامة فان في كل الامم السابقة كان معصوما وما كان اجماع كل
من الامم السابقة على الخطاء ايضا ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة **قلنا** عدم اجتماع امة موسى وعيسى على الخطاء في العصر السابق لا ينافي اجتماعهم على
الخطاء وان كان في زماننا او من البديهيات انهم صاروا بعد نبينا مجمعين على الخطاء لعدم اقرارهم بالنبي ص ولكن امة نبينا ص لا يجتمع على الخطاء الى يوم القيمة
وسادسا ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها وقد يتوهم ما ذكروه عدم كون هذه الرواية بظاهرها كقوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء ونظائرها كرواية
مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذي هو القدر المتيقن من مدلولاتها على المطلوب واما
الادلة العقلية فمنها ان العلماء قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من المجمعين الكثيرين قد اخبروا باخبار قطعي بتخطئة من خالف
الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع وهو القطع بخطاء مخالف الاجماع بمجرد الظن
فلا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مقتضاه هو خطاء مخالف الاجماع حقا فيكون ما عليه الاجماع حقا وفيه
ان الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها كون المخبر به امرا عاديا محسوسا

مقابل الخطاء غالباً فاجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع اعم من ان يكون من جهة كاشفية الاجماع او التعبد المحض وبما قررنا اندفع النقض باجماع اهل السنة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم العادي بحجيته والنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى ع وذلك لان اجماع اهل السنة عن نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني واضح لا يشتبه على اهل التميز فانتفى فيه الشرط الثالث واجماع اليهود ناش عن امارة الاوائل العدم تحقيقهم فانتفى المقدمة الثانية وبالجملة ما ذكرنا انما يرد نقضا لو تحقق الشروط والقيود المذكورة وكذا الايراد بان اثبات الاجماع بالاجماع لان وجود هذا الاجماع الخاص وجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا لا لترتبط وجوه قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع فالحق في الجواب ان المستدل ان اراد اثبات حجية الاجماع الذي يخطأ مخالفه بالمعنى الخاص اي الكاشف عن راي المعصوم فصغرى دليله اعني انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا كبرى دليله اعني انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا كبرى دليله وهو قضاء العادة بجلالة المخالف لكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا ينفعهم وان اراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع فالصغرى ممنوعة ان اراد الاجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية لانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف بل نمنع حكم العادة على ما ذكره ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف يكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لا جل قضاء العادة وان اراد من الاجماع المذكور اجماع العامة فالصغرى وان سلمت ولكن نمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح في الصغرى ايضا لان النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجية الاجماع وهم من العامة وان اراد منه الاجماع في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المقصود حجية الاجماع في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المقصود حجية الاجماع في الجملة واما ثانيا فما اختاره الشيخ من المسلك الحقيق فيستدعى بسطا في المقام فنقول اختلف عبارات العلماء في نقل مختاره اختلافا ناشيا عن اختلاف عبارته المذكورة في العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فالذي نقل اولا انه اذا اتفق الامامية على قول ولم يجد اية ولا سنة مقطوعا بها سواء كان القطع مسببا عن تواتر لفظي او كان باعتبار احتفافها بقرينة دالة على صحة صدورها لا على فسادها ولم نعرف له مخالفا ايضا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فحكم ان هذا القول قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او بسفيره حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق الواقعي بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه اداء لحق اللطف الواجب على الحكيم ونقل عنه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول في المسئلة والنادر على خلافه وكانت المسئلة مما لا يجري فيه التخيير الاستمراري كالوجوب والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب والسنة المقطوع بها في جانب القول النادر فيحكم بان ذلك قول الامام ع وبان المعظم على خلاف الحق ولا يحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه يكفي في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الاية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر يحكم بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق او القائه الى المعظم او ارسال بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يؤدي الحق اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فوجب اتباع المعظم قطعا ونقل عنه ثالثا انه اذا اختلف الامامية على قولين وكانت المسئلة مما يجري فيه التخيير الاستمراري كما لو ذهب بعض الى وجوب ركعتين عينا في ظهر الجمعة والاخر الى وجوب اربع ركعات عينا فيه او فرض ان البعض قد ذهب الى وجوب الاستنجاء بالاحجار عينا والاخر بالماء كذلك فان وجد دليل من اية او سنة مقطوع بها في احد الطرفين فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الاخر على خلاف الحق ولا ينافي كونهم على خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر انفا فان لم يوجد دليل في البين على احد الطرفين فحكم الطائفة اللاحقة ليس الا التخيير لا تفاقهم على الحجة التي ليس مقتضاها اعني اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعي الا هذا لكون هذه القاعدة كاشفة عن الواقع **فان قلت** نقض ما ذكرته من كون الحكم الواقعي هو التخيير بالنسبة الى اللاحقين لكونهم متحيرين والحكم الواقعي للمتحير ليس الا التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين السابقتين لان كلا منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف قلت مقتضى قاعدة اللطف ليس الا كون عمل كل واحد من الطائفتين على طبق الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين متحقق لان من اتى بالركعتين يوم الجمعة معتقدا بوجوبها العيني فليس عمله الا كعمل من اتى بهما على سبيل التخيير وان كان اعتقاده خلاف الواقع واعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على طبقه مما لا يضر بقاعدة اللطف فتدبر ونقل عنه رابعا على انه لو قول من واحد من الامامية ولم نجد له دليلا ولم نعرف له مخالفا ايضا ولا موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف هنا بيان المقامات الاربع ولنا على الشيخ كلام في كل من تلك المقامات فنقول في المقام الاول انك قد عرفت ان حاصل كلامه ره فيه انه لو لم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف فيحصل ان هذا اللطف كل لطف واجب على الحكيم وفيه ولا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى اما الاول فلان اللطف عنده اما عبارة عن اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى كل فرد فرد من العباد سواء طابق المصلحة ام لا او عبارة عن اظهارها بمقتضى المصلحة سواء طابق الواقع ام لا او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع وان لم يطابق المصلحة او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بشرط المصلحة مع القول بعدم انفكاك المصلحة او القول بامكان الانفكاك لا سبيل الى الاول لمنع كون اللطف كذلك انى لك باثباته بل لم يقل به احد والنقض بالاحكام الموافقة للتقية كوضوء علي بن يقطين حيث امره المعصوم فيه بطريق العامة لمصلحة فيلزم عليك ان تقول بارتكاب الامام خلاف اللطف والنقض بوجود الاختلافات الكثيرة بين المجتهدين اذ لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وليس ولا الى الثاني لانا وان سلمنا ان اللطف هو ذلك الا انه لا ينفع للخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين غير المصلحة في حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف ذلك وعليك بالاثبات ولا الى الرابع لانا لما نقول بعدم انفكاك المصلحة في زمن من الازمنة فنطالبك بالدليل ولو نقول بجواز الانفكاك في زمان فلم لا يجوز ان يكون هذا الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما منع الكبرى فبان اللطف على الشارع اما واجب هو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية التي لم يحتج الى الاجتهاد واما مستحب وهو الاظهار فيما يستقل به العقل فان لما صار العقل مستقلا صار اللطف على الله مندوبا لكفاية العقل والاول ممنوع

الى مطلق وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع بل ارتكب لدفع المانع كبعث الانبياء فان بعثهم لطف وانما هو لدفع الموانع وقد سمعنا انه جبرئيل قبل ان يبعث ابيه والى مشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع كظهور مولانا القائم ع واذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا تتم كبرى المقدمة بكليتها اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى غير المجتمعين واجبا مشروطا سلمنا الصغرى والكبرى ولكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لو لزم اخذ اللاحقين بحكم المجمعين لا يصح الا بعد اظهار كونه حقا وسبب الاظهار اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول خلاف المفروض والثاني مفقود والثالث لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في السببية غير خفي عند الانظار وانت خبير بان احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله مناطا للاظهار فيلزم مما ذكره ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف فان جعل الامر هذا الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة للزم عدم حجية التقرير فانه لا شك في ان عدم اطلاع المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة **وان قلنا** بانه علم اراد فعدم المنع بعد الاطلاع تقرير منه عليه فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية التقرير مشروطا بالقطع باطلاع المعصوم ويكون التقرير مسببا عن رضائه الواقعي والاول مسلم ووجود الثاني ممنوع لاحتمال كون التقرير لاجل مانع **فان قلت** ما ذكرت يقتضي ما زعم العامة من جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم ع فلم لا يتحقق لو كان قد يكون تقرير المعصوم لاجل المانع فكيف يمكن فقد الله تعالى للحجة لا دليل على لزوم وجوده **قلنا** وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق نعم ظهوره لطف واجب مشروط بفقدان المانع ونحن قاطعون بان عدم الظهور في هذا الزمان للمانع **فان قلت** فاي فائدة في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان **قلنا** اصل وجوده كاف في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واستعداد المعادن فهو ايضا مثله كما هو مفاد الروايات هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ متمسكا بقاعدة اللطف **واما الكلام** بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار التي ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة كان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ففيه اولا ان الروايات باطلاقها التركيبي تدل على وجوب الرد والاتمام سواء احتمل وجود المانع منهما ام لا لكن الظاهر من الاخير واما عند وجود المانع فالروايات بالنسبة اليه مشككة بالتشكيك المضر الاجمالي **وثانيا** سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي الاخبار الاحاد لا يجوز التمسك بها في المسئلة الاصولية غاية ما في الباب حصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك بالاخبار في الحكم الفرعي من حيث الوصف فيخرج عن محل النزاع **وثالثا** لا شك في ان المؤمنين لا يجمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي فالزيادة والنقصان لا يحصل الا لاجل ذلك الدليل الشرعي البالغ اليهم من المعصوم ع فالباعث على النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله تعالى منا وقع الخلاف بينكم الخ **ورابعا** ان الروايات لا تشمل حكم تبدل المؤمنين حكما باخر كما لو قال احدهم بوجوب شيء والاخر بحرمته اذ لا يصدق على هذين القولين شيء من الزيادة والنقصان نعم مورد الروايات ما لو قال احد بان الصلوة لا يسجد فيها والاخر قال بوجوبه فيها فالرواية تعم من ذلك **وخامسا** ان الروايات لا تفيد دلالتها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فلضرورة ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والبعض الاخر بنقصانه لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لا مرجع لحمله باللام بعيد العموم ولا يصدق على النصف لا يقال يدل على حجية هذا الاجماع قوله ع خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه نظر الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب اخذ كل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الروايات ظاهرها لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها خبر واحد ظني غير معتبر في المقام وثالثا انها تدل على حجية هذا الاجماع اذ بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول واما كلامنا عليه في الثاني من المقامات فيرد عليه في هذا المقام ما ورد في المقام السابق مضافا الى القول بحجية الشهرة حيث قال لو لم يكن في جانب النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان الحق النادر وقول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى المعظم بنفسه او بسفيره مع المعجزة والبرهان وانت خبير بان هذا ليس الا القول بحجية الشهرة بل بكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ في مقابلهم قول نادر فيلزم على القول بحجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فمذهب الشيخ الى حجيته مردود عليه لانه لا يبقى للشيخ القول بان ليس سنة مقطوع بها وهي قوله ع ان زاد فخذ بالنادر لموافقته للسنة المقطوع عنه قلنا كيف صارت الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار واما كلامنا عليه في المقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما صيرورة الاعتقاد والعمل معا مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل له وان خالفه الاعتقاد وعلى التقديرين يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كل من قال بلزوم الاستنجاء بالاحجار لزوما عينيا حكم بسقوط التكليف عند فقد الاحجار وان وجد الماء لعدم مطهرية الماء فيدخل في العبادات سلك المخالف للواقع من حيث العمل ايضا في الصلاة لانه كما كان من حيث الاعتقاد كذا وهذا عين خلاف اللطف وكذا القول بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار واما اللاحقين الغير المجمعين فيمنع حيرتهم اذ اظهار الحق الواقعي بالنسبة اليهم متحقق بلسان الشرع والعقل لان الاول فلحكم القوة العاقلة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشتبه الواجب بغير الحرام وكان المشتبه محصورا فعليهم التطهير بالماء والاحجار مثلا واما الثاني فلقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وذمة اللاحقين صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقعي ولا يرتفع ذلك اليقين الا بالاتيان بالمحتملات كما ذكرنا واما كلامنا على الشيخ في المقام الرابع فلا نحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلثة واما تحقيق ما هو المختار

عند القدماء فيستدعي بسطا وهو انك عرفت امكان كون الاجماع عندهم احد الاربعة المفصلة والتحقيق انه لا يصح كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان
الاحتمال الاول لا يمكن الا في زمن المعصوم وكذا لا يمكن الثاني الا في قرب زمان الغيبة لا في مثل تلك الازمنة وبعد ما كان شان هذين الاحتمالين ذلك فلا
يحمل الاجماعات المدعاة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس على شيء منهما لان تلك الاجماعات في كتبهم اما محمولة على المحصل او المنقول او المشهور
فان اريد بقولهم اجماعا المحصل مع الاحتمال الاول فلا معنى له اذ حصول شيء فرع امكان تحققه في ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان اول الاحتمالات والاحتمال
الثاني كالاول في البطلان اذ كل واحد من القدماء يدعي اجماعات كثيرة فكيف يمكن حملها على الثاني الذي وجوده حال الغيبة غاية الندرة وان اريد بقولهم اجماعا المنقول
مع ارادة هذين الاحتمالين فلا وجه له ايضا اذ كثرة النقل فرع كثرة المنقولات وقد عرفت ان المنقول في غاية الندرة ومعدوم وكذا لا يصح حملها على الشهرة اذ التعبير
عنها بلفظ الاجماع تدليس منهم بعد عدم القول بحجية الشهرة مع صراحة عباراتهم في الاجماع المحقق فلا بد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين باستقيم
الاطلاقات **فان قلت** لا يجوز الحمل على الثالث كالاول لما يستفاد منهم من اشتراط مجهولية النسب في المجمعين على طريقة القدماء مع انه قد سبق ان تحقق الاجماع
على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى وجود المجهول قلنا الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع لا اعم من السوابق الثلث فتدبر واما بيان طريقة المتاخرين في الاجماع
انه عندهم عبارة عن اتفاق طائفة من الخواص على مسئلة من المسائل الشرعية بحيث يصير نفس ذلك الاتفاق كاشفا عن رضاء المعصوم في نفس الامر والواقع
فربما يحصل من اتفاق اثنين وربما لم يحصل من مائتين والمحصل له هو الحدس لا يشترط فيه المجهول ولا يضر خروج المعلوم مثلا اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من خواصهم
وعوامهم ليس فتويهم في الفروع ولا علمهم الا على طبق راي ابي حنيفة ثم دخلنا مدرسة فيها جماعة حنفيون طالبون للعلم ثم سئلنا واحدا منهم عن مسئلة فاجاب بجواب
من نسبته الى ابي حنيفة ثم سئلنا الاخر عن تلك المسئلة فاجاب هكذا الى العشرة او ازيد او انقص فيحصل لنا القطع بالوجدان بان هذا راي ابي حنيفة غاية ما في
الباب انه قد يحصل من عشرة وقد لا يحصل من عشرين وبالجملة اتفاق جميع اهل الرجل واتباعه مقلديه على امر يكشف قطعا عن راي ذلك الرجل ويتحقق هذا
في امثال زماننا من عشرين فلو اتفق مثلا على معتقد زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي ونحوهم من الاجلاء لقطعنا مثلا بان هذا راي ائمتهم ثم ان في المقام بعضا من
الشكوك والشبهات يتعلق بعضها بنفي امكان الاجماع وبعضها بعدم امكان الاطلاع عليه وبعضها بعدم حجيته فلا باس بايرادها وحلها فان ههنا محلها فمن
الشكوك في المقام الاول انك ان كنت عالما بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به فكيف يمكنك العلم بدخوله بواسطة الاتفاق مع انه مستلزم
للدور اذ العلم بمعتقد الامام فرع العلم بان كل واحد من المفتين ومنها فرع العلم بان الامام رايه كذا لكونه من جملتهم والجواب اولا بالنقض بان هذه الشبهة واردة على الشكل
الاول وعلى حجية الاجماع فان من يدعي ان كل متغير حادث اما ان يعلم بان العالم حادث ام لا فان علم فلا يحتاج الى كلية الكبرى فيلزم الدور فما هو جوابك فهو
جوابنا وثانيا بالحل الذي ذكروه في دفع هذا الاشكال عن الشكل الاول وحاصله ان العلم الاجمالي بكلية الكبرى حاصل من دون العلم بتفاصيل الافراد ومن ترتب
القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة فالعلم بدخول المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالا ولا علم بخصوص قول الشخص الخاص وانما العلم بخصوصيته حاصل من العلم الاجمالي
السابق والنقض بالضروريات التي يشاركها المجتهد والمقلد من النسوان والصبيان من هذا الباب ضرورة انك تعلم ان امة النبي صلى الله عليه وآله مطبقون على ان صلوة الظهر اربع ركعات
وان جميع الشيعة متفقون على حلية المتعة مع انك لم تعرف اشخاصهم مفصلا فما هو الجواب عن هذا الدليل فهو الجواب لو تم لدل على عدم امكان حصول العلم بالاجماع
لا على عدم امكان نفس الاجماع ومنها ان اتفاق المجمعين اما مستند الى دليل شرعي ام لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعا وعلى الاول المستند اما قطعي او ظني لا سبيل الى الاخير
لان العادة قاضية باستحالة اجتماع كثير على مدلول امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والطباع ولا الى الاول لان العادة قاضية بانه لو كان مستندهم قطعيا لكان منقولا
ولعبر فلو نقل لاغنى عن الاجماع وفيه انا نمنع استحالة الاجتماع على الامر الظني سيما اذا كان في غاية الظهور والجلاء مع كونه حجة معتبرة ونمنع قضاء العادة بنقل القطعي
بعد تحقق ما هو اقوى منه من الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع لكمال الفائدة في تعدد الادلة وتفاوت مراتب القطع واما ما يتمسكوا به في المقام الثاني فمنها ان العلماء
منتشرون في مشارق الارض ومغاربها لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن معرفة اقوالهم والجواب انه شبهة في مقابلة البداهة اذ مما لا شك فيه انك تعلم ان مذهب جميع
علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكوة والصوم في شهر رمضان وان مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ارائهم مع ان مرتبة البداهة كما في تلك
المسئلة مسبوقة بمرتبة النظر فكيف لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام **فان قلت** ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات او مذهبا **قلنا** اي ضرورة
وصل الى نجاسة الفكر من الجلاب بالعلم راس ابرة من البول فيه مع انا نعلم ان اطباق العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصادفوا في ذلك على
خبر وايضا تراهم مطبقين على ان اكل مقدار عشر مثقال من الخبز يفسد الصوم مع ان الدليل اللفظي على افساد الاكل الصوم لا ينصرف الا الى المعتاد من الاكل والمتعارف
وايضا تراهم تمسكوا في نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه وارواثها بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا ولا التزاميا
لذلك لانه اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب اعم من البدن وكذا عن الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرها والبول اعم من الروث وليس كل ذلك الا للاجماع على ان العلة
في ذلك الحكم النجاسة والقول بفهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وعناد لانه لا يفهم من امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك
دون ... الى ان هذه الشبهة انما يرد لو اعتبرنا في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء والشيخ والمتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا
به في المقام الثالث فمنها قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فيستفاد منهما ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة
وفيه ان كون الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعوا في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منها ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومنها ما تمسك به بعض العامة من الخاصة وهو ... منها انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذلك على
المجموع وهذا عين الشبهة الموردة على التواتر والجواب بالفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها ان اكثر الاجماعات اختلافية

اذ ان اراد مضرة وجود المخالف بتحقق الاجماع **وفيه اولا** ان الاختلاف انما يضر اذا اعتبر في الاجماع اتفاق الكل وهو يرد على العامة مع ان بعضهم لا يضر الخلاف
النادر على مذهبه وثانيا ان هذا يشمل المعصوم ودعيتك لان كون اكثر الاجماعات خلافيات فرع تحقق الاجماع كما لا يخفى فتدبر وان اراد ان وجود المخالف يمنع من
الاطلاع على الاجماع ففيه ما قلنا اولا في النقد الاول وان اراد ان وجود المخالف يضر في حجيته فلا يحتاج دفعه الى البيان لما عرفت ان وجود المخالف لا يضر على طريقة
الاصحاب الا ترى ان الاصحاب مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان ههنا فوائد الاولى هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين المحققين ام لا
الحق الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول فلان من الممكن اطلاع طالب الحق على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في اشخاص المجمعين
وانه سال عنه شيئا فاجاب بنعم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسال عنه عين ما سال اولا فاجاب بكلمة ما تعارض الجواب السابق تعارضا صريحا فلا بد
من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام عليه السلام على محل صحيح كالتقية ونحوها فهل يؤخذ بالاول والثاني الحق الاخذ بالثاني لانه في المرتبة الثانية ليس مامورا
الا بيراد ما كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم بالاجماع على طريقة المتاخرين الحدس الذي يجوز فيه الخطاء فبعد حصول الحدس الثاني المعارض
للحدس الاول يحكم بالخطاء في الحدس الاول فيتبع الحدس الثاني اذ هو مكلف بما ادى اليه اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن
والوقوف على ما لم يقف اولا وهذا لا يضر في حجيته كيف والبناء في فهم الكتاب والسنة واستنباط وجوه دلالتهما على ذلك فكيف لا يضر الخطاء في الفهم في حجيتها هنا
ويضر هنا واما على طريقة الشيخ فان فرض وقوعه قبل زمان العمل فالحق جوازه واما بعده فلا لانه بنا على قاعدة اللطف لما عرفت ان مقتضاها وجوب وقوع العمل على طبق الحق
الواقع فبعد حضور زمان العمل لا بد من كون اجماعهم على الحق الواقع واما طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من
بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشعر به الروايات الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء فحكمه حكم اجماع الشيخ المفيد
الثانية اعلم ان الشهيد بعد ما زعم ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من زمان الشيخ
الى زماننا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء خلافية فينبغي الاعتذار من جانبهم في حق تلك الاجماعات الكثيرة بحملها على الشهرة بناء على تسميتهم
المشهور اجماعا او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته دعوى الاجماع مثلا لو قال احد من العلماء لا يجب صلوة الجمعة اجماعا
وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول المخالف هذا بان مراده على الوجوب التخييري ليجامع مع دعوى الاجماع على نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على روايته وتدوينها
في كتبهم منسوبة الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولا ان لفظ الاجماع ظاهر في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاق
للظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو قبيح **وثانيا** ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة فيعمل به العامل بالاجماع المنقول
مع ان اكثر العلماء العاملين به لم يعملوا بالشهرة فارادة الشهرة منه من دون قرينة تدليس بالقياس اليهم حاشاهم عن ذلك **وثالثا** انه ربما يدعى الاجماع
والمشهور على الخلاف فكيف يحمل ادعاء الاجماع على الشهرة **ورابعا** ان اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويريدون الشهرة التي ليسوا
عاملين بها وخامسا ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف من
دون اعتبار وفاق الكل ويرد على الثاني منها ما ورد على الاول اولا وثانيا ويرد عليه ما ورد على الاول ثانيا اذ عدم العلم بوجود الخلاف غير عدم وجوده وثالثا يرد عليه ما ورد
على الاول خامسا ويرد على الثالث منها اولا ان ذلك التاويل لا يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء والمخالف يحرمه وثانيا يرد عليه ما ورد
على الاول خامسا ويرد على الرابع منها اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع
فاقد للرواية وقد يعتذر بان تلك الاجماعات يحمل على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من
القدماء المدعين للاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه ورابعا ما ورد على الاول ثانيا لبناء الاكثر على عدم اعتباره وقد يعتذر بحمل تلك الاجماعات
على الاجماعات المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ما ورد على الاول ثانيا ثم انه يظهر من صاحب المدارك ره كون الاجماع عند
القدماء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل هذا الزعم حكم بان الاجماعات المنقولة فيما يقرب
عليه من زمان الشيخ الى زماننا مبنية على ادعائها على الغفلة فيحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد ره حيث قال فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد محفوفة بالقرائن القطعية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة ويظهر من بعض المتاخرين انه لو
قد حملنا على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة ويرد عليه ان كان بناؤه على الحمل على الشهرة فقط ما ورد على الاحتمال الاول من الاربعة المذكورة وان كان
بناؤه على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد مضافا الى ان الحمل الثالث انه بنا في مذهبه فكيف يحمل عليه فانه يقول بعدم امكان الاطلاع على
الاجماع وهذا الاحتمال صريح في امكان الاطلاع عليه فلا فرق بين حمل كلامه على الغفلة وبين حمل كلمات كل تلك الاعيان على الغفلة ولعل الاول
ارجح الثالثة كلما قيل هذه المسئلة حكمها كذا اجماعا او للاجماع او بالاجماع او ان هذه المسئلة اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف
عن رأي المعصوم اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق العدم عند من عدى الشيخ من الخاصة
من القدماء والمتاخرين لان النسبة بين الاتفاق والاجماع عموم من وجه بمعنى ان الاجماع بدون الاتفاق على اتفاق جمع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما
لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ورضاء المعصوم والاجماع في الاتفاق الكاشف نعم يمكن العمل بالاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وحكم لفظ
الاتفاق نحو قولهم المسئلة كذا بلا خلاف او لا خلاف فيه واما عند الشيخ فكل اتفاق يحمل على الاجماع المصطلح عنده بل الاتفاق اخص من اجماعه مطلقا لما مر من انه
بعدم الاعتناء بقول النادر في بعض المقامات وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل البيان ونحوهم على الاجماع المصطلح ام لا ان الاجماع المصطلح يعتبر
فيه امور من جملتها كون المجمع عليه امرا دينيا والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شان المجمعين عدم التفوه بشيء الا بعد

في بيان الإجماع البسيط والمركب

البلوغ من المعصوم وشأن هؤلاء فيها قالوه الأخذ من طريقة العرف والعادة ومن هنا ظهر أن إجماع الفلاسفة على أمر ولو كان دينيا كإجماعهم مثلا على وجوب عصمة الإمام لا يحمل على المصطلح إذ شأنهم فيما قالوا الاعتماد على العقل الناقص من غير ملاحظة شيء آخر نعم بعض الإجماعات المدعاة من عبارات النحويين في مقالات حجيات ومراتب الظنون وكذا الإجمال في قولهم أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه أو أجمعت الشيعة على روايات يحتمل أن على المصطلح إذ المجمع عليه في تلك المقامات من الموضوعات الصرفة **ضابطة** الإجماع إما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول واحد كالإجماع على وجوب غسل الثوب عن روث ما لا يؤكل لحمه وإما مركب وهو الاتفاق الكاشف لنا شيء عن القولين مضادا للثاني للقول الثالث في مسألة أو مسألتين يوجد بينهما قدر جامع كليا أو مسألتين لا يوجد بينهما قدر مشترك الكلام الآن في الأخير وقد عرفت أنه على أقسام ثلثة فمن أمثلة **القسم الأول** انحصار القول بين الأصحاب في وجوب السجدة لقراءة العزيمة في الصلوة وحرمتها فالقول بالاستحباب أو الكراهة موجب للحكم الزائد الآخر وخرق للإجماع المركب ومنها قول البعض باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وقول آخر بحرمته فالقول بوجوب أحد الشقين قول خارج عنهما خارق للإجماع المركب ومنها أن المشتري الواطي للأمة الواجد فيها عيبا ممنوع من الرد على ويجوز له الرد مع الأرش على قول آخر فالقول بالرد مجانا أحداث ثالث خارج عنهما خارق للإجماع المركب **وللقسم الثاني** أمثلة منها أن بعض الأصحاب قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا وقال آخرون بعدم وجوبه كذلك فالقول بوجوبه في دبر الرجل دون المرأة خرق للإجماع المركب من غير إحداث لحكم زائد خارج عن الأولين كما كان كذلك في الأمثلة السابقة بل الثالث هنا مندرج في الأولين واختيار لأحد القولين في بعض الأفراد وللقول الآخر في الآخر بخلاف القسم الأول ومنها أن للأصحاب في فسخ النكاح لكل واحد من العيوب وقال الآخر بعض منهم بعدمه في كل العيوب فاختيار الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للإجماع المركب كما يعرف من المثال ويسمى هذا القسم قولا بالفصل أيضا ولا يخفى عليك وجود الجامع وهو الدبر والعيب في المثالين ومن أمثلة **القسم الثالث** قول بعضهم بأن المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم بقتله به وبصحة بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم صحة بيع الغائب والعكس خرق للإجماع المركب وقول بالفصل ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلوة الجمعة عينا وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة تخييرا فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني قول بالفصل وخرق للإجماع المركب ثم إنه قد يجتمع خرق الإجماع المركب مع القول بالفصل كمسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وقد يوجد الأول فقط كمسئلة الجهر في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كالقول بالفصل للإجماعين البسيطين كما لو أجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول وأجمعوا على وجوب غسله من الروث فالقول بوجوب غسله من أحدهما دون الآخر قول بالتفصيل وهو ظاهر ليس إجماعا مركبا لأن المناط في الإجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل أن المناط في خرق الإجماع المركب القول المقابل للقولين أعم من أن يكون بالنسبة إلى مسئلة أو مسئلتين ومناط القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم أعم من كون تلك الموارد متفقة في الحكم أو مختلفة الحكم فيصير كل أعم من الآخر من جهة **إذا عرفت** ذلك فاعلم أن خرق الإجماع المركب عند الأصحاب لا يجوز أما عند غير الشيخ فلأن الخرق بعد حصول العلم بدخول قول المعصوم في أحد القولين خروج عن قول المعصوم وأما عند الشيخ فلأنه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الباطل وهو مناف للطف لا يقال هذا إنما يلزم لو لم يكن الإمام لابسا بالنسبة إلى القسم الأول لا القسمين الأخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عدا من القدماء أما بطريق الشيخ فلأنا لو فرضنا اختيار التفصيل في فسخ العيوب لم يلزم خلاف اللطف لأن كلا من القولين الكليين مخالف للآخر فيكفي ذلك الخلاف في لطفه الحق وأما بطريق من عدا من الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلازم القطع بالمخالفة كذا لا يلازم القطع بالموافقة لأن الإمام قائل بأحد الكليين فاختيار التفصيل يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في صورة القطع بالموافقة اللازم له فنمنع عدم جواز خرق الإجماع المركب في تلك الصورة مع أن الأصل الجواز فإنا نقول بأن بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة القطعية ويختارون ما يحتمل الموافقة والمخالفة فيه على أحد القولين الكليين المطلقين فلو علم أحد سلوك هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق الآخر ملازم إما للضرر فقط أو للنفع فقط لاختار الأخير فتدبر ثم إن ثمرة عدم جواز الخرق تظهر في مثل ما إذا أثبتنا نجاسة القليل بملاقاة النجاسة بنص أو غيره فيتمسك في القول بسائر النجاسات بالإجماع المركب إذ القائلون بالنجاسة والطهارة لا يفرقون بين الموارد وأما عند العامة فالمحققون منهم وافقونا في عدم الجواز وذهب بعض منهم إلى الجواز مطلقا وفصل ابن الحاجب بأن الثالث إن رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق وإلا جاز ومثل للأول بما إذا وطي المشتري البكر ثم وجدها معيبا فقيل بمنع الوطي الرد وقيل بالرد مع الأرش فالقول بالرد مجانا والثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب فقيل بفسخ بالكل وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا التفصيل جيد إذ لا أدلة التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل لما عدى دلالة الدليل العقلي أي الإجماع على القطع بخطئه المخالف للإجماع فلأن المسئلة مختلف فيها فأين الاتفاق على نفي جواز الخرق وأما الآية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين ولما الروايات فلظهورها في جميع الأحكام **ضابطة** القول بعدم الفصل بين المسئلتين لا يخلو من أحوال ثلثة إما أن لا يعلم حكم منهم فيها بخصوصها وإن اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الأحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث انعقد عليه إجماع بسيط أو مركب كما لو لم نعلم حكم تزكية المسوخات ثبت تذكية الذئب فيها من أجل ما دل على جواز تزكية السباع فيحكم بجواز التزكية في الباقي بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل وإما أن لم ينصوا على عدم الفصل ولم نعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن ممن فرق من الأصحاب بينهما فإن علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفصل كما إذا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لأنه مسكر فيحكم بحرمة سائر المسكرات لاتحاد الطريق فيهم العرف عموم العلة فمن حكم بحرمة الخمر قال بها في غيرها من المسكرات ومن لم يحرمها لم يحرم مطلقا لاتحاد الطريق فلا يجد الفصل حينئذ كالصوم للأولى ومثاله أيضا من ورث العمة وورث الخالة ومن منع لعدم الطريق ومثله زوج وأبوان وامرأة وأبوان فمن جعل للأم ثلث أصل التركة كابن عباس لم يفرق

في بيان عدم جواز خرق الإجماع

تحقيق القول بعدم الفصل

بين

ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد الخلاف فيهما على أحد القولين بناء على طريقة القدماء والمتأخرين والعامة وفي جواز العكس تطرد وجهان أظهرهما ذلك سيما إذا جوزنا تعارض الإجماعين [illegible]

فيما لو اختلف الأمة على قولين

بين المقامين ومن جعل ثلث الباقي فكذلك إلا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر على ما حكاه بعض الأصحاب وإن لم يعلم اتحاد الطريق فمن نقوم جواز القول الفصل منهم العلامة كما حكاه بعض الأصحاب حيث قال الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالأصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه ومثله هو حسن خلافا لصاحب المعالم حيث قال بعد أن نقل جواز الفصل عن قوم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز إذا الإمام مع أحد الطائفتين ولازمه وجوب المتابعة وفيه أنه إنما يتم إذا علم عدم خروج الإمام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الإجماع وما قيل من أن بناء كلامه على وجود قول الإمام في القولين في جميع الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل عنه ما فيه **ضابطة** إذا اختلفت الأمة على قولين وقطعنا بانتفاء الثالث فإما أن يدل على أحدهما دليل اجتهادي قطعي أو ظني أو فقاهتي فيؤخذ به كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمتها إن قام دليل اجتهادي على أحدهما وكما في مسئلة الفسخ بالعيوب فإن الدليل الفقاهتي دال على عدم الجواز لأن النكاح قد حدث والأصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل وإلا ففيه قول بالتخيير اختاره الشيخ وقول بطرح القولين والرجوع إلى مقتضى الأصل وذلك منسوب إلى بعض الأصحاب وربما توهم كون هذا النزاع منافيا لما تقدم من عدم جواز خرق الإجماع المركب عند الأصحاب ظاهرا كما عليه صاحب لم حيث قال في جواز الخرق وعدمه والحجة على أصولنا المنع مطلقا لأن الإمام مع أحد الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والأخرى على خلافه وإذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق أولى وهكذا القول فيما زاد انتهى فبذلك علم انطباق الأصحاب على عدم جواز خرق الإجماع المركب كذا ربما يكون هذا العنوان من المعالم تكرارا حيث إن هذا المسئلة عين المسئلة السابقة وهي جواز خرق الإجماع المركب ويمكن دفع المناقشة الثانية بأن الأمر في مسئلة الخرق في مقام الإطلاق والإهمال وهو أنه هل يجوز إحداث الثالث أم لا وفي تلك المسئلة في مقام أنه لو حصل التعارض بين القولين وقطع بأن الإمام قائل بأحدهما ولم يكن هناك دليل دال على أحدهما فهل الحكم هو التخيير كما نسب إلى الشيخ أو الرجوع إلى الأصل في مقام العمل فكلامهم هناك في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقام بيان كيفية العمل فالبحث السابق منعقد لبيان عدم جواز إحداث القول الثالث مقابل القولين أعم من أن يكون الحكم في مقام العمل التخيير أو الاحتياط أو الرجوع إلى الأصل وبما ذكرنا اندفع مناقشة لزوم التنافي بين البحثين ولكن القول بالتخيير المذكور في البحث السابق مناف لما يظهر من الأصحاب في بحث تعارض الأخبار من الحكم بالتخيير وإن أمكن الاحتياط فبذلك يعلم أن بناءهم على التخيير فلا وجه للتخيير نعم يرد على صاحب المعالم المناقشة بأنه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق أولى بالنسبة إلى الثانية مع أنهما باطلان في الواقع ولا وجه للأولوية بعد القطع بأن أحد القولين للإمام وأن كلا من الطائفتين على الباطل من دون فرق أصلا ولكن الحق اندفاع المناقشة المذكورة لأن المراد أن الطائفة الثانية لما كان قولهم باطلا في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الإمام قائلا به فيحكم ببطلانه ودفعه أحد القولين فالطائفة الثالثة يعلمون بطلان قولهم ظاهرا بعد ثبوت الإجماع وعدم خروج الإمام عن أحد القولين بخلاف الثانية فإنهم لا يعلمون بطلان قولهم في ظاهر النظر فحيث كانت الطائفة الثانية باطلة فالثالثة بطريق أولى لبطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكرنا علم أن بعضهم استند في القول بطرح القولين والرجوع إلى الأصل بأن التخيير لا دليل عليه لأن أراد القائل به أنه واجب مستقلا **وفيه** أنه لا دليل عليه من الأدلة الأربعة كتابا وسنة وإجماعا وعقلا أما انتفاء الأول فظاهر وأما انتفاء الثاني فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الأخبار وأما في تعارض القولين فلا وكذا الإجماع لما ترى من اختلاف الأصوليين في المسئلة وأما العقل فلا يدل على الوجوب مستقلا على التخيير في مقام تعارض القولين وإن أراد أنه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الأخذ بالقول الواقعي للإمام كما في ما إذا دار الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الواردين على موضع واحد كما في السجدة فإن مجرد العلم الإجمالي بقوله لا يوجب لزوم الأخذ به وكونه مكلفا به فيما دار بين المحذورين نعم إن علم تفصيلا أو إجمالا وأمكن الاحتياط لزم القول بلزوم الأخذ وإما بما ذكر فلا مع أنه يلزم التكليف بما لا يطاق إذ مقتضى القول بوجوب الأخذ بالقول الواقعي للإمام ترتب العقاب على تركه والحال أن التخيير لا يلازم القطع بالأخذ به لاحتمال كون أحد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من القولين فلم يكن معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق ولا يكون وإن أراد أنه مقدمة لترك المخالفة القطعية لما عليه الإمام **وفيه** أن الدليل على وجوب المقدمة فيما علم وجوبها أو وجود الأمر بين المحذورين كما في مسئلة وجوب السجدة غير موجود **فإن قلت** من ملاحظة القولين يقطع بانتفاء البراءة الأصلية **قلنا** إن أريد انتفاء البراءة بالنسبة إلى المشافهين فهو مسلم ولا ينفعه وإن أريد بالنسبة إلى الغائبين فلا لا يجوز كون الحكم الظاهري في حقنا البراءة الأصلية وعلى المدعي لجوازه الإثبات وإن أريد أن بناء العقلاء على التخيير هنا فهو ممنوع بل هم ربما يحكمون بالاحتياط وأجزاء قاعدة الاشتغال وربما يحكمون بالتخيير وربما يبنون على التخيير والتحقيق أنه إن كان أحد القولين موافقا للأصل يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيوب وعدمه ووجوب الغسل عند وطي الدبر وعدمه وإلا فينبغي التفصيل بأنه إذا لم يكن أحد القولين متعلقا بحكم المجتهد عمله كما يقع ذلك في أبواب المعاملات كما لو ذهب جمع منهم إلى أن التركة نصيب الأخ من الأب ولو كان الأخ من الأبوين نصيبه الأخت من الأبوين وعلم انتفاء الثالث من البين وأن أحدهما قول الإمام بلا مبين ثم يجب عليه الأمثلة مثل وجوه غير معلوم وحيث لم يعلم وجوبه ولا جوازه يحكم بالحرمة لأن الأصل في الفتوى الحرمة لقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا دلالة على حرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقي المشكوك **فإن قلت** عدم الإفتاء يلزم منه العسر والحرج المنفيين **قلنا** لا نسلم ذلك نظرا إلى ندرة أمثال تلك المقامات فتدبر وإن كان أحدهما متعلقا بعمله فإما أن يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عينا وآخرون بوجوب صلوة الجمعة كذلك مع القطع بانتفاء الثالث وبأن أحدهما للإمام فينبغي الاحتياط والجمع إذ ذلك من قبيل الإجمال الحاصل في الحكم فيه هو الاحتياط وإن كان أحدهما متعلقا بعمل المكلف ولا يمكن الاحتياط كما في مسئلة وجوب التشهد وحرمته عند قراءة العزيمة في الصلوة فإن لهم فيه قولين بالحرمة والوجوب فالحكم فيه هو التخيير أيضا لأن ظاهر الأصحاب الاتفاق على التخيير في المسئلة فإن القائل بالرجوع إلى مقتضى الأصل غير معلوم وإن نسب إلى بعض الأصحاب ولا حظ هذا الانطباق الظاهر يوجب الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض أعني فيما إذا دار الأمر بين المحذورين مع العلم بأن أحد القولين للإمام فإنه لا شك في كون أحدهما حكما للحاضرين والمظنون اشتراك الغائبين معهم بملاحظة الإجماعات المنقولة والأخبار الواردة والاستقراء في الباب فهذا الظن في الحقيقة ظن بالمسئلة الفرعية وهو فيها حجة فلا يتوهم بطلان التمسك بهذا الظن مضافا إلى أن الحكم بالتخيير موافق للاحتياط من جهة أن

في إثبات القول بطرح القولين

في بيان تمسك بعض الفقهاء بالاختلاف

والاجماع السكوتي ليس اجماعا نتايج

ضابطة لا ريب في جواز الرجوع الى الاصل لمرجح لقول الامام قطعا بخلاف التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة ولا الموافقة وعليه بناء العقلاء ايضا فتامن جيد
الفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان انعقاد مجلس من جماعة من العلماء وقطعنا بكون الامام فيهم
اجمالا لافتاء بعضهم بنجاسة القليل بالملاقات ولخر بعدمها ثم بعد ساعة اتفقوا على النجاسة بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقات والحوض
ثم بعد ساعة اتفقوا على النجاسة بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقات فيمكن كون الامام من الطائفة التي قالت اولا بالانفعال ومن الطا
الثانية ايضا بان كان القول بعدم الانفعال او لا تقية وكذا لا ريب في جوازه ذلك عقلا على طريقة المتاخرين لامكان الحدس او لا من اختلاف الاصحاب وافقا
على قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول واحد وحصل الحدس ثانيا بانه قول الامام معينا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والوهم واضح
وهل يمكن بناؤه على طريقة الشيخ ام لا حكى صاحب المعالم عن المحقق انه حكى عن الشيخ انه قال ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر
باطل وقد قلنا انهم مخيرين واعترض عليه المحقق بانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الوفاق بعده وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف

[illegible]

ونحن اذا علمنا بما كان ظاهر الثابتة ولو بضميمة الاصول العلمية فقد علمنا بحكم الله سبحانه بعد ادلة الاشتراك في الحكم مع الثابت بقوله تعالى افلا يتدبرون القران
وكل واحد من هذه الادلة او مجموعها يفيد القطع بالحجية ولو تمسك الخصم بما دل على حرمة التفسير بالراى وعلى ان علم القران عند اهل الذكر وعلى انه يحرم فيختلف
اختلاف بيان الاحكام لقلنا ان العمل بالظواهر لا يعد تفسيرا بالراى وان علم الكتاب عند اهله ونحن لا ندعى العلم مع ان الظاهر منه علم التشابهات والبطون والنفس على
نحن نسلمه مجمع على عدمه في خصوص بيان الاحكام واما قوله تعالى لا يعلم تاويله الا الله فليس للخصم التمسك به الا الزاما وحق ان التاويل غير العمل بالظاهر نتايج

المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيته مستلزم لعدم حجيته وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل ورد فيها اما على طريق صرنا اليه من عدم حجية الظن
في المسائل الاصولية فهو انه لا ريب في ان حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية التي هو لم لا ريب في حجية المشهرة وعدمها من المسائل الاصولية فذهابا بالمشهور الى
عدم حجيتها لا يوجب الظن بعدم حجيته في المسئلة الاصولية وهو فيها ليس بحجة كما ستطلع انشاء الله تعالى واما الظن الحاصل من الشهرة في الفروع فما دل على حجيته الدليل
الرابع فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة في الفروع لا يلزم اعتباره في الاصول لعدم الدليل على عدم الاعتبار في الفروع ولما دفعها على مذهب القائل بحجية
الظن في الاصول فبوجهين الاول ان يقال لا شك في ان ما تحقق فيه الشهرة المورثة للوصف في الفروع كثيرة في الغاية سيما في المعاملات بحيث علم اجمالا مطابقة
بعض الظنون للواقع فيحصل العلم بثبوت تكليف بين تلك الظنون فاما يعمل بالجميع او لا يعمل بشئ منها او ببعض بعينه لا يقطع معه الطرح للامر القطعي تحيرا او
عبثا والثاني مستلزم لطرح الامر القطعي والثالث مخالف للاجماع كالرابع مع استلزام الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وبعد ملاحظة ذلك فلا يحصل الظن
على عدم حجية الشهرة من الشهرة فلا يشكل الامر لظهور ان حجية الشهرة من باب الوصف لا الاسم ولما قلنا انه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة النافية لحجية الشهرة الثاني
ان المشهور كما ذهبوا الى عدم حجية غيرها من الظنون الموهوم اعتبارها من الاجماع الظني وعدم العلم بالخلاف والاستقراء ونحوها فنقول لا شك في ان كثيرا من الفروع
عبادة ومعاملة مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ويعلم اجمالا ان بعضا من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم نعمل بشئ منها لطرحنا الامر
المقطوع فحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل وشئ اخر الدال على حرمة العمل بالظن قد انكسر صولته بالقياس الى بعض منها
تلك الاسباب عن الاصل فلا بد من العمل بكلها ليحصل القطع بالاتيان بالمقطوع اجمالا او القول بالعمل ببعض هذه الظنون بحيث لا يحصل القطع بمخالفة
المقطوع مع انه مخالف للاجماع المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح على انا نقول بعد علمنا بان مدرك المشهور في ذلك هو الاصل وانه ضعيف لم يتحقق الظن في
المسئلة الاصولية حتى يعمل بها فان قلت كما كنت قاطعا اجمالا بثبوت التكليف بشئ واجب البين بعد تراكم تلك الظنون كذلك قاطع اجمالا بثبوت التكليف في
المسئلة الاصولية بمعنى انا نعلم ان ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من تلك الاسباب بعضه مطابق للواقع فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب
المحرم قلنا بعد تسليم ان الامر كما ذكرت فلا بد من المصير الى التبعيض لا يجب العمل ببعض الظنون في المسئلة الاصولية لكن الى قدر لا يقطع معه المخالفة القطعية
ولو بعدنا العمل بواحد من تلك الاسباب ويجب العمل بسائر الاسباب في الفروع لكون الظن في الفروع اقرب الى الواقع من الظن في الاصول المقام الثالث هل اعتبار
كاعتبار الاصول الفقاهية حتى لو صادفت دليلا اجتهاديا كانت مطروحة او كالادلة الاجتهادية فيحصل التعارض حين التصادف فيرجع الى المرجحات
الحق الثاني فلو حصل التعارض بين الشهرة الموهوم اعتبارها مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر الصحيح المعارض للشهرة مع كون الوصف الشخصي في جانب الشهرة
اذ المسائل التي تعارض فيها مظنون الاعتبار مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله الواقعي في تلك المسائل كثيرة بحيث يعلم اجمالا كون بعض الظنون مطابقا
للواقع فاما يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله والاول مستلزم لطرح الامر المقطوع ولترجيح المرجوح في النظر فان قلت كما ان العلم
الاجمالي بان بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق للواقع كذلك نقطع اجمالا بثبوت التكليف في سلسلة الصحاح المظنون اعتبارها
فرفع اليد عنه مستلزم لطرح المقطوع فلا بد من العمل بها ايضا قلت مع ان في كل مورد من الموارد مظنون فيها التطابق اى مطابقة الشهرة للواقع كيف يمكن
دعوى القطع الاجمالي بان بعضا من الصحاح المعارضة مطابق للواقع وهل هذا الا مثل ان يقال ان عدالة كل واحد من العلماء مظنونة ومع ذلك فسق
بعض منهم مقطوع اجمالا فكما ان هذا تناقض فكذلك ما نقول به هنا اذا اراد بالقطع بثبوت التكليف في سلسلة الاخبار ان بعض مضامينها مطابق للواقع
وان اراد ان بعضا من تلك الاخبار يقطع بكونها معتبرا عند الشارع نفسا فالامر ان الخبر الصحيح نوع واحد من الادلة الشرعية فهو من حيث هو اما معتبر عند
الشارع او غير معتبر فالقول باعتبار بعض الافراد دون بعض ساقط **المقام الرابع** هل الشهرة المعتبرة هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا غير او مطلق الشهرة
قيل بالاول وهو المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقيل بالثاني وهو المعظم وهو المعتمد اذ حجية الشهرة من باب الوصف
فبما افادت الوصف فهو حجة للدليل الرابع ولا يختص ذلك بزمان دون زمان وللاولين وجوه منها ما ذكره صاحب المعالم ان الشهرة المفيدة للوصف
هي الحاصلة قبل الشيخ لا غيره واكثر ما يوجد مشهورا انما هو حادث بعد الشيخ والسر فيه ان اكثر الفقهاء المتاخرين عنه كانوا مقلدين له
لكثرة اعتقادهم وحسن ظنهم به فيرجع فتاويهم اليه والشهرة حصلت بمتابعته وقال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي بيناه وتحققه من غير تقليد
الشيخ الفاضل سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن فراس ان الحمصي حدثه
انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك قال السيد عقيب ذلك الان يقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى كلامه وفيه نظر ظاهر اما اولا فلانه لا يخفى على المتتبع من مخالفة المتاخرين للشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه اكثر من الطعن في سرائره
على الشيخ وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس بل المسائل التي خالفوه
اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من له تتبع في مراسم سلار والوسيلة لابن حمزة والغنية لابن زهرة والكافي لابي الصلاح والسرائر لابن ادريس وغير ذلك من كتب من نشا
من زمن الشيخ واما ثانيا فلان المتاخرين لا يخلو اما ان يكونوا بالغين حد الاجتهاد ام لا وعلى الثاني فهم فساق حيث تصدوا للحكم والافتاء من دون
الاهلية مع انه من كبائر الكبائر واعظم المعاصي وعلى الاول يلزم الجهل والقصور حيث لم يتفطنوا لحرمة التقليد للمجتهد الحاصل ان مقتضى كلام صاحب
المعالم ونظائره انتساب الفسق الى الاعاظم وانهم فاجرون ولا ريب ان اشتباههم لم ينشأ الا من ملاحظة موافقة اراء المتاخرين للشيخ في كثير من المسائل
مع انك خبير بان مجرد تطابق الاراء اعم من التقليد **المقام الخامس** في تعارض الشهرتين ان شهرة المتقدمين والمتاخرين ربما يتعارضا من كل جهة الا
التقدم والتاخر ففي ترجيح احدهما وجهان من كون المتقدمين اقرب عهدا الى المعصوم واكثر تمكنا من تحصيل القرائن الموجبة للقطع ومن ان المتاخرين

ادق

ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة واعمق فكرا في كيفية استنباط الاحكام فلكل جهة رجحان ولكن مقتضى الانصاف تقديم شهرة
القدماء اذ قرب عهدهم لا يعادله دقة النظر اذ مناط الاحكام الفرعية المنسد فيها باب العلم هو تحصيل الظن الاقرب بالواقع ولا ريب ان حصول
ذلك في جانب القدماء اظهر **المقام** الثامنة في حجية الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشفا ظنيا وهو اعم من الشهرة من وجه لصدقها
على اتفاق المعظم على شئ بحيث صار كاشفا عن الواقع ظنا وصدق الاجماع الظني فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف الظني وصدق الشهرة فقط على
اتفاق المعظم على شئ بحيث لم يحصل من هذا الذهاب الظن بالحكم الفرعي فظهر فساد ما توهم من ان الاجماع الظني هو عين الشهرة ومقتضى التحقيق حجية
الاجماع لما دل على حجية الشهرة والمتعارف في التعبير عنه بقولهم ان الظاهر ان المسئلة اجماعية وحال حال الشهرة فلو تعارض مع الخبر الصحيح وكان الظن
في جهته فيأتي فيه ما مر في الشهرة فان مناط الاحكام الفرعية هو الظن الشخصي لا النوعي الثالثة في حجية الاجماع المنقول وعدمها وهو ينقسم الى قسمين
فانه كالخبر الى المتواتر والى الاحاد والاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن تواطيهم على الكذب بان يخبر جماعة عن تحقق الاتفاق الكاشف عن الواقع بحيث يفيد
نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجية عن الخبر العلم بصدقه والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن القطعية والى غير ما هو محفوف
بها ثم ان في المقام اشكالا منسوبا الى شيخنا البهائي وهو ان تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد اذ من جملة ما يشترط في التواتر كون
المتواتر من المحسوسات والاجماع توافق اراء المجتهدين وهو غير محسوس فليس بمتواتر والحاصل ان الاجماع المنقول امر معقول ولا شئ من الامور العقلية يكون متواترا
اما الصغرى فلكون الاجماع هو اتفاق الاراء والمعاني الاعتقادية من المعقولات واما الكبرى فلان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط والخطأ اما لغموضها و
خفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو اخبر باعتقاد امر معقول جميع اهل العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا يثبت التواتر الا في المحسوسات ويرد
اولا منع الصغرى اذ المتعارف من الاجماعات المذكورة في الكتب المعتبرة هو الاجماع المصطلح عند القدماء وقد مر ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف
عن دخول شخص المعصوم في المجمعين او دخول قوله في جملة اقوال المجمعين ولا ريب ان هذا الامر من المحسوس نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره المتأخرون
من الاجماع لم يكن بعيدا واما ثانيا فبمنع اصل هذا الشرط في التواتر اذ غاية ما يجب في التواتر كون المتواتر جليا بعيدا عن تطرق الخطأ فيه وذلك الجلاء كما قد
يتحقق لاجل كونه محسوسا كذا يتحقق لاجل استنقاذه من امر محسوس ومعلوم ان الاجماع على ما ذكرتم كونه معقولا مسببا عن امر محسوس اذ اتفاق الاراء لا يكون مسببا الا من
الاقوال المتفقة التي هي من المحسوسات والمسموعات فلا بد في التواتر اما كونه محسوسا او ملزوما لامر محسوس ثم اما ثالثا فبان من الجائز كون مرادهم من الاجماع المتواتر
القول الدال على الاجماع تسمية للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشائع ثم انه لا نزاع في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف
واما النزاع في الاجماع المنقول بالخبر الواحد الغير المحفوف واختلف في حجيته فقيل بالحجية وقيل بالعدم والقائلون بالاول ذهبوا الى حجية الاجماع
المنقول من باب التعبد من جهة انه ظن مخصوص دل على اعتباره الدليل الشرعي كاية النبأ والنفر والمحققون من المتاخرين على حجيته من باب الوصف وهو المعتمد
ويظهر من بعض حجية الاجماع المنقول تمسكا بالادلة التعبدية والوصفية معا كصاحب المعالم حيث تمسك في حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان المخبر به اجماعا او خبرا
بالايات التي مقتضاها التعبدية وبالدليل العقلي الذي مقتضاه الوصفية فلنا مقامان **الاول** في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف و
الثاني في نفي حجيته من باب التعبد فاعلم ان للقائلين بحجية الاجماع المنقول تعبدا امور **الاول** الاولوية الاعتبارية وتقريرها ان الاجماع قطعي
من جهة الدلالة دون الخبر لانه لفظ والالفاظ ظنية فاذا كان ظني المنقول بالواحد معتبرا كان القطعي المنقول بالواحد اولى بالاعتبار اذ احتمال الضرر في مخالفة
المظنون وفيه اولا منع اعتبار الاصل اي الخبر الواحد تعبدا كما سيأتي بيان عدم دلالة الايات وغيرها على حجية خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية اذ الاطلاع على
الاجماع من الامور البعيدة فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر بل نمنع لاجل هذه الجهة التساوي بين الخبر المنقول بالواحد والاجماع المنقول بالواحد لم يكن
بعيدا وثالثا سلمنا الاولوية ولكنها ظنية والمسئلة اصولية **الثاني** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل نبأ فيجب قبوله للاية وفيه
اولا ان المتبادر من الاية وقول خبر الواحد اذا كان المنقول مما تعارف نقله في زمن الخطاب والمتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع **وثانيا** ان الاية
ظنية والمسئلة اصولية **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه ونقله للغير داخل في الانذار وفيه انا لو
نمنع دلالة الاية لمنع اعتبارها لانها ظنية **فان قلت** لم لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك به في حجية الخبر الواحد قلنا هذا الاجماع
اما محقق فليس بثابت او منقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دور ثم ان ههنا فوائد **الاولى** في بيان امور **الاول** يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا
يدعى الاجماع في المتفرعات المستحدثة الغير الحادثة في زمان المجمعين وهو ظاهر **الثاني** هل الاجماع المنقول يعتبر مطلقا وان لم يخبر الناقل خلافا فيما ادعى عليه الاجماع
والحق ان المسئلة تنحل الى صور **الاولى** العلم بان الناقل لم يخبر خلافا فيما ادعى عليه الاجماع ولا شك في اعتباره **الثانية** الشك في اصل المخالفة وهي كالاولى في الاعتبار
الثالثة العلم باخبار الناقل خلافا فيما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع وذلك ايضا معتبر والوجه ظاهر **الرابعة** العلم باخباره الخلاف بعد النقل
وذلك غير معتبر والوجه ظاهر **والخامسة** العلم بالمخالفة والشك في التقدم والتاخر وذلك ايضا معتبر فتدبر **الثالث** الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا
او ما لم يكن المعظم على خلافه وله صور **الاولى** وجود الشهرة على خلاف الاجماع المنقول ولا ريب في عدم اعتباره لعدم الوصف **الثانية** وجود الشهرة على وفاقه
فلا ريب في اعتباره **الثالثة** وجود الشهرة من القدماء على وفاقه ومن المتاخرين على خلافه ولا شك في اعتباره لما عرفت من تقديم الشهرة عند القدماء على شهرة
المتاخرين **الرابعة** عكس الثالثة ولا ريب في عدم اعتباره والشرط وعليك بمراعاة المقامات فان الصور غير منحصرة فيما ذكر **الثانية** من الفوائد اعلم انه اذا
وقع التعارض بين الاجماع المنقول والخبر فالواجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع ربما يوجب الظن بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر واذا تعارض
الاجماعان المنقولان فاما كلاهما من القدماء او من المتاخرين او مختلفان ففي الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من المتاخرين لان الظن بوقوعه في زمان القدماء

اصل في الكلام على السنة لغة الطريقة واصطلاحا على ما ذكروه قول المعصوم او فعله او تقريره ولعل المراد من القول اعم من مثل الكتابة والاشارة ومن الفعل
اعم من الترك والحديث ما يحكي السنة والنسبة بينهما عموم من وجه ونقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب الى المناسب لا الكلي الى الفرد والمنقول اليه احد الامور كل واحد
منها للاصل والنقل تعيني للعلمية ثم الخبر المرادف للحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة استقلت الكثرة

افرهم من الظن يوجد في زمان المتاخرين واما في الاولين فيرجح المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يفيد الوصف لمن عاصر الناقل الذي توافقا في
الفضل والتتبع وتحصيل الكتب الاستدلالية **الثالثة** من الفوائد في ان الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق

بعد ... انهم رجعوا الى سد باب العلم بالمخالفة الاعم من الظن الخاص في اغلب ابواب الفقه لانفتاحه وافرضوا لو فرضنا انهم رجعوا في انه بعد فرض الانفتاح الاغلبي لو فرض نادرا موضع لم يمكن فيه
وبين بعد انسداد باب العلم فيه هل يجوز العمل بالظن فهذا الموضع لانهم من انكره ومنهم من اثبته كما يظهر العقول الثاني من تمسكه في حجية الظن بدليل دفع الضرر وترجيح المرجوح واما على فرض
الانسداد الاغلبي وتسليمه فالكل متفقون على حجية الظن وانما ذكروا ابطال البراءة والاحتياط على فرض هذه الصغرى دفعا للتوهم لا لوجود قائل بها في الحقيقة فمحل النزاع حالا انما
انما هو مما شك في جواز العمل بالظن فيه وعلم جوازه واما تفصيلا فقد عرفت ان مورد الشك انما هو صورة الانفتاح الاغلبي والشك فيه واما في صورة الانسداد الاغلبي فالجواز
مقطوع ولو فرض الشك فيه ايضا كان من محل النزاع فظهر ان ههنا نزاعا صغرويا ونزاعا كبرويا على فرض احد الصغريين ثم انهم اتفقوا على ان العمل بالظن اما واجب او محرم فالقول الثاني
حرمته للاجماع المركب **أصل** في اصالة حرمة العمل بالظن الاصل الاصيل حرمة العمل بادلة العلم الى ان يقوم عليه دليل وذلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط
بعد العلم الاجمالي ... المرتضى ومتابعيه وجوب العمل به شرعا او هو كعامة ... على العمل بالظنون المخصوصة وجوب العمل به عقلا وشرعا وهو لصاحب المعالم والفاضل القمي وجماعة
بتعلق التكاليف الشرعية **المقام الاول** في تاسيس الاصل الكلي في مطلق الظنون المشكوكة كالخبر الواحد فرد من افراده هنا فنقول مقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي
ولازمه التوقف عن ... ماذا يقتضي ان مقتضى الاصل الاولي بعد ثبوت التكليف هل هو كفاية الظن او العدم وبعبارة اخرى هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكليف الا
في المعاملات ... المحقق عدم الكفاية للاصل ويمكن تقريره بطرق اما الطريق الاول فبيانه انه لا شك في ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية
الامر فيها بين الحد ... كونها ... وتحصيل العلم بها في الاعتقاد الجازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما وعلى التقدير ان بنينا العمل على تحصيل العلم
... الاحكام حصل الامتثال قطعا اما حصول القطع بالامتثال على الاحتمال الاول فللزوم التكليف بما لا يطاق ان لم يكف العلم في تحصيل الاحكام الواقعية
واما حصوله على الاحتمالين الاخيرين فواضح وان بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد لكنا شاكين في حصول الامتثال بمعنى عدم قاطعين لاحتمال ان يكون
المكلف به تحصيل نفس الاحكام والعلم بها والقوة العاقلة بعد ثبوت القطع بالاشتغال حاكمة بلزوم تحصيل القطع بالامتثال **فان قلت** ان بعد بذل
الجهد وتحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد نشك في ثبوت التكليف بالزائد لتحصيل والاصل البراءة **قلنا** مجرى اصالة البراءة فيما اذا شك في حدوث التكليف
لا فيما شك في بقاء التكليف وارتفاعه بعد ثبوته من الاخير والاصل فيه البقاء **فان قلت** انا واياكم قائلون بلزوم تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول
بكفاية مطلق الاعتقاد وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاص والقدر المتيقن بيننا وبينكم لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد وانتم تدعون خصوصية زائدة والاصل عدمها
قلنا الحصر ممنوع اذ لعل المكلف به تحصيل نفس الاحكام فاين كون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد متيقنا مع انك قائل بلزوم تحصيل مطلق الاعتقاد ومقتضاه التخيير
بين الامرين العلم والظن ونحن نقول بتعيين احد الفردين ومقتضاه عدم كفاية الاخر فاين القدر المتيقن في البين مضافا الى انه يمكن قلب ذلك بانا واياكم قائلون
بحصول الامتثال عند تحصيل القطع ولا خلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن فالقدر المتفق عليه المتيقن به في حصول الامتثال انما هو
تحصيل العلم وعليكم باثبات حصول الامتثال بالاخر والاصل عدمه **فان قلت** القدر الثابت من الدليل انما هو عدم جواز ترك تحصيل الاعتقاد راسا
ويكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت تحصيل الاعتقاد المطلق **قلنا** هذا القدر الثابت من التكليف مما كان ثبوته لاجل اتفاق الفريقين عليه فعند
ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يصير الشك في كيفية الاعتقاد شكا في المكلف به **والقواعد المقررة** تقتضي اجراء اصل الاشتغال فيه
فان قلت سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل القطع بعدم المخالفة في مقام تحقق الامتثال
بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا ان ذلك مخالف للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة العاقلة فانها حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال
فان قلت نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف ... قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا ان بعد ملاحظة الاخبار المتظافرة
والايات المتكاثرة قطعنا بوجود التكليف في البين ومن ثم لزم لغوية بعث الرسل وانزال الكتب **فان قلت** القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلوم
واما غيرها فلا ... يحتاج الى الظن ومقتضى الاصل البراءة في غير المعلوم قلنا انه من المكلف هل المعلوم قبل الفحص او بعده فان كان الاول فانتفاؤه
اظهر من الشمس وابين من الامس وان كان الثاني فهو عين المطلوب اذ كلامنا في عدم كفاية الظن واما بعد عدم امكان العلم فمثل الحق مع المخالف
او مع من تجري الاصل ... **واما الطريق الثاني** فبيانه انه لا ريب في تشريع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون نبينا ...
من جانب رب الارباب مبعوثا لتبليغ الاحكام المتعلقة بالاشياء في الجملة ... انه لم نقل بان لله تعالى في كل واقعة حكما وقد برهنا عليه ...
كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي ... مفصل وانه لا شبهة في ان كلما هو حكم للمشافهين فهو حكم للغائبين فمقتضى المقدمتين المذكورتين ثبوت
التكليف للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهة الوجوبية والتحريمية فان علم الواجب والحرام بعينه فهو المدعى والا فلا بد من اتيان جميع ما يحتمل كونه واجبا
وان كان موهوما ان دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان كان موهوما ان دار الامر بين الحرمة وغير
الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فعند ما اثبتنا ذلك فنقول فيما نحن فيه ان تحصيل الاحكام الواقعية علما مما يحتمل كونه واجبا وكلما
كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلذهاب المعظم الى لزوم تحصيل العلم بالاحكام الواقعية فلو لم نقل ... فلا اقل من ابداء الاحتمال ولو موهوما
واما الكبرى فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض منع الكبرى الصغرى ايضا يتم المطلب لما قلنا من ان التكليف ثابت والشك في المكلف
به فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن **فان قلت** المسلم من اشتراكنا مع المشافهين انما
هو فيما علم كونه تكليفا للمشافهين واما في صورة الاشتباه فلا وما نحن فيه من هذا الباب قلنا الكلام في ذلك اثبات الاشتراك على الاطلاق خارج عن
الكلام الا انا نشير ههنا اجمالا فاعلم ان دليلنا على ذلك امران **الاول** الدليل الاجتهادي وهو من وجوه **الاول** الاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر
الثاني الاجماع المنقول **الثالث** الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا كون الغائبين مشاركين للمشافهين في غالب التكاليف فالظن يلحق
الشيء المشكوك بالغالب الثاني الدليل الفقاهتي بيانه انه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة والمكلف به اما ان يكون ما هو تكليف المشافهين او غيره
وعلى التقدير الثاني ... ليس كذلك القوة العاقلة حاكمة بان القطع
بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** غاية ما في الباب العلم بوجود واجبات ومحرمات بين الامور الكثيرة والاشياء الغير المحصورة ومن القواعد المتفق
عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصورة قلنا لا يلزم الاجتناب اذا كانت الشبهة قليلة في كثير وما نحن فيه ليس كذلك بل شبهاتها كثيرة بين الاشياء الكثيرة **فان
قلت** سلمنا اتحاد تكليف المشافهين والغائبين ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا الجواب
مر **فان قلت** المذكور سابقا مرجعه الى الشك في التكليف قلنا الجواب مر **فان قلت** وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرت

منها

لا من باب الظن بل من باب القدر المتيقن وان لم يكن الظن مميزا بينها ... ثم اجماعا لا بوجود التكاليف بينها والقطع بالامتثال لا يحصل الا بما ذكر

ولو قيل لو علم المجتهد حين عروض المسألة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب تفريطا الى ان تعذر العلم وتمكن من الظن فان لم يكن الظن حجة لا ينفع التمسك بالحجر
وان كان حجة ابقي الامر بالفحص واستصحاب الامر بالفحص يقتضي وجوبه بعد تعذر العلم ايضا ولازمه حجية الظن ويتم فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب لا يمكن قلبه بقاعدة الاشتغال
اذ الاستصحاب اقوى منها قلنا المجتهد بعد عروض المسألة اما يعلم من اول الامر بتمكنه من تحصيل العلم او بعدم تمكنه منه او يشك وفي الاخير لو تفحص وعجز عن العلم اما ينكشف انه لم يكن
من اول الامر او ينكشف عروض عدم التمكن بعد ذلك او يستمر الشك لاحقا كما كان سابقا وفي شيء من الصور لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية اتفاق الكل على عدم حجية الظن
للمتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك ... ولو قيل لو قطع المجتهد بالانسداد الاغلبي فحصل الظن وعمل به في الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم غالبا ... ووجوب المقدمة
من باب المقدمة على فرض تسليمه انما هو فرع وجوب ذيها ووجوب ذي المقدمة هنا اعني تحصيل نفس الاحكام الواقعية ثم في المقدمة مثلا اما عدم وجوب ذي المقدمة فلانه
بعد تحصيل الاعتقاد الجازم بالحكم لو انتفى النفس الامري وحصول الخطاء في الاعتقاد نقول ... مع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لازما ام لا فان قلنا باللزوم لزم التكليف
بما لا يطاق وان لم نقل باللزوم فهو عين معنى عدم الوجوب وهو عين المدعى قلنا ما ذكرنا من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية انما يكون لزوما تعليقيا بمعنى انه بعد الفحص
ان اصاب فيها والا فلا تكليف للمانع والحاصل ان التكليف التعليقي موجود وفي صورة القطع بالاصابة وان اخطأ في الواقع حصول الامتثال مقطوع بخلاف صورة
الاكتفاء بالظن **فان قلت** ما عدلت منه في البناء على الاحتياط والاخذ بالاوثق من اجل الدليل الذي ذكرت تستلزم خلاف الاحتياط لان العلماء ذهبوا الى ان
الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عمله صحيحا وذهابهم الى المذكور وان لم يوجب الوصف على لزوم احد الامرين فلا اقل من
الوهم وهو كاف فيحصل صغرى ... فنقول ان احد الامرين من الاجتهاد والتقليد يحتمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فعيانية واما الكبرى
فلان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال بحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاخر وهو العمل بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل
ذهب العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل ولا شك ان ذهابهم موجب لاحتمال الوجوب وكلما احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر فان شئت تحصيل العلم
بمقتضى الاحتياط لزم خلاف الاحتياط لان العلم بالوجه موقوف على العمل بالظن وترك الاحتياط وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد من العلم بالوجه
ان كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظاهر فالمحتاط ايضا مجتهد وعالم بالوجه لانه في كل مسألة من المسائل وان كان صغرى احتمالية الا ان
كبراه مقطوع بها لكونها ناشئة عن حكم القوة العاقلة فللمحتاط ايضا قد حصل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجه بحسب الظاهر وان كان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه تحصيل
الاحكام الواقعية والعلم بالوجه على ما هو كذلك في متن الواقع قطعا او ظنا قلنا الفحص بالمجتهد في مواضع لا يكون ظانا كما اذا كان ماخذ الحكم الادلة الفقاهية
وانتفى الدليل الاجتهادي فان قلت ان ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد او التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الظن
بالحكم الواقعي وعلى هذا ان يلزم العمل بالاحتياط يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكر مع انه بعيد اذ الاتفاق على بطلان الاخباريين
والمحتاطين بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هذا مقابل التقليد الا ان يقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود فابداء الاحتمال فيتم الاستدلال
فنقول انا قد بينا العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينها وغير الوجوب فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة
وما ذكرت من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات فان وجد والا فالتخيير ولكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو ما مر
حرمة العمل بالظن على ما سبق انه فظهر من قاعدة الاشتغال ان الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا انا لا نتمسك الا
بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب مختلف فيه **واما الطريق الثالث** فهو ان المكلف اما ان يعلم بوجود التكليف
فيما بين المشتبهات او لا يعلم وعلى الثاني الاصل البراءة وان ظن بالتكليف اذ العمل باصالة البراءة ليس من باب الوصف بل العمل بها متعين ما لم يقم ظن شرعي
على الخلاف ونحن اذا لم يكن لنا دليل على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبرا فنحكم باصالة البراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول اصل
الاشتغال وان ظن بعدم التكليف لما مر من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ومقتضى الاشتغال القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا وان
ظن بالتكليف والاعتبار في التقادير الظن غير معتبر فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما يحتمل الوجوب والحرمة ولو موهوما
يحتمل الضرر على ترك الاول وفعل الثاني وكلما كان كذلك فدفعه لازم اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى ان المضطر الى سلوك
احد من طريقين احدهما مامون والاخر مخوف لو بادر الى المخوف وذهب صار ملوما عند العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى
الضرر ودفعه لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يتوهم من ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضي لزوم العمل به فيما ظن
بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم لعين ما ذكرت فمدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك يقتضي العمل
بالوهم فيما اذا ظن بعدمه فعلم من ذلك ان لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف والا لما وجب اتيان
الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورد واجيب وفي كليهما نظر **واما الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار والاجماع المنقول والشهرة و
الاجماع الظني وعدم الخلاف من الظنون التي لا يكون مناطها بالعلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من القياس والاستحسان اذا كان مناطها بالعلم بطريق
اولى والتالي باطل فالمقدم مثله وفيما اذا كان الظن الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها مناطا بالعلم لم يكن حجة للاجماع المركب وعدم القول بالفصل **فان
قلت** لولا الدليل على حرمة العمل بالظنون القياسية والاستحسانية والمصالح المرسلة لعملنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل بها
ان معنى الاولوية لا يكون الا انه يتم دليل على حكم في فرد من الافراد فيحكم بذلك الحكم في الادون منه من الافراد اذا لم يقم عليه دليل بالاولوية هذا ولكن في
الطريق الاخير اضطراب نظرا الى ظنية الاولوية فيشكل حجيتها الا ان نقول ... وان قلنا باعتبارها فيها الا انه الاستدلال على عدم الكفاية
ايضا اذ هو استدلال على عدم كفاية الظن بالظن فلو لم يكن الظن معتبرا لم يكن ... الاولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وفيه نظر ... منع وجود
الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل لخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون فتدبر في المقام كي
لا يختلط عليك الكلام **المقام الثاني** في تاسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بالظن ام لا
والمقام الاول انما كان في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان كل من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام
الاول وكل من قال بكفايته في المقام الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا
المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل ... القول بالكفاية وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا

بعد ذلك كان حصل الاصول المهجورة وصار اغلب النصوص متواترة عنده تحصيل العلم فيما امكن وبقي قليل من مظنوناته السابقة على حال السد فيستصحب حجية الظن وجواز العمل به في هذا القليل ويتم ما عداه من موارد الشك في حجية الظن بالاجماع المركب لا يمكن ...

اصل في تاسيس الاصل في الظنون المشكوكة

واما العمل بالظن في تعيين الوجه فانه مردد بين الوجوب والحرمة بل يمكن الاحتياط في الفروع غالبا الفعل المقتضي وهو عدم امكانه ذاتا الا لوجود المانع والدليل الوارد في ذلك لا ينافي
ان مخالفة الاحتياط مع الافتاء ازيد لاحتمال مخالفة الواقع في كل من الافتاء والمفتى به بخلاف التوقف فهو اوثق واحوط واقل محذورا واما اشتراط العلم بالوجه
بناء العقلاء واطلاقا لا دليل لنا سلمنا لكن ترك العمل بالظن مستلزم لارتكاب خلاف احتياط واحد هو احتمال الحرمة تركه والعمل به في تعيين وجه الفعل يوجب خلاف احتياط
ترك الفعل فترك العمل بالظن والاتيان بالفعل اوثق سلمنا الاشتراط لكن يكفي العلم بالوجه الظاهري وهو الوجوب المسبب من قاعدة الاشتغال كما في سائر الاصول العملية التي
المقام بل لنا القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا وانما الاشكال في تاسيس الاصل الاولي في هذا المقام ولا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكنه
للاجماع لان القول بالجواز بالمعنى الاخص خرق للاجماع المركب لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب فاذن لا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولي التحريم واستحقاق الاثم
ولنا عليه وجوه عديدة الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بما وراء العلم ما لم يقم دليل على الاعتبار بلسان العقل او الشرع والظاهر من بعض الفضلاء
ان مقتضى الاصل الاصيل جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي الكفاية وقد علمت ان لازم من قال هنالك بالكفاية
ان يقول بالجواز هنا ويؤيده كذلك الذي نقلنا عنه من كلامه حيث قال ان الدليل على حرمة العمل بما وراء العلم ولكن لنا ان هذا الفاضل مع قطع النظر
عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بناؤه على حرمة العمل به وان هذا الكلام انما هو في مقام المناظرة لا في مقام التحقيق فلا نزاع لنا معه وغاية ما الباب
مخالفته معنى وهو لا يضر اجماعنا فتدبر **الثاني** قوله تعالى لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وجه الدلالة انه لا شبهة في ثبوت التكاليف في كثير
بالظن فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه بقوله لا تنقض اليقين اه والاصل في النهي التحريم **فان قلت** كيف تتمسك في اثبات حرمة العمل
بالظن بالاستصحاب الذي مدركه ظني **قلنا** فانا قد برهنا في محله ان الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار **الثالث**
ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان تارك ذي المقدمة اما حكمي واما حقيقي وتارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركه ذيها كما سبق
كان قاطعا بافضاء ترك المقدمة الى ترك ذيها او ظانا او شاكا او محتملا فنقول انا لو اكتفينا بالظن فيما يحتمل افضاءه الى ترك ذي المقدمة في مقام تحصيل
الاحكام الواقعية ولو احتمالا موهوما وكلما كان كذلك فهو مستحق العقاب **والرابع** ما ذكرنا في مقام اثبات الحكم الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل
ما دام يدفع المكلف الضرر المحتمل عن نفسه لذمه العقلاء الا ترى انه لو اراد شرب المائع وكان عنده اناءان احدهما محتمل السم في الاخر فاحتمل عنه فاخذ
المشكوك لذمه العقلاء ونسبوه الى السفه فاذن نقول ان الاتيان بمحتمل الوجوب لا يتم ما تركه مذموم اما الصغرى فللزوم دفع الضرر المحتمل واما الكبرى
فلبناء العقلاء واما النتيجة فواضح **والخامس** قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الدلالة من وجوه الاول ان مدلول
الاية الشريفة في مقام ذم الكفار لاجل كون بنائهم على العمل بالظن وذلك كاف الثاني دلالة سياق الاية الشريفة على التحقير للعمل بالظن وذلك امارة في
الثالث التعليل فان مقتضى لزوم تحصيل العلم بالواقع لتحصيل الغنى حيث يدل على عدم حصول الغنى بالظن فهو يدل على التمسك بالاية الشريفة على اثبات
الحكم الوضعي يغني عن الكفاية **فان قلت** ان مورد الاية اصول العقائد والذم انما هو بالعمل بالظن فيها **قلنا** ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل
فان قلت ان التعليل لا يدل على حرمة العمل بالظن الذي سبق ذكره اذ من القواعد المقررة انه لو سبق نكرة ثم جيء بعدها بمعرفة فهي مفردة على
ان يكون ذلك للعهد الذكري كما في قوله تعالى اذ ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالمراد بالرسول هو ما تقدم ذكره لا مطلق الرسول
قلنا قد مر ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد **فان قلت** ان لفظ الظن مطلق لا عام وابن العموم للفظة حتى يتقوى بذلك الكلام بل اللفظ مطلق
والظاهر العهد فان بين المطلق والعام فرقا وهو توقف حمل المطلق على العموم على عدم وروده مورد حكم اخر وعلى كون الافراد متواطئة بخلاف
العام لانه لا يتوقف على شيء من الامرين وهنا الشرط غير موجود لانصراف المطلق في مثل المقام الى ما تقدم ذكره **قلنا** مع ان عدم توقف حمل العام
على العموم على عدم وروده مورد حكم اخر بل هو والمطلق في هذا الشرط سيان ان مخالفة المطلق للعام في الامرين لا يلازم مخالفته له في جميع الاحكام
اذ المدرك العرف وهم يفهمون في امثال ذلك المقام العموم فتدبر وايضا قولك ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة لا ينصرف الا الى ما تقدم اذ بين ما نحن فيه وبين
الاية الشريفة اعني قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك الاية على فرد غير معين لانه في مقام
العصيان ولا يصلح كل الرسل فلا بد من الحمل على المتقدم بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن حمله على المتقدم اي الظن في اصول العقائد وعلى مطلق الظن فلا يدعى التعيين
فان قلت ان الاغناء يستعمل في معنيين احدهما رفع الاحتياج والاخر الرفع مجردا عن الاحتياج كقوله تعالى لا يسمن ولا يغني من جوع فان المراد منه عدم
رفع الجوع عدم دفع الجوع اذ لا معنى لعدم رفع الاحتياج من الجوع لكن غالب استعماله في المعنى الاول فقولك فلان يحتاج الى الشيء الفلاني يكون معناه انه
فاقد لذلك الشيء والانسان يحتاج الى تحصيل الحاصل وقولك هو غني عنه غير محتاج اليه معناه انه واجد واذا حملنا الاية الشريفة على الغالب كما هو ظاهرها يكون معناها
ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع اي لا يكون عاملا وواصلا به في شيء من الاشياء قط ولا ريب ان هذا المعنى كذب جدا وغيرها مقطعا اذ ربما يصل
الظان الى الواقع فان الظن قد يتخلف عن المظنون بالواقع وقد يصيب فاذا لم يكن ذلك المراد ليصير محمله المعنى المجازي فيصير الاية الشريفة مجملة ويسقط الاستدلال **قلنا**
ان الاية انما تدل على ان العامل بالظن لا يكون غنيا عن الواقع بحسب اعتقاده قط وان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحسب الاعتقاد قط فاذا لا يلزم
كذب فان الظن مطابق للواقع وما يقال في مقام الجواب عن هذا الايراد من ان المراد بالحق الحق الظاهر فهو فاسد جدا اذ الظاهر منها الحق الواقعي فتدبر وما
يقال من ان المراد من الاية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كذب فهو ايضا فاسد لكسابقه اذ الظاهر السلب الكلي **فان قلت** لم لا يكن الاية مرادة بظاهرها فلا
من تصرف فيها والاحسن ان يقال بان المراد من الظن الشك والوهم **قلنا** مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل وغير صحيح عند اهل اللسان
كان استعمال الشك في الظن معهودا ان الشك والوهم ايضا قد يصادفان الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا **فان قلت** ان الاية الشريفة انما تدل
على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق مع ان بعض الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة **قلنا** لا نتصرف في الاية الى الظنون
الخاصة لدليل على اعتبارها فتم مضافا الى ان بين الاية الدالة على اعتبار بعض الظنون عموما مطلقا فلا بد من الحمل على العام اعني الاية على ما وراء الخاص فالعام المخصص
ثابت **فان قلت** كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي بتخصيص الاية على اصول العقائد فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد التعدد
التعيين **قلنا** ما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص فيه ولزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت **فان قلت** ان الاية على فرض تسليمها ظنية الدلالة فكيف

بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالاية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وبطريق مما الى ان عدم حجية الظن في مسائل الاصول
اعتمادا **قلنا** اما بناء على مذهب من يثبت له الاجماع على حجية الكتاب فواضح اذ لا ضير في التمسك بظن وصل من الشارع دليل على اعتباره واما بناء على عدمه
فنقول ان غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظن بتلك الاية الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلة ظنية يحصل من تراكم تلك الظنون القطع بالحرمة والاية من جملة تلك
الظنون فتدبر **ومن جملة الايات** قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الدلالة ان الاية انما
تدل على حرمة العمل بما وراء العلم ظنا وشكا ووهما وظاهر النهي التحريم **فان قلت** ان الخطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي مجمل للغائبين اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلانه لا ريب في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك الحالة ساكنة او دالة على فرض كونها دالة يحتمل كونها دالة على
ظاهرها ويحتمل كونها دالة على خلاف ظاهرها ويحتمل ان يكون مخالفة له وفي جملة ما تمسك باصالة عدم القرينة فغايته نفي القرينة الغير الحالية واما هي
فالشك بالنسبة اليها شك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم مخالفة تلك الحالة لظاهرها قلت الاصل عدم موافقتها لظاهرها فان احدهما ليس اولى من
الاخر وان تمسك بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية **قلنا** انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار مسلم في المسائل الفرعية واما الاصولية فلا
من تضاعيف ما ذكر ان الاية مجملة والدلالة ساقطة **قلنا** سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم والمخاطب واحتمال كونها ساكتة ودالة على خلاف ما ذكرت ولكن بناء
العرف على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **فان قلت** لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية
لزم الحكم بالجنون على كل من كان في البيت بالقرينة الحالية وليس كذلك **قلنا** قد اشتبه عليك الامر فبناؤهم على ذلك بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين **فان قلت** ان الخطاب
مقرون بقرينة ولا دليل على الاشتراك حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فهو غير مسلم واما الاخبار كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وقوله حكم الاولين حكم الاخرين فدلالتها على الاشتراك فيما نحن فيه ممنوع الا ان يتمسك بالاستقراء فيقال ان الغالب في الاحكام مشتركة والظن يلحق المشكوك بالغالب
بالغالب لكن حينئذ الاستقراء ظني والتمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسك به وما يستلزم
وجوده عدمه فهو باطل **قلنا** ان عموم التعليل في الاية الشريفة يدل على الاشتراك ولا يخفى ذلك على من له ادنى دراية فان العبرة بعموم اللفظ لكن للقائل ان يقول ان
من الاستدلال بالاية ان كان اثبات حرمة العمل بالظن في الجملة فهو مسلم ولا يجديك نفعا وان كان اثبات حرمة مطلق الظن فهو ممنوع لعدم دلالة الاية الشريفة عليه
اقول ان الحق ان الاية الشريفة بظاهرها دالة على العموم والقول بان الاية تدل على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد لا القول بان كلمة ما للعموم ما اخل عليها النفي
يفيد نفي العموم لا عموم النفي او النفي اما فلما ظاهرة في تحريم ما يسمى المسلمين التي يؤمن غير علم كلها ما يصغي اليها بعد ظهور الاية الشريفة من حيث هي في العموم بنا على
العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل ولو حصل التخلية عن حجية الظن بالدليل الخارجي وفرض الشك في حجية الظن استمرار الظهور الاية في العموم **ومن جملة الايات** ما
قوله تعالى ان الشيطان يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انما يكون الشيطان امره وكلما يكون الشيطان امره فهو حرام اما الصغرى فللاية
واما الكبرى فلتوعيد الله تعالى على اتباع الشيطان فنقول فيما نحن فيه ان العمل بالظن قول على الله تعالى بما لا يعلم وكل قول على الله بما لا يعلم حرام اما الصغرى
فوجدانية واما الكبرى فللاية الكريمة **فان قلت** الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء اليه تعالى من الصفات الثبوتية او السلبية ونحوها كالقول
بانه تعالى جسم لا ما نحن فيه **قلنا** القرينة لتلك الاية الشريفة على اهل العرف يفهمون منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول بوجوب غسل الجمعة وامثاله انما يكون
قولا بما لا يعلم فتدبر مضافا الى ان غاية ما في الباب ادعاء التشكيك الذي هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد وقد برهن في محله انه اذا شك في التشكيك
نحو التواطي فالاصل عدم التشكيك بل الاصل التواطي **فان قلت** المقام في اثبات حرمة العمل بالظن والاية غير دالة عليه اذ غاية ما في الباب انها دالة على حرمة
القول بما لا يعلم لا حرمة العمل به وهو المدعى **قلنا** ولا اكثر بينهم بالاجماع المركب عدم القول بالفصل مع ان القول حقيقة يتحقق بالعمل ايضا
قول تقديري فان من بنى العمل على فعل شيء او تركه بالاعتقاد لو سئل عنه من جهة استقراره عمله فلا شك انه يقول انه حرام او واجب فان العموم ان
الخطاب شفاهي ومجمل للغائبين او ان الاية محمولة على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد وامثال ذلك فقد مر الجواب عنها **ومن جملة الايات** قوله تعالى ان هم
الا يظنون ونحوها امثال ذلك من الايات التي صدرت في مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بان مورد تلك الايات انما هو اصول العقائد او بان الذم
لاجل اعتمادهم على الظن وذمهم كله مخالف لفهم العرف فتدبر **والسادس من الادلة** على حرمة العمل بالظن الاخبار الواردة عن الائمة بالنهي عنه منها
ما روي المفضل عن الصادق عليه السلام من شك او ظن واقام على احدهما فقد حبط عمله وامثال ذلك من الاخبار مما لا يعد ولا يحصى وبالجملة قد يحصل لنا القطع
بحرمة العمل بالظن من تلك الظنون المتراكمة من الايات والاخبار المتكثرة وغيرها وان لم نقل بكون الظنون الحاصلة من الايات خصوصا اذ علم بثبوت الاجماع
على حجية الكتاب كما هو لمخالفة الاخباريين وهم يقولون بحرمة العمل بالظن وما يفهمونه معنا في تلك المسئلة ثم ان العقل هل يدل على حرمة العمل بالظن
ام لا وهو من معضلات تلك المسئلة اي ان العقل هل يدل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ام لا والتحقيق لا وفاقا لابن قبة حيث ذهب اليه اذ لو كان العمل بالظن من
حيث هو قبيحا عقلا لما جوزه الشارع المقدس ابدا وقد جوزه قطعا في موارد خاصة **فان قلت** انك قد تمسكت في مقام اثبات حرمة العمل بالظن
بالدليل العقلي اعني لزوم دفع الضرر المظنون واستحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة وكل منهما حكم عقلي **قلنا** ان ما ذكرناه انما هو حرمة العمل بالظن بجعل العقل
عنه ومحل النزاع مع ابن قبة في حرمته بالاصالة ونحن ننفيها وقد يجاب عن هذا الايراد بان الحسن والقبح انما يكونان بالوجوه والاعتبارات ولعل مراده ان
العقل لو خلي وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن ولكن بعدما لاحظ شيئا اخر يجوزه لارتكاب اقل المحذورين وقد يورد على هذا الجواب بانه يلزم
قول الاشاعرة من كون الاشياء وتحسينها شرعيا فلينا امل فظهر من تضاعيف ما ذكر من الادلة ان العمل بالظن حرام بعقليها اي ما لم يقم دليل على اعتباره
المقام الثالث في ان هذا الاصل ان قلب بالدليل بحيث لو شك في حجية ظن وعدمها كان الاصل الحجية والكفاية وجواز العمل به ام لا يظهر من

تقرير وجوابه فيما سبق الاصل فان قلت ان الاخبار كلها او جلها كاخبار الكتب الاربعة مقطوعة الصدور فالظن الحاصل منها ظن خاص فباب العلم بالمعنى الاعم منفتح غالبا قلنا ان

كما بعض الفضلاء الاول ولكن التحقيق ان يقع في هذا المقام مقامات منها في بيان ان الظن في المسائل الفرعية حجة ام لا ومنها في ان الظن في المسائل العملية حجة ام لا ومنها حكم المسئلة التي شك في كونها من المسائل الاصولية الاعتقادية او الاصولية العملية ام الفروع فهل الظن فيها حجة ام لا ومنها في ان الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا ومنها في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومنها ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا

فالمقام الاول

في انه علم ان الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية امور منها الاول الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه الاول منها يحتاج الى بيان مقدمات ثلث لحجية الظن في الجملة ومقدمة رابعة لتعميم الاسباب وفي هذا الدليل بهذا التقرير مقامات ثمانية الاول في رد الاخباريين والثاني في رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البراءة والرابع في رد المحتاطين والخامس في ان الظن بعد حجيته في الجملة هل هو حجة مطلقا من اي سبب حصل ام لا والسادس في انه بعد حجيته هل هو حجة مطلقا اي في جميع موارد الفروع ام في العبادات دون المعاملات ام العكس والسابع في بيان تعارض الظن الشخصي والنوعي والثامن في انه على فرض حجية الظن هل هو حجة مطلقا قويا كان او ضعيفا ام الضعيف حجة ام لا يمكن تحصيل المقدمات

المقدمة الاولى

فاعلم انه لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وهو نبينا وانزل كتابا وهو القران المجيد احكاما للتبليغ الى العباد فبلغها الى الخاص والعام ونحن مشاركون معهم في تلك الاحكام من الان الى يوم القيمة وتلك المقدمة ليست محل تامل عند اولي الالباب

المقدمة الثانية

في ان باب العلم القطعي الوجداني اعني اليقين وباب العلم الشرعي التفصيلي وهو الظنون التي تكون اعتبارها قطعيا من الشارع في معظم الاحكام منسد فانا اغلب دلتنا في الفروع ظنيات اذ الادلة في غالب الاحكام منحصرة في الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع باغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن المحقق في محله انه ينقسم الى قطعي وظني والقطعي ينقسم الى ضروري ونظري والنظري في غاية الندرة حتى انه منع بعضهم من امكان الاطلاع عليه والضروري انما يكون في جنس الاحكام في غاية القلة مع كون الاغلب اجماليات كوجوب الصلوة والصوم والزكوة ونحوها مما يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية مع انه قد يتفق ان لا يكون اجماليا وكان اجماعيا كحرمة اكل الميتة مثلا واما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي في غاية الندرة على ان بعضهم نفى الثمرة عن حجيته معللا بان كلما حكم به العقل استقلالا امام الدليل عليه من الشارع واما الظني فكالاستقراء والاستحسان عند القائل بحجيتهما من باب الوصف والاولوية الاعتبارية الى غير ذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة فهو على فرض حجيته مقيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فالاقتصار بالظنون الكتابية ايضا غير كاف اذ قل مورد لم يوجد على الخلاف ظن ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشير الى بعض الادلة الدالة على حجية الكتاب وعلى رد الاخباريين فاعلم ان الحق قطعية اعتبار الظنون الكتابية وعلى الحجية معظم العلماء من العامة والخاصة ولكن في المحكمات دون المتشابهات وبعض الاخباريين على عدم حجيته على الاطلاق محكما ومتشابها مستدلا بانا لا نفهم المراد منه حتى مثل بعضهم عن قل هو الله احد فقال انه مجمل ويتمسكون في ذلك بالاخبار الواردة في حرمة التفسير بالراي وفي ان علم القران عند اهل البيت وبقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وكلها ناهية عن الاستبداد من التفسير وانما يكون هو التفسير بمقتضى الهوى النفساني ونحن ايضا نقول به فتدبر وايضا الاخبار تدل على ان علم القران عندهم ع ونحن لا ننكر ذلك ولا يدل هذا على مطلوبهم واما الاية الشريفة فهي انما تدل على ان تاويل الايات انما يكون علمه عند الله وعند الراسخون في العلم ونحن ايضا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب دون المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمؤولات والاية انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا يكون مجملا حتى يكون محتاجا الى التاويل لا يكون الا عند الله وعند الراسخون في العلم وفذلكة الكلام وتتميم المرام ان من تراكم الامور لنستر حصل القطع بحجية محكمات الكتاب الاول ذهاب معظم العلماء عامة وخاصة الى الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم والثاني احتجاجات الصحابة بالايات في مقام المخاصمة بحيث لو ارد واحد المتخاصمين اية على الاخر تاتيه المطلوب بها سكت الاخر فكان حجيته عندهم على الظاهر من المسلمات الثالث بناء كل اهل العرف على حجية الكتاب بحيث يكون حجيته جلية لهم حتى قبل العوام قول بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب فقال العوام لم يكن حجة فلاي شيء نزل فعدم منع الشارع عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه دليل الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب فما وافقه فخذوه وما خالفه فاطرحوه فلو لم نفهم المراد منه لما امر الشارع ايانا باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي والسادس قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فانه الذي يرفع الفهم فالامر بالتدبر دال عليه لا يقال ان التمسك بتلك الاية الشريفة على حجية الكتاب دوري قلنا المراد من الاستدلال بها اعتضاد الوصف على الحجية لتقييد القطع بعد تراكمه مع الظنون السابقة وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك الاية استقلالا وبالجملة حجية الكتاب مما لا ريب فيها لكن حجيته مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان الاقتصار بالظنون الكتابية غير كاف واما السنة فهي اما متواترة واما احاد والمتواتر اما لفظي واما معنوي ولفظ ومعنوي الاخبار وان افاد القطع الا انها في غاية الندرة والاول وان كان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجوده قطعي الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان معنويا ام لا قليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدقها او المضمون او هما واما معراة عنها اما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني الدلالة والاعتبار

فان قلت قال مولانا محمد امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة المحمدين الثلثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريبا لعهد الاصول الاربعمائة التي انتخب من مصنفاتها الكتب الاربعة الا ان مصنفيها على ان الاخبار التي ذكرناها في كتابنا انما تكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحة عندهم عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه فالتهذيب والاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة محض افتراء على ما صرح به الفاضل التوني من اني تصفحت كتاب العدة من اوله الى اخره ولم اجد كلاما منه يشعر بذلك فضلا عن كونه مصرحا واما الصدوق فهو وان قال في اول كتابه ما ذكرت لكن بنقل منه انه رجع عن هذا القول وهذا النقل وان لم يكن محققا لكنه

برفع

الوسائط ولطول الزمان ووجود الاختلاف الكثير فيها ان الكذابة كثيرا ما دسوا في اخبارهم مع احتمال السهو والنسيان في اصحاب الاصول المشايخ سيما في المطالب العلمية في علم او احتمل ولو في خط واحد مما احدث في مجموع تلك الكتب الاربعة بسبب الشبهة اي كل جزء منها وخرج عن القطع فيدعو قطعية السند واهية فان قلت ان اخبار الاربعة قطعية لاعتبار دليل خاص وهو شهادة المحمدين على صحة ما فيها وكل شهادة حجة شرعية فباب العلم بالمعنى الاعم منفتح قلنا كون ذلك شهادة لا اخبار ام لا فلا اقل من الشك فيه مع ان كون مرادهم من الصحة قطعية الصدور مظنون لا مقطوع ولعل مرادهم ما يعتمد عليه قطعيا ام ظنيا فشهادتهم على قطعية تلك الاخبار غير قطعية لنا حتى نعمل بشهادتهم مع انه لا دليل على حجية الشهادة في الاحكام الشرعية فان قلت اخبار الاحاد حجة من باب الظن الخاص للادلة الدالة على حجية خبر الواحد كما عليه الاكثر فيكون باب العلم بالمعنى الاعم منفتحا فان ادلتها ان بناء المسلمين في زمانهم على العمل بالاخبار التي تطمئن اليها النفس اخذها ذي المجتهدين ولا يقتصرون على المشافهة ولا على الكتاب وهذه الطريقة كانت مستمرة من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا حتى ان اهل المدينة ما كان دينهم احد جميع احكامهم مشافهة عن النبي ص برفع القطع ويحدث الوهم واما الكليني رحمه الله فهو وان قال بذلك في اول كتابه لم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء الثلثة يشهدوا على ذلك فاسد وثانيا سلمنا شهادة الثلثة على صحة ما في كتبهم ولكنك من اين علمت ان الصحة عند القدماء هي قطعية الصدور بل هي عبارة عن الوثوق بالصدور اعم من القطع والظن وقد صرح بما ذكرنا من معنى الصحة عند القدماء جمع من الفحول

فان قلت انه صرح جمع من العلماء على ان الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور فنقول هذا منهم لا اقرار على فرض التسليم يكون قول هؤلاء القول مجملا لتعارض فمن اين حصل لك القطع بان الصحة عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون ما ذكرت بل كل محتمل فارتفع القطع من البين فما القول بقطعية صدور الاخبار المودعة في الكتب الاربعة وثالثا سلمنا كون الصحة عند القدماء بهذا المعنى الذي ذكرت من قطعية الصدور لكن قول الصدوق بان هذه الاخبار عندي قطعية الصدور اما ان يكون معنيا للوصف وللقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول ان القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطع عقلي واما قطع عادي اما الاول فهو فاسد جدا واما الاخير فنقول ان القطع العادي مقتضاه ومعناه ان عادته يكون فادته القطع بحيث لو لم يفده لتخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع عادة مع ان فحول العلماء ينكرون ذلك ورابعا سلمنا عدم كون معنى القطع العادي ما ذكرنا لكن نقول كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال التعمد في الكذب سلمنا عدم التعمد الكذب لكن نقول ان القطع بالصدق الحاصل للصدوق انما يكون من جهة الاجتهاد يحتمل السهو منه ومن الناقل اليه والخطاء منه ومن الناقل اليه ويحتمل التبديل من الناقل ومنه ويحتمل النقل بالمعنى منه ومن الناقل كما هو غالب وقد اخطأ في فهم المراد مع قيام تلك الاحتمالات من اين حصل لك القطع بكلامه وخامسا ان قول الثلثة يكون لك محصلا للقطع لكن قول كل واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك وسادسا سلمنا ان قول كل واحد يفيد لك القطع ولكن نقول من اين حصل لك القطع بان الصدوق قاطع بهذا الحديث الخاص المعروض عليك مثلا مع احتمال التبديل والنقل والزيادة والنقصان من الناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى ان جمعا من العلماء يدعون تواتر القران من حيث المجموع وليس لهم ادعاء في كل ايه وسابعا سلمنا جميع ذلك لكن هل انت لا تقطع بان في جملة الاحاديث المودعة في الفقيه يكون خبر غير صادر من المعصوم سلمنا عدم قطعك بذلك فلا سلمنا عدم ظنك بذلك فلا اقل تشك سلمنا عدم شكك فلا اقل يحتمل عندك ولو موهوما فبناء على هذا يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف حصل القطع لك بالصدور وثامنا سلمنا عدم حصول ذلك لنا لانقطع بان حديثا واحدا من الاحاديث المودعة في الكتب الاربعة يكون غير صادر من المعصوم سلمنا عدم القطع فلا اقل نظن سلمنا فلا اقل تشك سلمنا فلا اقل يحتمل فهذا المظنون كذبه او المقطوع او المحتمل يحتمل ان يكون في التهذيب او في الاستبصار او في الكافي او في الفقيه فيصير كل محتمل الكذب والحاصل ان القول بقطعية صدور الاخبار المودعة في الكتب الاربعة من افحش الاغلاط

فان قلت ما ذكره الفاضل السابق الذكر من ان الاخبار كلها قطعية الصدور انما هو لاحتفافها بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور فان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة ومن جملتها كون الراوي ثقة بحيث يحصل القطع بعد كذبه ومنها ذكر الرواية في الكتب التي الفت لهداية الناس امكان تحصيل العلم للمؤلف حينئذ خارج قطعية الرواية عنده ومنها تعاضد الخبرين او الاخبار المتوافقة في المضمون ومنها كون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها كون الراوي ممن ورد في شانه من الامام ع مدح تام يدل على وثاقته وديانته الى غير ذلك من القرائن التي لا تعد ولا تحصى قلنا اما قولك ان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة فهو فاسد جدا وغلط قطعا اما اولا فلانا سلمنا عدم تعمد المشايخ الثلثة في الكذب لكنهم ليسوا بمعصومين حتى يكونوا معصومين عن الخطاء على ان اخذهم تلك الاخبار انما هو من باب الاجتهاد منهم عن غيرهم جليا واما ثانيا فلانا سلمنا عدم احتمال الخطاء في حقهم واما عدم احتماله في حق الرواة ثم وثالثا سلمنا عدم احتمال الخطاء في حقهم ايضا ولكن عدم احتماله في حق الناسخ ثم واما قولك ومن جملة القرائن كون الراوي ثقة فيه اولا منع حصول القطع بعدم كذبه في الرواية فانه بعيد وثانيا سلمنا ذلك ولكن ذلك ينفي تعمد الكذب اما الخطاء فلا واما قولك ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة لهداية الناس فيه اولا منع حصول العلم بامكان تحصيل العلم للمؤلف وثانيا منع استلزام القطعية عند المؤلف القطعية عند الغير وثالثا احتمال كون المؤلف ممن يكفي عنده مطلق الاعتقاد ولا يلزم عنده تحصيل العلم ورابعا يحتمل كون المؤلف مخطئا في الاعتقاد على فرض تسليم القطع فتدبر واما قولك ومن جملتها تعاضد الاخبار فيه اولا ان ذلك التعاضد اما ان يبلغ حد التواتر فيخرج عن المتنازع او لا يبلغ حده فلا يفيد القطع لاحتمال الخطاء والسهو من الناقل والناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات وثانيا ان التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر واما قولك ومن جملتها كون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ففيه اولا ان جعل هذا قرينة على مطلوبك فرع كون الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور وهو اول الدعوى كما مر وثانيا ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع حيث قال الاجماع ما الاجماع وما ادريك ما الاجماع وثالثا انه ما في الباب تسليم ذلك في حق من انعقد عليه الاجماع واما غيره من الرواة فيجري فيه الاحتمالات المذكورة فيتم المطلوب من عدم القطع مضافا الى ندرة الرواية عن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم واما قولك ومن جملتها مدح المعصوم ع فيه اولا ان ما صدر من المعصوم خبر واحد هو ظني وثانيا ان عدالة الراوي تمنع من التعمد لا من الكذب سهوا وخطاء مضافا الى ندرة هذه الاشخاص وندرة رواياتهم وبالجملة القول بقطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة مما لا يكاد يصغى اليه فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان باب العلم التفصيلي بلا واسطة شرعية في معظم الاحكام منسد ومرادنا من قولنا بلا واسطة هو الاجماع والعقل القاطع والمتواتر المعنوي وامثال ذلك ومن قولنا بواسطة شرعية انما يكون هو المتواتر اللفظي فقط والقران وامثالهما مما يكون اعتباره قطعيا مقيدا بعدم حصول الوصف على الخلاف

فان قلت كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع انه بلا واسطة نظرا الى عموم الخطابات الالهية وشمولها للغائبين مع صحيح اخراجه من نتيجة الخطاب على ظاهره وارادة ما هو خلاف الظاهر من دون نصب قرينة قلنا انا قد نفينا الثمرة بين القول بعموم الخطابات وخصوصيتها للمشافهين

الردع وكان هذا الكتاب وشبهه لذلك اليوم بين الامامية لكونهم يومئذ طائفة قليلة ومؤلفه من المشايخ مع حكم العادة بعدم حصول العلم غالبا للقائلين بمقتضاها بما هو كاشف عن الحجة وهم
في مسائل الاخبار بالاجماع المركب منها انه قطعي مركب امور قطعية ظنية يحصل من مجموعها السلام وهي دعوى المعظم الى ذلك الشيخ بل الكليني والصدوق ايضا لانها ذكر احاديث الاخذ بالاعدل
بما الخطاب لشفاهي مع جريه انه مع عموم الخطابات بعد العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح الغائبين والمشافهين اما ان يكون المكلفين للغائبين تحصيل
المشافهين وان المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين والطائفتان مكلفتان بتحصيل فهم ثالث او كل واحد منهم مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى
الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية في الواقع ولا الى الثالث فان هذا دعوى عن البيان ولا الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول وفيه
الخطاب في ارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن يحتمل بعضها بحيث فهم المشافهون ثم انتفت وبالجملة ادعاء ان العلم القراني من العلوم الحاصلة بلا
واسطة لمن بعيد **فان قلت** ان الاخبار المودعة في الاربعة وان لم يكن قطعية الصدور الا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى اجماع العلماء قديما وحديثا
على العمل بها ونوم بعارضها لسندها او فوقها قلنا اولا ان عمل الكل بها الكل مم اذ من قاطع بان تلك الاخبار المودعة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن
المفيدة للقطع عند السيد المرتضى ره ومتابعيه من الذين يعملون على الاخبار المحفوفة بالقرينة القطعية وثانيا ان هذا الاجماع مما لا يكون كاشفا لان
العلماء بعضهم قد عملوا بها نظرا الى كونها محفوفة بالقرينة القطعية بحيث لو فرضنا انتفاءها لم يعمل بها كما هو مصرح بعض صحاح هذا المذهب وبعضهم عملوا [انقد]
بها لاجل كونها من المظنون المخصوص بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاعتبار لم يعمل كما هو ايضا مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوصف بحيث لو لم
يعملوا بها فعلى هذه الاحتمالات التي يثبت لك الاجماع الكاشف عن الاعتبار مضافا الى ان المسلم من قيام الاجماع قيامه على اعتبار الاخبار الصحيحة المذكاة بتزكية
العدلين اللذين عدالتهما مقطوع بها ودون ذلك في غاية الندرة **فان قلت** انا نعمل بالاخبار المودعة في الاربعة نظرا الى انه خبر عدل وامرنا الشارع المقدس بعدم التبين عنه
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا اولا ان المشايخ الثلثة ايضا قالوا ان هذا الخبر مثلا قول المعصوم وثانيا ان الاية غير تامة الدلالة وستبين ان شاء الله تعالى
فان قلت انا نعمل بالاربعة نظرا الى شهادة هؤلاء الثلثة قلنا اولا شهادتهم ممنوعة وثانيا انه لا دليل على اعتبار الشهادة حتى في موضوعات الاحكام و
الحاصل انه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الاحكام وذلك مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه **المقدمة الثالثة** فانه بعد فرض
الانسداد وثبوته هل يجب المكلف بالعمل على اي شيء فهل هو مكلف بتحصيل العلم في الاحكام او بالاقتصار على القدر المعلوم او على الاحتياط ان امكن او التوقف
فيما لا يمكن كما في المعاملات مثلا لو دار الامر بين كون المال لزيد او عمرو او غير ذلك من احتمالات منها ان يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساده للناظر من
بين انا المفروض الانسداد فالتكليف بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح حتى عند الاشاعرة في مثل ما نحن فيه على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلومات
وعدم التكليف بما سواها وذلك الاحتمال ايضا فاسد لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع فان القدر المعلوم من الصلوة مثلا من الاجزاء التحريمة والركوع
والسجود ونحوها بطريق الاجمال ومن الشرائط الطهارة مثلا فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الاجزاء والشرائط في الصلوة فقد خالف الواقع قطعا وقد صرح العلماء
النحو المقتصر بمعلوماته بالخارج عن الدين والدين بدين خير المرسلين بل لا يبقى له من الاسلام الا رسمه ومن الايمان الا الاسم وهذه المقدمة ليست محل تامل [عند]
اولى الالباب فضلا عن الشك والارتياب **فان قلت** المراد من قولنا المقتصر بالمعلومات خارج عن الدين انه كافر ففساده ظاهر اذ لا اشتراط في الايمان بالعمل بالاركان
ولم ينكر ذلك الشخص ضرورة من ضروريات الدين ايضا وان كان انه مخالف التكليف الواقعي قطعا فهو بذلك يصير خارجا عن الدين فالصغرى مسلمة
لكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها في الاجمال العرضي المصداقي الذي دار الامر فيه بين
الحرام وغير الواجب كالشبهة المحصورة فانهم ذكروا فيها اقوالا اربعة منها جواز التصرف فيها اجمع تدريجا ومنها جوازه دفعة ولا شك في مخالفة هذين القائلين للواقع
قطعا ولم يحكم احد بخروجهما عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المصداقي الذي دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام كاشتباه جهة القبلة فان بعضهم حكم على التخيير في
الجهات المشتبهة ونظ التخيير الاستمراري بل ذلك مصرح عبارات بعضهم هذا القول ولا شك ان هذا القائل قد خالف الواقع قطعا عند استمرار الاشتباه واختيار
الصلوة الى جهتين كان صلى الظهر الى احديهما والعصر الى اخرى ولم يخرج عن الدين ومنها في الاجمال العرضي الذي دار الامر بين ان يكون الواجب هذا
او ذاك كالظهر والجمعة يوما فقال بعضهم هنا بالتخيير والظاهر منه الاستمراري بل هو مصرح من اصحاب هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان
بكل منهما احدهما في جمعة والاخرى في اخرى وليس ذلك خارجا عن الدين ومنها المسئلة المدونة في كتب الاصحاب انه لو اختلف الامامية على قولين قول بالوجوب [وقول]
بالتحريم فالاكثرون على ان الحكم للفرقة الناجية التخيير وبعضهم على الرجوع الى الاصل ولا ريب ان هذا القائل قد خالف الواقع قطعا اذ المفروض حصول [القطع]
بوجود قول الامام في احد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين وان كان المراد انه خالف تكليفه الظاهري المتنجز قلنا اولا ان لابد كان فيه عليك [اذ]
من المعلوم الاوليان لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم يقول كل اهل الاسلام انه ليس متشرع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة بخلاف الموارد التي
اوردتها علينا بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالاحكام الواقعية مستمرا على بقائها معلقا اي ما لم تتعذر ربك معلوم العذرية
والمسلم ان باب العلم لا يكون عذرا معلوم العذرية لجواز العمل بما هو قائم مقامه وهو الظن فان اصاب والا فهو معذور ولقبح التكليف بما لا يطاق فتم وثالثا ان من
ملاحظة الاخبار الكثيرة القريبة من البلوغ الى حد التواتر الدالة على اشتراك التكليف كقوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وحكم الاولين حكم الاخرين ومن
ملاحظة الاجماعات المنقولة التي قرب بلوغها حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة ذهاب الاكثر من العلماء على الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل
متشرع بشرع الاسلام في هذا الامر لاحظ ارسال الرسل وتبليغ الاحكام وبناء المسلمين في كونهم يرتكبون اضلالا وتركا على انه مكلف بجميع التكاليف التي
ارتكبوها يحصل القطع بالاشتراك وبانه مقتصرا على القدر المعلوم لا يعتني بان تلك المخالفة المعلومة اجمالا لا يعتبر فيها ذلك العلم وان لم يكن كل واحد من تلك
الملاحظات الاربع مفيدا للقطع لكن يحصل من التراكم القطع بما ذكرنا ورابعا سلمنا ان الاقتصار على المعلوم ليس الى الفسق ولا هادما للشريعة ولا مخالفا للاجماع
ولا للامر القطعي الحاصل من الملاحظات الاربع لكن نقول ان التكليف بالقدر المعلوم من الصلوة مثلا باعتقاد الخصم ثابت ومحقق ويلزم على المكلف تحصيل [القطع]
بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول ح ان يكون التكليف منجزا على القدر المعلوم يكون التكليف منجزا على القدر المعلوم ويكون التكليف بالمعلوم
منجزا

من باب المقدمة ويحتمل ان يكون القدر المعلوم في نفسه مطلوبا فيرجع المسئلة الى الاجمال العرضي المراد الذي يكون الامر فيه دائرا بين الاقل والاكثر مع كون الاقل
مما لا يكون المكلف ممتثلا باتيانه ولو بقدره لو كان المكلف به الاكثر فاذن لو اقتصر في الامتثال على القدر المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال ولو بالمزج
المهم مع كونه قاطعا باشتغال الذمة فحكم العقل القاطع بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى القطع بالاشتغال كي يحصل القطع بالامتثال وبطريق اخر و
هو انه لا شك في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب قبل الفحص باتفاق الخصم لكن الخصم يدعي ان البقاء مشروط بامكان تحصيل العلم ونحن نقول
بعدم الاشتراط وبعبارة اخرى بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي شككنا في بقاء التكليف وارتفاعه ومقتضى الاستصحاب البقاء **فان قلت** منع عدم الاقتصار
على المعلوم التفصيلي لا وجه له فان القوة العاقلة حاكمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم القوة العاقلة
بذلك اما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ح او لوجود الدليل على العدم اما الاخير ففاسد اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا [و الكل]
مفقود **اما الاول** ففيه ان الدليل موجود وهو ما مر من الاربعة فان تمسك باخذ اصالة البراءة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الشك بعد الدليل انما هو في المكلف به لا التكليف حتى اصالة البراءة
وثانيا انا سلمنا ان الاصل على القدر المعلوم ولكن ذلك يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم
او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لانه يوجب اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخص كل واحد منهما دارا معلومة ووقع التشاجر بينهما فالتوقف عن الحكم ح ربما يجر الى
القتال وهتك حرمة الانفس والاموال وكذا لو تنوزع في تركة ميت او دار الامر بين كونه لشخصين فلو توقف الحاكم ح لا يجر الى الفساد بين المتنازعين اولى
موت الايتام من الجوع عند ذلك من الموارد التي لو بنى المجتهد فيها على التوقف لا يجر الى اختلال نظام العالم ولزوم خلاف الامتنان بالمطلوب بين الحكم على الا[طلاق]
فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن وعدم الاقتصار بالمعلوم واذا ثبت عدم الاقتصار في تلك الموارد ثبت في الباقي بالاجماع المركب الحاصل ان
في زمان العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم وفي العمل به يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم ولكن لا ضير في مخالفة الاصل
اذ حجيته تعليقية **فان قلت** لو لم يكن الاقتصار على القدر المعلوم كافيا للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة
نظرا الى ان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية وان الخطأ فيه غير بعيد وان الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون ولذا الاراء قد يختلف حتى انه قد
يوجد في المسئلة اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف
الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن لان العمل بالظنون
مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال قلنا اما الجواب عن قولك ان العاقل [كيف]
لا يقطع بعدم مطابقة بعض مظنوناته للواقع فاما اولا فبان هذا الكلام تناقض صرف اذ الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فكانك تقول هو ما [مظنون]
مجيء كل واحد من زيد وعمرو وبكر على التفصيل ومع ذلك انت قاطع بعدم مجيء احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة
لا مظنونا ولا مشكوكا ولا مقطوعا واما ثانيا فبانه تلك المخالفة القطعية لا ضير فيها بعد امضاء الشريعة تلك المخالفة كمسئلة انعام من لا مثله [اجلا]
مما لو اقتصر على المعلومات واما عن قولك كيف لا يظن بذلك لنا ثانيا وثالثا فبما مر من الجواب الاول واما ثانيا فبان الاقتصار على المعلوم فيه المخالفة القطعية
والعمل بالظن فيه المخالفة الظنية واذا دار الامر بين المخالفتين احدهما الى القطع بالمخالفة والاخر الى الظن بها فلا ريب في تقديم الاخير كما لو ورد عطشان على
انائين احدهما مقطوع السم والاخر مظنونه فلا ريب مع تلك الحالة لو اختار المقطوع لذمه العقلاء واما ثالثا فبما مر في الجواب الثاني ومنها ان يبنى
بعد الانسداد على العمل بالاحتياط وذلك الاحتمال ايضا خال عن السداد كما بقيه وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط وذلك الاحتمال ايضا خال
عن السداد كما بقيه وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط هنا القطع بموافقة الواقع وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بجميع ما يحتمل وجوبه ولو موهوما
ولا بد له من التصفح عن الموارد وموارد اختلاف الاراء وموارد الاحتمالات مما يكون مجرد التفحص فيه عسرا وحرجا فضلا عن العمل به بعد ذلك فاذن لا شبهة [في ان]
العلم بمواضع الاحتياط والعمل به مما يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولاجل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع موجبا لاختلال نظام العالم ويكون منافيا
للغرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول الاحتياط في باب المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل الى الاخير
لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فتعين الاول ويتم الامر في العبادات بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع قلنا الاجماع الذي ادعيناه معتضد [معتمد]
لثبوته مدعمة بالبرهان العقلي **الثالث** سلمنا عدم كونه موجبا لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب لكن نحن نقول انه اذا كان
العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى غالبهم فضلا عن من الامر للايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج من الايات
قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله ع بعثت على الملة السمحة السهلة وغير ذلك من الاخبار التي
حصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم ع **فان قلت** العسر والحرج وان كانا منفيين الا ان العمل بالظن ايضا حرام في الشريعة قلنا ان الادلة الدالة
على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط فتم وما يقال في الجواب عن هذا الايراد من ان الامر دائر بين العمل
بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط فهو فاسد لان العمل بالمظنون انما يكون اولى بالاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل
واما اذا كان موافقا له فلا **فان قلت** ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط والترجيح لهم [ورود]
الاشتغال على ادلة نفي الحرج قلنا انا فيما اذا ثبت لنا تكليف ذو فردين يكون ذو فرد هو بالنسبة الى احدهما موجبا للعسر ودون الاخر فنعينا المعسور بعض الادلة
الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذه المواضع التي يكون الدليل على ثبوت التكليف الاصل فان قلت ان كان العسر والحرج منفيين في الشريعة فلم امرنا

النظم وبتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب لا يمكن تطبيقه لقوة منعه سلمنا ان لا دليل على بطلان البراءة لكن لا دليل عليها ايضا فنلتزم اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل بعدم حجية العقل

الشارع المقدس على وجوب العسر في بعض الموارد كالجهاد [illegible] يقوم دليل على ثبوت التكليف هنا لقلنا به بتلك الادلة ولكنها مخصصة بتلك المواضع هذا ولكن الحق في الجواب الاولان والثالث وان كان صحيحا لانه ليس كما نبا فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم فكيف يعمل به بعض الاخباريين قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدور كان موارد الاحتياط عندهم قليلة غاية القلة وفي المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم لكنا قلنا بلزوم الاحتياط في المواضع فان قلت الادلة على نفي الاحتياط معارضة مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا ان الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط في الموضوعات دون الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصور التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات والى تلك الصور لكن نمنع اعتبارها لانها احاد لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليم دلالتها واعتبارها معارضة بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط فيتساقطان ويبقى الدليلان الاولان سليمين عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال النظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع انعقاد الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا للعسر والحرج لما كان فعله حسنا ولما كان متعلقا للارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الايراد الاول فاولا بان الاجماع انما يكون منعقدا على حسن الاحتياط ما لم يكن موجبا لاختلال النظام وللاختلال لها تها نا لواجبا كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرح به بل المتفق عليه وثانيا بانا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات الصرفة فتم واما عن الايراد الثاني فاولا بان الاية الشريفة مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاية لما لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب او التحريم مثلا يبنى العمل على عدمهما وفساد هذا ايضا اظهر من الشمس اما اولا فلكون ذلك مخالفا للاجماع ولم يتفوه به احد من المسلمين واما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا لاصالة البراءة كما هو مذهب من يقول بها ممن يقتصر بالمعلوم او موافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من المحتاطين يكون مستلزما لترجيح الموهوم على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم للمسلمين ايضا حرام فتم ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم وذلك ايضا فاسد كسوابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام او بين الواجب وغير الحرام او بين الحرام وغير الواجب وعلى التقادير هذا الاحتمال فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد الاول انه مخالف للاجماع القاطع فان قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجدنا حكما من الاحكام خاليا من الاخبار لعملنا باجماع الامامية فلو لم يوجد ذلك ايضا يكون الحكم التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقربه من عهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضرة بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي حجة عند ابن جنيد ومع ذلك فهو حجة على عدم اعتباره والثاني ان القوة العاقلة كما تحكم بامتناع ترجيح المرجوح كذلك تحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث ان التخيير يكون مقتضيا للتجويز يعني ان المكلف لو اراد بناء العمل على احد الفردين دائما على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى ذلك جواز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع لا يخلو من ان يكون اما التخيير بين المظنون والموهوم او تعيين المظنون وعلى التقديرين يكون العمل بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون ثم واما في العبادات ففيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فالدليل على الفساد ما مر من الوجوه في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب فوجهه ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى وجه خامس هو انه لا ريب انه لو دار الامر بين اشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين احتمالين ما يكون موجبا لبراءة الذمة وما يكون موجبا للاشتغال لما كان له اختيار الثاني [illegible] اولى يجب لو صلى احتياط الثاني من غافل ينسب الى السفه وان هذا الا الاقتصار على الفعل المعلوم وقد قدمه الخروج عن الدين ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك التخيير ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص او قبله اما الاول فالتخيير فيه تخيير بين ما يوجب اختلال النظام المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك والقوة العاقلة حاكمة بقبح ذلك على ان ذلك الاحتمال منفي بالاجماع واما الثاني فالتخيير في العبادات اما قبل الفحص فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد الفحص واما بعد الفحص فهو مسلم ولا يضر بمذهبنا الا انا نقول بلزوم العمل بالظن وعدم لزوم العمل بالاحتياط فبعد حصول الظن اذا اراد المكلف اتيان ما هو موهوم الوجوب وترك ما هو موهوم الحرمة فلا يكون منافيا لمذهبنا [illegible] لا يمنع ذلك اذ غاية ما في الباب نفي اللزوم ويمكن عند نفي التخيير في تلك الصورة ايضا للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظن على خلافه [illegible] الاحتياط موهوم ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التبعيض بين الاشخاص بمعنى ان من لا يكون له مدخلية في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له مدخلية فيه فلا وذلك ايضا فاسد من وجهين الاول انه خلاف الاجماع القاطع والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجبا لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج ومنها ان يبنى بعد الانسداد على التبعيض بمعنى لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد فهو ايضا فاسد لانه اما ان لا يعمل في غير موارد الاحتياط او يعمل على اصالة البراءة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلثة وكل ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد وباصالة البراءة في آخر ليس الا التوقف في المعاملات

او بعض دون بعض لا غرو ان الظنون المشكوكة بالمعنى الاعم التي هي محل النزاع منها ما هو مظنون الاعتبار لذهاب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والقضايا المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار لعدم ذهاب الاكثر الى احد طرفيه بحيث يوجب ظنا بطرفه كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاصل والاقتصار فيما خالف الاصل على القدر المتيقن الاقتصار في مقام العمل على قسم من القسم الاول وهو الصحيح الاعلائي كما عليه صاحب المدارك حتى الى الصحيح المشهوري لكن يرد عليه ان عمل الفقيه بالصحيح الاعلائي وان كان الظن على خلافه لمعارضته بشهرة او صحيح مشهوري منجبر بالعمل وحسن وموثق وغيرها من الظنون كما هو ظاهر صاحب المدارك فلا استبعاد لوجود العلم الاجمالي بمطابقة كثير من تلك الظنون الشخصية المعارضة مع تلك الصحاح الاعلائية في جميع ابواب الفقه للواقع فالعمل بتلك الصحاح بعد هذا العلم الاجمالي لا دليل عليه بل مخالف للاجماع ولبناء العقلاء بل للعقل لانه ترجيح للمرجوح او للمساوي [illegible] وقد عرفت انه يوجب اختلال النظام العام والعمل بالموهوم ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتسوية بينهما ومنها ان يبنى على تبعيض العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن في بعض الموارد وهو ايضا فاسد لانه اما ان يعمل في غير تلك الموارد باصالة البراءة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية والثاني لها وللترجيح للمرجوح على الراجح والثالث لاختلال النظام العالم بالنسبة الى المعاملات وللعسر والحرج بالنسبة الى العبادات والرابع للتسوية بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضا فاسد للاجماع القاطع على انا بعد ما ابطلنا الاحتمالات وبطلان التخيير بينها يظهر منها وبصيرتها بعده واذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات لا يبقى الا العمل بالظن وهو المطلوب وظهر في طي ما ذكر من بطلان تبعيض العمل بالظن عموم حجيته بالنسبة الى الاصول والفرعية الذي هو مقام من المقامات الثمانية فتم في ذلك المقام تامل حتى يظهر لك حقيقة الحال **المقدمة الرابعة** في انا اذا بنينا العمل بالظن من المقدمات الثلث في الجملة فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصا بسبب دون آخر تحقيق الكلام ان الظنون على اقسام مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف وامثالها والسر في مظنونية اعتبارها ذهاب اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك ربما يورث الوصف وقسم مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق وامثالهما من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها ولا الى عدم اعتبارها فصارت مشكوكة الاعتبار وقسم موهوم الاعتبار نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين وفتوى المفتي وعدم الخلاف والسلم بعد الخلاف لعدم الكاشف عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك انقسام الظن الى الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه فاعلم انه لا شبهة في عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة وذلك لوجهين الاول انه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن تعليقية فبعد انكشاف مقتضى الاصل بامر مجمل اما ان يترك العمل بجميع افراد الظنون او يرجح بعض الافراد ويعمل به او يعمل بالتخيير او يعمل بالجميع لا سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو البرهان العقلي ولا الى الثاني للزوم الترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون الاعتبار قلنا اولا ان الدليل على كون الظن مرجحا ما هو وثانيا سلمنا كونه مرجحا لكنه يكون مرجحا اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقا وما نحن فيه ليس كذلك اذ ليس الامر دائرا بين المحذورين وثالثا انه لو كان مرجحا للزم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه القبلة في الجهات وحصول الظن باحدها مع انه لم يرجح بالظن هنا ورابعا ان الظن باعتبار بعض الافراد لا يكون منافيا لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس دائرا بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامسا ان القوة العاقلة تحكم بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن المعلوم حجيته اجمالا فان قلت الامر هنا دائر بين المحذورين لان الاصل حرمة العمل بالظن فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو سلسلة مظنون الاعتبار اذ دار الامر بين المحذورين فلا معنى للاجوبة المتقدمة للزوم الرجوع الى المرجح ولا ريب ان الظن مرجح كما عليه بناء العقلاء ولا يجري قاعدة الاشتغال ايضا قلنا كون مظنون الاعتبار قدرا متيقنا في الواقع اول الدعوى وثالثا لكونه مخالفا للاجماع وثانيا ان الامر غير دائر بين المحذورين والتخيير ايضا موهون اذ دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع وهو المطلوب الثاني انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوما لما يلزم في الاقتصار بالمعلومات فان قلت بناء على هذا نتعدى الى مشكوك الاعتبار ونقتصر به ولا نتعدى الى غيره لان الضرورة تتقدر بقدرها قلنا اولا ان الظن الحاصل من الشهرة وامثالها مما عد من سلسلة موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار ففي الحقيقة هنا سلسلتان مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار واما موهوم الاعتبار لا وجود له وذلك لان علة كون تلك الظنون موهومة الاعتبار وذلك هو الوصف فيه ان ابرات ذهاب الاكثر الى الوصف بل يورث الوصف اذا لم نعلم بدليلهم او علمنا بانه جزء مخدوش لما بعد علمنا به وبانه مخدوش فلا يحصل الوصف كما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل وقد عرفت انه قد [illegible] فكيف يورث الوصف وكيف تصير تلك الظنون موهومة الاعتبار **وثانيا** انا بعد ما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك الغير مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار وهذا يوقع الشك في المكلف به فمقتضى قاعدة الاشتغال العمل بالكل اذ التخيير منفي بالاجماع ظاهرا وبان الامر غير دائر بين المحذورين فتم **وثالثا** لو اقتصرنا في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة عمومية اسباب الظن لا يكون محلا للشك نعم في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب وامثالها والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد اتيان جميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل كونه حراما ولو موهوما ولكن اذا كان الاحتمال احتمالا عقليا لا كل احتمال احتمالا عاديا لا يكون بناء العقلاء على اعتبارها كالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل من الاولوية الاعتبارية والتحقيق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها منها قضية ابان المشهورة في الاصابع فتم ومنها الظن الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايضا للاجماع واما الاخبار الواردة على اعتباره فعلى فرض تسليم دلالتها تكون موهونة نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب الى هنا اذ الدليل انما هو عدم الترجيح بلا مرجح او الخروج عن الدين وكلاهما منتفيان عما نحن فيه اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة حاكمة بعدم اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلانا لو اكتفينا بغير ذلك الظن لحصل الغنى ولا يلزم منه عدم العمل والخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم لو رؤي ذلك في المنام فلو كان النوم حجة لزم من حجيته عدم حجيته فتم فان قلت لا شك في ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا قام البرهان العقلي على جواز العمل بها لم لا تقولون بجواز العمل بالظن القياسي الحاصل من الاستحسان والراي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد قلنا اولا ان الدليل الدال على حرمة العمل بسائر الظنون ظني تعليقي منصرف الى صورة الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة سائر الظنون بصورة عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطعي بخلاف الدليل على حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة اذ الدليل الدال على تعميم الاسباب ليس الا الترجيح بلا مرجح وعدم الكفاية

في بيان عدم حجية بعض الظنون

للامر المقتض لاريب فلا بد من التبين لاحتمال الفسق فلا يكون خبره حجة والمفهوم وان دل على حجية قول العدل المزكي الملازم لحجية قول المزكي لكن المنطوق عند التعارض اقوى من المفهوم
قلنا بعد تسليم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني وتسليم عدم انصراف الفاسق الى المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية معتبرة ودلالة المفهوم على قبول تزكية المزكي
اصلية متقدم المفهوم لذلك بل العرف يفهم هنا وروده على المنطوق مضافا الى ان هذا البناء لا تعارض الدليل العقلي الدال على التعدي كالانعاء من ايات النهي عن الظن ونحوها
ذكرنا تقدم على شرح دليل التعدي الى سائر الاقسام سيما بعد ملاحظة ان الظن الحاصل من مثل الشهرة اقوى من الصحيح الاعلائي وان كون الاعلى قد استقينا بعد الانسداد الاعلى
الكلام وان ذهب المعظم الى عدم حجية الشهرة لا يضر بما هو موهوم الاعتبار لعدم حصول الظن من ذهابهم الى عدم الحجية سيما اذا كان حكمهم بعدم حجيتها لعدم الدليل عملا بالاصل لا
للدليل على العدم وملاحظة فتح ترجيح المرجوح او التخيير بلا مرجح او الاجماع المركب في بعض المقامات لكنا نقتصر في العمل بالظنون على كل ظن داخله احد المتممات ونعمل منها عداه بالاصالة
وترك العمل بالظن القياسي واخواته لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع وايضا لا يضر ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم
تركه الخروج من الدين **وثالثا** انا نخرج الظن القياسي واخواته بالمقدمة الثالثة لان العمل بالظن لاجل عدم لزوم المخالفة القطعية ولا ريب انا لو بنينا العمل على
القياس بحيث لزم المخالفة القطعية وقد تمسك بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي ونحوه يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية
انما هي انسداد باب العلم وباب العلم في القياس واخواته مفتوح واستخبر بانا لكلا في انسداد باب العلم انما هو في المسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس
مفتوح نظرا الى اتفاق الاجماع على عدم اعتبار القياس واخواته **فان قلت** الدليل الدال على جواز العمل بالظن عقلي والدليل العقلي لا يخصص فكيف يخرج
القياس بالظن قلنا ان هذا اختصاص لا تخصيص مما قد يجاب عن هذا الايراد من ان الدليل العقلي انما دل على جواز العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد لان فيه
من هذا الكلام ان كان ان القياس لو خلي وطبعه لا يحصل منه الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه بعد نهي الشارع لا يحصل الوصف ففيه ان حصول الوصف
امر قهري لا دخل لامر الشارع وغيره فيه فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصف النوعي مع الشخصي وبعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث الصحيح والشهرة مثلا
بحيث ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة او العكس ولا يكون شيء منهما موردا للوصف في الاول لا اشكال في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره
اما في الاول فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما سيجيء انشاء الله وانما الاشكال فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل يعمل بالظن

ى من الظنون المشكوكة ولا اذا خلت في محل النزاع ولا اخذ بهما موجبا لتخصيص الدليل العقلي المانع فيه من ان مورد الدليل العقلي الظنون المشكوكة لا ما قطع بعدم اعتباره
عقيبتها بل اختصاصا لعدم جريان المقدمة المهمة وهي حجية الظن المطلق مشروطة بعدم التمكن من العلم في المسئلة المعارضة للاصل وعدم جريان المقدمة الثانية من الدليل
التمكن من العلم في تلك المسئلة متفحص عنه وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق ولو علم بعدم التمكن منه وحصل له الظن بالمسئلة ابتداء من غير
عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد التفحص على الخلاف والاصل لا معارض له لعدم جريان المقدمة الثالثة بل ولا الرابعة ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن
مقدار الفحص الذي في مقدار الفحص الواجب استفراغ الوسع منه الا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الزائد وان جاز ويلزم منه تعطيل الاحكام فيحرم الزائد ويكفي حصول الظن بلزوم
الحاصل من خبر المجنون والصبي الغير المميز فليس بحجة للاجماع ظاهرا وبناء العقلاء نعم خبر الصبي المميز رجحان اصلية لزوم الفحص قبل العمل بالظن
ويرجع الى الاصل او الحديث الصحيح مقدم على الشهرة او العكس او يحكم بالتخيير والتحقيق الثاني نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا يحصل الوصف من المعارض
المخالف له ونظرا الى فساد ما سوى ذلك من الاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط والرجوع الى الاصل فوجه فساده ان المتعارضين لما جمعهما توافق وهي اشتراكهما
في نفي حكم الاصل وجهة تخالف وهي اثبات الحكم فيظهر انه لا تعارض لهما في نفي الاصل واما الاحتمال الثالث فوجه فساده ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو
موهوم الاعتبار على الراجح اعني مظنون الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه واما الاحتمال الرابع ففساده اولا بالدليل الاجماعي وهو حكم القوة العاقلة بقبح
التسوية بين الراجح والمرجوح

مسائل مهمة

...بتطيل ولا عسر بحد يوجب عدم مكن للفقيه مفين الاكتفاء بطلق الظن بعد فحص مظان الادلة ومعارضاتها اصل في تعارض الظنون النوعية والشخصية اذا تعارض ظنان

...وى اعتبارا من الاخر كما تحج مع الشهرة وكان الظن الشخصي في جانب الاقوى اعتبارا عمل بما لو جانه اعتبارا اذ لا يورث عمل الاكثر الظن بالاعتبار ولو حصل ظن فهو ابتدائي

...لاحظة ان الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي انما هو مع الشهرة بالفرض وان الغالب يشارك المشافه وان العمل بالادلة لاصابة الواقع وان فقد الظن الشخصي من الجانبين

...الثالث باتفاق الدليلين ورجحنا العمل بالصحيح لسلامة قوة اعتباره عن المعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالخبر حاصل من تقدم الصحيح ايضا واذا تعارض ظن لا يعتبر قطعا

...مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن والشهرة وكان الظن الشخصي في جانب القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع وما تراه من نفيهم العمل بالخبر يعتمدوا على المشهورة فانما هو المتعبد

...التعبد لاجل المانع فتدبر

مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوصفي كاحد الانواع الثلثة والنوعي كالكتاب والمتواتر اللفظي اذ الدليل على اعتبارها

[illegible]

انوك واذا كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فحكمه موكول الى باب التعادل والتراجيح والمحصل ان الظن الحاصل اما خاص او مطلق ثم اما لامعارض له او له معارض معتبر
من صنفه او من غير صنفه مساو او اضعف او اقوى ولو من جهة او اضعف وغير معتبر وظهر ام اضلام ان الظن الشخصي اما مفقود من الجانبين او في احد الطرفين واحكامها تظهر بتامل تما
اصل في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اعلم ان دفع الضرر لازم وان كان موهوما لبناء العقلاء على الاحتراز من الاناء المشتبهين اذا اخبر كذوب بظن كذبه
بوقوع السم في احدهما واما عدم احترازهم عن العقوق في البنيان المحتمل الخراب ونحوه فلعدم امكانه لهم ولزوم وقوعهم في محذور اشد منه واحتمال اختصاص اللزوم بامور المعاش
في الشريعة بتقطع بان هذا التكليف لذا الوقوع في الشريعة لعض من الجوانب فاذن يرد على جل العلماء انهم كيف يحكمون بلزوم الافطار في حق القاطع بالهلاك
لو صام في مقام مطلبين بان حفظ النفس واجب عقلا وكذا شرعا مع ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار يتحرك لهم الصوم لايخ اما مع حكمهم بكون ضرر العبد عندنا
قبيحا بالذات فلا يمكن تعلق الامر بالمضر به او لا يكون مضر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به فان قالوا بالاول فكيف يحكمون بلزوم الجهاد
مع القطع بالمقتولية وكيف يحكمون بحرمة وطي الاجنبية وذوات المحرم مع القطع بالهلاك وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الافطار وتحريم
الصوم بحكم القوة العاقلة مندبر وتوضيح المقام بوجه احسن يقتضي بسطا في الكلام فنقول لا بد عند التحقيق من رسم مقامات ثلثة الاول في ان المضر
بالعبد هل يكون قبيحا بالذات او يكون قبيحا اذا كان من غير وجه كلطم اليتيم والحق الثاني والا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا امامر وغيره من الامثلة
الثاني فان بعدما اثبتنا ان المضر بالعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بمعنى ان العقل لا يابى من تعلق التكليف به فلو تعارض الضرران ككان
احدهما دنيوي والاخر اخروي فما الحكم فاذا الحق ان يقال ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان
الضرر الدنيوي مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة قطعية الضرر فلاجل ان الضرر الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة
اليه كاد خال ابرة في اصبع بالنسبة الى القتل وقد رأينا القوة العاقلة والعقلاء حاكمان بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا ابد لتساوي الاعتقاد
اما في صورة كان الضرر الاخروي مقطوعا دون الدنيوي كان يكون مظنونا او مشكوكا او موهوما فنظرا لها من الصورة الاولى بطريق اولى والحاصل
انه اذا كان الاخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لزوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل نحكم جهارا ان كان الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي
مقطوعا ام لا الا ترى انه لو دار الامر بين ان يقتل بخص في قطع طريق ظنا وفي اخر يقطع اصبعه قطعا الاحتراز عن الاول وان كان اضعف اعتقادا
وانما الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام مظنونا والحق لزوم التحرز عن الدنيوي وان كان مقتضى العاقلة
التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موهوما لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي وموهومه الاحتياط وهو عين وان
الاحتياط موجب لمثل نظام العالم المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق فلزم الاجتناب بالضرر الدنيوي نظرا الى اصالة البراءة عن الضرر الاخروي فيصير الضرر الدنيوي
سليما عن المعارض فيجري الاحكام المارة للضرر الدنيوي لان لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي اذا كان مقطوعا وكان معارضا للاخروي
المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث في ان الصغريات التي وقعت في الاحكام الفرعية من الواجبات والمحرمات الاكلية والشربية ما عدا الفروج هل
هي من القسم الاول الذي يقع فيه التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والقطعي الاخروي او الظني منه حتى يجب التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موجبا للتهلكة او
هي من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او الموهوم الاخروي حتى يحرم التحرز عن الاخروي ويجب عن الدنيوي فيه اشكال
والحق الاخير اذ لا شبهة في ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغير ذلك اما القطعية واما الظنية اما الاخير فغير منصرف الى ما نحن
فيه قطعا واما الادلة القطعية فالحق انه بملاحظة نفس تلك الادلة الظنية لا يمكن منع الانصراف لكن يمكن صرف تلك الادلة بوجوه اربعة الاول انه لا ريب في
انه بعد ملاحظة مضرة العبد وخفاء المصلحة المصححة للتكليف يستبعد غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفا بارتكاب واجبات او اجتناب محرمات تضره وتحن
لا ندعي القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نحن ندعي الاستبعاد الذي يكون موجبا لعدم حصول الوصف بثبوت التكليف عن تلك الادلة الظنية بل انما
ان يصير التكليف ح مظنون العدم او مشكوكا فاذن نرتب صغرى وكبرى فنقول هكذا هذا مما يكون التكليف فيه مشكوكا او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل
البراءة عنه فهذا الاصل البراءة منه فاذا لم يكن في البين تكليف نقول هذا مضر بحال العبد ويكون ارتكابه ارتكابا من غير وجه فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو
حرام اما الصغرى فواضح لان ما يضر بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا وذات مصلحة لو وقع متعلقا لامر المولى ولم يقع لان المفروض واما
الكبرى فلوجود الادلة العقل القاطع فانه حاكم بان كلما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضر العبد
من غير وجه الثالث قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فنقول ان التحرز من الضرر الاخروي المشكوك او الموهوم القاء للنفس الى التهلكة بيقين وكلما كان
كذلك فهو حرام فهذا حرام فان قلت ان تلك الاية الشريفة معارضة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف بالملازمة حتى عند الافضاء الى التهلكة وتلك
الاية انما تدل على حرمة الالقاء الى التهلكة بعد ثبوت التكليف فالاوجه الترجيح بعد كون النسبة عموما من وجه قلنا قد اشتبه عليك الامر فان المفروض
ان الصغرى محل الشك نعم لو كان التكليف ثابتا ولو ظنا لكان ما ذكرت وارد البين فان قلت انه كما يدل الاية على حرمة ارتكاب المضر الدنيوي لكونه القاء
في الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الاخروي ايضا فكما نقول ان الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا نفسه الى التهلكة وكلما كان كذلك فهو حرام
كذلك نقول في الضرر الاخروي ايضا هذا مما يكون تاركه ملقيا الى التهلكة بيقين فكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فالواجب الترجيح قلنا اولا ان المتبادر من التهلكة
انما يكون هي التهلكة الدنيوية فدقق فيه نظر لانا بعد ان سلمنا ان المتبادر من التهلكة الدنيوية لا الاعم ثبت المطلوب بوجه اخر وهو انه بعد ما اثبتنا ان الالقاء الى
التهلكة الدنيوية حرام فالاخروي بطريق اولى وعينه تامل وثانيا ان دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة على دلالة الادلة القطعية على اثبات الصغرى
والمفروض خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك فان قلت ان ما ذكرت من رجوع المسألة الى الشك في التكليف انما يكون مسلما اذا كان في الواجبات
الاصلية واما التوصلية فلا لو وقع الشك فيها في المكلف به الا ترى ان الجنب حين حضور الوقت وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد او لعلة
اما ان يكون تكليفه ح وجوب الغسل وحرمة التيمم او العكس لا الوجوب الصرف او الحرام الصرف وح فيرجع المسألة الى الشك في التكليف بل الشك في
المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال بل يرجع المسألة في الواجبات الاصلية الى الشك
في التكليف ايضا ثم لان صوم الوصال للقاطع بالتهلكة او الظان بها اما حرام او واجب فاذن يكون الشك في المكلف به ايضا لا في التكليف حتى يرجع الى اصالة

في بيان ان الضرر بالعبد هل يكون قبيحا بالذات او من غير وجه

في بيان ان الادلة الظنية مصروفة عن ظواهرها

في بيان دفع الضرر وقوله تعالى ولا تلقوا

البرائة

مايكون ثابتة ذاتيا الا في مثل الاحكام مطلقا والاحكام الشرعية بعضها موجبة ثم بل شديد الاخروي مضافا الى القوة العاقلة واخبار الاحتياط ثم الضرر المحتمل اما خال عن المعارض او معارض باحتمال
ضرر اخر مساو ومعرفته واعتقادا او دونه لا اعتقادا او عكسه او اقوى منه رتبة واعتقادا واحدهما اقوى رتبة والاخر اعتقادا ثم ما كلاهما دنيويان او اخرويان او مختلفان فصارت ست عشرة
اما ما خلا عن المعارض فتقدم واما ما كان مع المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير والاقوى من الجهتين او من احدهما فتقديم الاقوى او الاقوى من جهة الاضعف من اخرى فوارده عند عقلاء
مختلفة هذا كله مع كونهما دنيويين او اخرويين واما في المختلفين فنقول لا ريب في ان الاصل في النفس ولزوم دفعه عقلا وشرعا الا ما ورد دليل عليه كما ورد في اضرار النفس لحفظ بيضة الاسلام وح لو
تعارض ضرر دنيوي كاضرار النفس بالقتل مثلا واخروي فالاخروي اما مقطوع كالقطع بانه في ترك الجهاد يستحق العقاب الاخروي او مظنون او مشكوك او موهوم والضرر الدنيوي اما
مقطوع كالقطع بانه
البرائة فالوجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوي الاحتمالين قلنا الحق ان الشك انما هو في المكلف به لكن الامر دائر بين ان يترك المكلف ما هو مشكوك الضرر في
ولا يبعد القوة العاقلة حاكمة بان التحرز عن الاخير وارتكاب الاول اولى وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يحتمل ضرره وسترته مقتولا
ولا خر يحتمل ايضا ضرره وشرته مقتولا مع كونه قاطعا بقطع يده في الاخير لاختار الاول بحيث لو اختار الشخص الاخير لعد سفيها وفيما نحن فيه الامر من هذا الباب فح تد
وجوب الصوم وحرمته مع القطع بالهلاكة في الصحيح بعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة يبقى القطع بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض الثاني من الوجوه الدالة
على صرف الادلة الظنية عن ظواهرها انها معارضة بالايات الكثيرة الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ففي صورة الاجماع يحصل التعارض فيقع التساقط فيصير الشك في التكليف فاربت القياس السابق
من ان هذا ما يكون الشك فيه شكا في التكليف وكلما كان كذلك فالاصل البراءة عنه ويحصل من نتيجة هذا القياس صغرى قياس اخر وهي ان هذا مما يكون
مضرا على العبد من غير وجه فيضم اليه الكبرى القطعية التي اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل ويتم المطلوب الثالث انها معارضة بالاخبار النافية للعسر والحرج
منها بعثت على الملة السمحة السهلة والتعارض ايضا عموم من وجه فيحصل في صورة الاجماع التعارض والتساقط والشك في التكليف ويرتب القياس بمثل ما مر الرابع
انها معارضة مع قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتعارض ايضا عموم من وجه فيستدل بمثل ما مر وبالجملة ظهر من تضاعيف ما ذكر ان صوم رمضان ان لم
يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة عند الترك
واجب قطعا وامثال ذلك مما لا يخفى ما عدا الوطي ثم ان التمسك بقوله لا شفاء في الحرام في هذا المقام نظرا الى ان هذا حرام وكل حرام لا شفاء فيه نظرا الى
ان الصغرى فلان كون الخمر عند استلزام تركه شربه للتهلكة حراما اول الدعوى فان قلت ان المراد من الحرام في الرواية ما يكون حراما بالذات وبالنوع لا بالفعل
قلنا ان الحرام من المشتقات ولا شك ان المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الا الاتصاف بالمبدأ بالفعل واما الكبرى فلان ما يكون حراما لا شفاء فيه اول
الدعوى فانه تمسك بالرواية فضمن الرواية بظاهرها مخالفة للواقع بالبداهة لانا نرى بالحس والعيان الشفاء في الحرام فاذا لم يكن ظاهرها مرادا يكون المراد
مشتبها فيصير الرواية مجملة فان قلت ان من المبرهن في محله انه لو كان جملة خبرية يكون ظاهرها كذبا لا بد من حملها على الانشاء واذن يكون الرواية مثبتة للمطلوب
لكانه قال لا يجوز الاستشفاء بالحرام او لا تستشف بالحرام قلنا لا ريب في ان تاويل الخبر الى الانشاء مجاز قطعا والمجاز يكون محصورا فيه بل يحتمل ان يكون
المراد نفي الشفاء عن الحرام المنهي لا من جنس الحرام ويحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء الباطني ويحتمل ان يكون المراد الانشاء وليس احد تلك الاحتمالات اولى من
الاخر فيكون الرواية مجملة والملخص ان اثبات الكبرى التي هي من اعظم الكبريات في اثبات الاحكام بمثل هذه الرواية التي يكون سندها معلوما ودلالتها
معلومة مما لا وجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الاكلية والشربية واما الفروج ففيها اشكال لكن الحق ان ذلك مجرد الفرض لان انحصار المضر في الوطي لدفع الشهوة وهو
ممكن بالاستمناء ونحوه وبالجملة لو تحقق مثل هذا الفرض لقلنا ان الموطوءة التي انحصر الامر في وطيها اما من الانساب والاجانب اما الاول فلا شبهة في لزوم ترك
وطيها وان افضى الى الهلاك للتنافر في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز وطي الام للولد بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان ولذا لا ترى الادلة
الدالة على حرمة وطي الانساب المنصرفة الى ما نحن فيه ايضا اذ القائل لكونه معارضا لتلك الادلة وصارفا اياها عما نحن فيه اما الاستبعاد او الادلة الدالة على نفي
العسر والحرج اما الاول فنفي ان الاستبعاد على خلافه كما ترى واما ادلة نفي الحرج فغير منصرفة الى ما نحن فيه مضافا الى استحسان التحريم فان قلت هذا الاستحسان
جار في غير الوطي ايضا كشرب الخمر قلنا هذا الاستحسان وان كان جاريا في غير الوطي لكنه في غير الانساب في غير الوطي معارض بالاستبعاد والاية ويبقى الادلة على نفي الحرج
سليما عن المعارض بعد ما قلنا بالانصراف الى غير الوطي كما مر فان قلت هذا الاستحسان في الوطي ايضا معارض باستحسان حرمة اهلاك النفس قلنا اولا
ان الاهلاك الذي يثبت حرمته اما كلي الاهلاك او جميع افراده او البعض دون البعض فان قلت بالاولين فمسلم وان قلت بالاخير فلا يجدي نفعا فتدبر و
ثانيا سلمنا جريان الاستحسان وجه الانضباط ووقوع التعارض بين الاستحسانين لكن المطلب ايضا ثابت لتعارض الاستحسان وتساقطهما من البين ويبقى
اما ادلة الحرمة سليما عن المعارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو التحريم واما الاجانب فما يكون فيه الموطوءة غير الانساب يكون الحكم التوقف اجتهادا او
الرجوع الى اصالة حرمة الفتوى وعدم دليل على لزوم الافتاء في مقام الفقاهة فتدبر ثم ان ما ذكرناه كله فيما اذا كان الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما ففيه
اشكال والحق ان يقال اما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي موهوما سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما فيحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي نظرا الى ان موهومية
الضرر الاخروي دليل لا مظنونية عدم الضرر فيه والظن في الامثال المقام يكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي مشكوكا
او موهوما فلا يخلو اما ان يكون الشك بدويا او طاريا وعلى الثاني اما ان يكون المقام مقتضيا للاجزاء اصالة الاشتغال او الاستصحاب او لا يكون كذلك فان كان
من القسم الاول القابل للاجزاء الاشتغال كالواجبات التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا في الضرر الدنيوي او محتملا له عند استعمال الماء فان مقتضى
الاشتغال الاتيان بالجميع والقابل للاجزاء الاستصحاب كالشاك في يوم رمضان في جواز الافطار لاجل الشك في اصابة الضرر الدنيوي ووهمها عند الامساك
فان مقتضى الاستصحاب بقاء وجوب الامساك فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه مشكوكا ما لم يكن الدنيوي المشكوك او الموهوم اهلاك النفس
والا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب هنا كما لو كان الشك من القسم الذي لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب فاللازم فيه ايضا التحرز
عن الدنيوي لاصالة البراءة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجبا لسقوط التكليف بحسب الاستقراء على اقسام ثلثة الاول الضرر الذي
يكون موجبا لاهلاك النفس المحترمة وهذا اقوى مراتب الضرر الثاني الضرر الموجب لنقص البدن كالجرح والكسر وغيرهما من المراتب لغير المبالغ درجة الاهلاك
والثالث الضرر الموجب لهتك العرض وهذا يختلف بالنسبة الى الاشخاص شرفا وضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه ذات شرف
في الغاية وذات شرف واحضر الماء وجوده عند غيره بحيث لو سأله عنه مثلا لكان ذلك موجبا لتحقيره وكسر شانه فحكم بسقوط الطهارة عنه وانه مكلف

في بيان حرمة وطي المحارم

في بيان ان الدنيوي مظنون او مقطوع واما ان كان الدنيوي مشكوكا او موهوما

في بيان اقسام الضرر الموجب لسقوط التكليف

او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا او مظنونا بظن شرعي معتبر تقدم مطلقا لقوة الاخروي رتبة مطلقا واهتماما بها في بعض الصور او مشكوكا
والاعتبار انفظ او موهوما تقدم دفع الضرر الدنيوي مطلقا لانه اذا شك في وجوب الجهاد شك في استحقاق العقاب على تركه في الاخرة لاحتمال وجوبه وفي استحقاق العقاب على فعله لاحتمال
فاحتمال العقاب في الاخرة موجود فعلا وتركا فيتعارضان ويبقى القطع بانه لو جاهد لقتل او الظن او الشك او الوهم به سليما عن المعارض فيجب التحرز عنه نعم يبقى الكلام
في تشخيص الصعوبات ويرجحه نظر الفقيه اصلا في نفي العسر والحرج قال سبحانه يريد الله بكم اليسر اعلم ان الفعل ان لم يكن مقدورا للمكلف فلا ريب في عدم تعلق جواز التكليف به عقلا

بالطهارة الترابية فان حفظ العرض لازم كحفظ النفس نعم لو سئل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم اما لزوم الوضوء فلعدم دليل
على السقوط ح نظرا الى ان الدليل على السقوط انما هو لزوم حفظ العرض وقد هتك اما الاستحقاق للاثم فلكونه تاركا للواجب وربما يكون المكلف من الاشخاص التي لا
يكون ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه في المثال تحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك تختلف فلابد في الموارد من التميز **الرابع** القدر
الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون ما يبلغ من الكثرة دليل على لزوم تحمله وتحرزه فهو خارج عن محل البحث واما الذي كك فح اما ان يكون القدر
ما يمكن للشخص تحمله بلا عسر فيلزم التحمل ولو كان الفا او الافا بل في الحقيقة لا يعد في حق هذا الشخص الضرر اذ كون هذا ضررا في حق من يمكنه التحمل
الدعوى واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه واما ان يكون ما يكون في تحمله عسر وضيق فيحكم بعدم لزوم التحمل نظرا الى الادلة على نفي الحرج اما
تنفي لزوم الحرج لعسر لا شرعيته ولذا انعقد الاجماع على حسن الاحتياط مع ان لزومه منفي في الشريعة **الخامس** الضرر الموجب لتالم النفس وهذا ايضا بالنسبة
الى الاشخاص متفاوتة فيبصر **والسادس** منها ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع مع كونهما دنيويين وهو المسمى بدوران الامر بين جلب
المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا على الاطلاق باولوية دفع المفسدة وانت خبير بان هذا على اطلاقه عجيب اذ ربما يكون دفع المفسدة اولى بالاختيار
كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب بين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة
وعليه بناء العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار امره بين ان يضرب عليه عشرين ضربة واعطاء الف دينار
وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين مبالاة كثيرة فان القوة العاقلة حاكمة باولوية
جلب المنفعة عليه وربما يكون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق **والسابع** منها ما لو
وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة ح اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ارتكاب الحرام وادراك المستحب في ترك الحرام والمستحب فان القوة
العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن تنزيل كلمات العلماء والملائمة اولوية دفع المفسدة على تلك الصورة **الثامن** منها ما لو
تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فح يحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي ضرورة كان من الاقسام الخمسة الماضية الا ان يكون الضرر ضررا يكون
تحمله موجبا للعسر والضيق الشديد فان الحكم ح انما هو عدم لزوم التحرز نظرا الى ان دليل العسر والحرج انما ينفي اللزوم لا الشرعية **والتاسع**
منها ما لو تعارض الضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم ح لزوم التحرز عن الضرر الاخروي من حيث هو ضرر واخروي اما بملاحظة انه خارجية كما لو كان
التحرز عن الضرر الاخروي وعدم تحمل النفع الدنيوي موجبا لهلاك النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام
الى ما كان فيه فقد عرفت انا لا نتمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسمعه اعلم انه يمكن تقريب هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ترك ما يحتمل كونه واجبا
يحتمل الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما يكون دفعه لازما عقلا فكذا شرعا اما الصغرى فبديهية واما الكبرى
فلحكم القوة العاقلة بلزوم التحرز عن كل ما هو محتمل الضرر ولو موهوما اذا كان الاحتمال ناشيا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم
الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلابد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه كما يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي
يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعينه هو القول بالاقتصار بالقدر المعلوم وقد ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي
بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان الموهوم يكون منفيا قطعا وان ذلك هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط والا للزم اما انتفاء المظنون او المشكوك و
يلزم من ذلك ترجيح المرجوح والقوة العاقلة تنفيه بمعنى ان القدر المتيقن من نفي الاحتياط هو لزوم نفي الظن بالعمل انه اما ان لا يعمل به في المظنون والمشكوك
فلا يعمل به في الموهوم ايضا بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما ظن بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة فبعد ما ثبت الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع
الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن من الاخراج ونفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل بما ذكر من لزوم نفي
الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل بما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم
بما ذكرنا من لزوم دفع الضرر فبالجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فهل يكون داخلا في لزوم دفع الضرر او في نفي الاحتياط وعلى التقديرين
فالمطلوب اعني لزوم العمل ثابت وفيه اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان لزوم الاحتياط الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي لا لاجل قاعدة الاشتغال الذي يكون
محتاجا الى ذلك السبق فاذن نقول الخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب وفعل ما يحتمل الحرمة ما يحتمل الضرر ممنوع الا ان احتمال الضرر في ترك الاول وفعل الثاني
كان موجودا الا انه لاحتمال انه يصير بعد ملاحظة الامر الخارجي اعني حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد اقامة البرهان مقطوع العدم
وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل الحرمة وارتكاب ما يحتمل الوجوب قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو منهي عنه بقوله
فان قلت انما لا نقول بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا في الدين والمنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر كك
فلم لا تقول بالقياس احتياطا لا من حيث هو قياس فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يورث الفرق وغاية ما في
الباب ان يكون الضرر مقطوعا في القياس ومظنونا في العمل بما وراء العلم وثالثا سلمنا الكبرى ولكن هذه القاعدة تتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب
والتحريم ولا تتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باختيار اقوى الظنون في محتمل الوجوب والتحريم والمعاملات ولا شك ان المظنون اقوى
فليتدبر **واما الدليل الثالث** من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره متردد في نهره وهو مركب من ثلاث مقدمات الاولى لا شبهة في انا
مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون
وانما الشك في كون ذلك في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الاربعة الظنية الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف **والثاني** ذهاب اكثر

العلماء

بعد اذ نزل العقل ليستقل في حكمه بقبح اترك كما يرجع عن العبد وقبح ترك تغيير امره لو كان وقبح الزام العبد عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجود مصلحة اذ يمكن عند العقل وجود مصلحة
مقتضية للترخيص والالزام كما وقع في الامر بالجهاد وفي امر الطبيب بقطع بعض الاعضاء الموهمة لو مستلزمة الاخلال النظام العام الا ان الاحتياط الكلي على الكل فتلك هو حكم العقل بحجية تجويز اهمام
الغرض متعلقا ببقاء النظم للزوم مخالفة الغرض لا يجوز الامر به ولا الترخيص في فعله ولو قيل فكيف تعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاخلال بل وتضادها وعدم امكان جمعها قلنا
بعد القرينة المذكورة لا بد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الجزء الثاني لا على الطلب والترخيص المطلق والحمل على التخيير بالنسبة الى المتضادين مع التقييد بصورة عدم الاخلال
او الحمل على صورة عدم اعتياد المندوب وعدم الاخلال والاوسط اوسط لو كان دليل الندب الا على الحكم الوضعي اي على الحسن والمحبوبية الذاتية في المتيسر من دون دلالة على الطلب

العلماء الى ذلك **والثالث** الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله حكمي على الاولين حكمي على الاخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة **والرابع** بناء العقلاء
على ذلك الثانية انه لا شك في ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في ازمنتنا منسد وهذا ايضا مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة بعد ثبوت التكليف
وانسداد باب العلم فيها وحصول الظن بعد الفحص بحكم الواقع فالمكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير بينهما او يعمل بهما او يطرحهما لا سبيل الى غير الاول اما الثاني
فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع فهو جمع بين المتناقضين واما الخامس فلاستلزامه
المخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل فاسد من وجوه اما اولا فلانه لو تم في الافعال والاعمال المتوجهة
الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بل يحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم
والرجوع الى الحالة البرائية وقولك ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم دعوى مسلم لا انك تاردين بان ذلك منا لثبوت التكليف في البين للغير فسلم
ولكنه غير مجد وان اردت ثبوت ذلك للمجتهد فهو ممنوع واما الدليل على لزوم الافتاء مع ان الاصل جرمته فان تمسكت بالاجماع قلنا اولا بالمنع من تحققه وثانيا بانه
بعد تسليم انعقاد الاجماع على لزوم الافتاء يقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون ترك الافتاء موجبا لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما
في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس ترك الافتاء مفضيا الى احد الامرين فالاجماع ان كان فهو منصرف والدليل على لزوم الافتاء ح غير موجود فيلزم ما ذكرنا من الرجوع
الى مسألة البراءة اللهم الا ان يدعي كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الافتاء وتعطيل الاحكام واختلال النظام ولكنك خبير بان هذا الدليل بعد هذا الدعوى
يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانيا فلان المرجوح والراجح يطلقان على معان ثلثة فقد يطلق المرجوح ويراد به ما وجد الداعي على تركه والراجح يقابله
وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به المرتبة الدنيا والراجح يقابله فالمستدل من قوله ان العمل بالموهوم ترجيح المرجوح على الراجح
اما ان اراد المعنى الاول من المعاني بمعنى ان في العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على تركه او وجد الداعي على فعله فهو لا يتم
الملازمة ثم نظرا الى ان الداعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجود بل لا تحصى تلك الدواعي وان اراد معنيها الاخيرين فالملازمة مسلمة الا ان بطلان
التالي ثم وكيف لا مع انا نرى ان الحس والعيان ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في ابواب الشهادات فانه قدم بقبول
الشهادات وان ظن بخلافها ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قيل يعمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكنه خلاف التحقيق فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه قبيحا
لما رجحه الشارع في كثير من الموارد على العمل بالمظنون ورجحه على الموهوم كالظنون الحاصلة من الكتاب والاخبار المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية والحاصل
ان الخصم ينظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظن وحكم بلزوم العمل بالظن لذلك ونحن ننظر الى الموارد التي رجح الشارع الوهم وحكم بذلك بترجيح الوهم والا لما رجح
الشارع وبالجملة ليس لنا ولا للمستدل الحكم بترجيح الموهوم او المظنون في الموارد التي الامر فيها بين العمل بالمظنون او الموهوم بعد ملاحظة ان بناء الشارع في بعض المقامات
على ترجيح الاول وفي بعضها على ترجيح الاخر فتدبر واما ثالثا فانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح فانما نسلم فيما لم يكن الموهوم
مطابقا للاصل اما لو كان كك فلا نسلم نظرا الى ان في العمل بالمظنون ح ترجيح المرجوح لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته لاصالة البراءة
مع ان الوجوب مظنون لان لا تكليف الا بعد البيان وايضا حاكمة بذلك عند مطابقته الاشتغال مع ان المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال
واما رابعا فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف ولا يكون كك وعلى الثاني يحكم
بالتساقط والبرائة وطرح المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول يحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه مستلزم لاختلال النظام قلنا
يحكم ح بالاقتصار على القدر المعلوم **فان قلت** انه مستلزم للخروج عن الدين قلنا الان جئت بالحق وذلك ليس الا عين الدليل الرابع ولا يتعدد الدليل
بتعدد العبارة والتسمية واما خامسا فلان هذا الدليل مقتضاه عدم لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع الاحكام مفتوحا الا في واحد وهذا مخالف
للاجماع الذي ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فان احدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد كبرويا بل جعل النزاع معه صغرويا بان باب العلم في معظم
الاحكام لما كان في عهد السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن نعم لو كان حاله كحالنا لعمل بالظن قطعا ولو كان حالنا كحاله لم نعمل بالظن قطعا واما سادسا
فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب منها ممنوعة لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ الدليل
على الاشتراك كان امرا واحدا قطعيا مركبا من الاربعة الظنية وليس اثنان منها وهما الاجماعات المنقولة وذهاب الاكثر مضرين الى ما نحن فيه الا للانسداد الجزئي
الذي يظهر من هذا الدليل لزوم العمل بالظن عنده ويبقى بعده للدليل اثنان من الاربعة وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعى افادتهما القطع بالاشتراك واما سابعا
فلان مقتضى هذا الدليل العمل بالظن القياسي ولم يقل به احد من مستدليه وجه الاقتضاء انه بعد ترتيب المقدمات الثلث مثل ما رتب فبعد حصول الظن بعد الاستفراغ
للوسع اما ان نعمل بالظن او الوهم او الى اخر الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** لا نعمل بالقياس المنهي قلنا فلا
نعمل بسائر الظنون المنهي ان كان النهي في القياس قطعيا وفيها ظنيا وذلك لا يورث الفرق فيما نحن فيه واما ثامنا فلان هذا الدليل مقتضاه لزوم العمل
بالظن ولو في المسائل الاصولية بعين الدليل المذكور وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلب الدليل على الخصم بانه لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام
الواقعية وفي العمل بالظن ايضا حكم من الاحكام اما الوجوب او الحرمة او غيرهما وباب العلم في المسألة ايضا منسد فالمجتهد بعد استفراغ الوسع وتحصيل الظن
من الامارات على حرمة العمل بالظن لا يخ اما ان يعمل بالظن او الوهم الى اخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول واذا ثبت ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من
الامارات لدلالته على حرمة العمل بالظن للزم عدم العمل بسائر الظنون حتى في المسائل الفرعية ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بها لما ذكر
من الدليل يعني استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل من الامارات المستلزم لعدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت**
العمل بالظن الحاصل من الامارات لا معنى له لاستلزام العمل بها عدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا اولا ان اعتبار الكتاب قطعي فلا يلزم ص

وان كان لاخر بلفظ الافراد كان الامر الا على ايجاد المهية مطابقة وعلى حسن المهية من حيث هي في ضمن كل الافراد التزاما وبا من دون دلالة على طلب كل الافراد كقوله زن الحسن
اندفع الايراد من اصله لعدم انصراف ما هو موضع الى صورة الاختلال او عدم الامكان وعلى فرض الانصراف لا ننافي لانه لا يطلب منه

في بيان الدليل الرابع في حجية الظن

العمل بالظن الحاصل منه قد العمل به زمانا ان بناء العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن الدال على حرمة العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى سائر الظنون
الاتري انه لو كان بناء عمله على الاخبار الاحاد الواصلة اليه من مولاه فبلغ اليه خبر واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد لعمل بهذا الخبر
الواحد ثم انه سواء من الاحاد وبناء العقلاء كل مقطوع فتدبر واما الدليل الرابع فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات الاولى فانه لا ريب في ان الله تعالى
قد ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغ الى العباد وقد بلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها **الثانية** انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى
في صورة الانسداد ويدل على الاشتراك امران **الاول** الاجماع القاطع **والثاني** القطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التي مر ذكرها **الثالثة**
انه لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة في الدليل الاول المسمى بالدليل الرابع
فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون ببعض الاحكام التي كلف بها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من تلك المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول
المقدمة الاولى انه لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد **المقدمة الثانية** انه بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد
الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر
فيه بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه بين الحرام والواجب الاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون مرجحا ان حصل من القياس
وفي الاولين نظر الى كثرة مواردهما حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فصار
حاصل تلك المقدمة حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها
المقدمة الثالثة انه بعد ما ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الاولى ومحرمات
كثيرة في الثاني لا بد ان يأتي المكلف بكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما وينزجر عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع
بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا **المقدمة الرابعة** في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى اعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو وهما والانزجار عن كل ما
يحتمل التحريم ولو وهما منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فاذن لا بد في دفع المحذور من رفع اليد عن
الاحتياط بطريق الايجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضرورة تتقدر بقدرها ونحن بعد نتبع النظر في محتمل

في بيان تقرير اخر في الدليل الرابع

وان كان معسورا لا ضرر فيه ولا اختلال بل مجرد مشقة لا تتحمل عادة فلا قبح في ارتكابه المشقة في طاعة المولى حسن لكن يقبح الالزام به من المولى عند العقل فيجب تعليقا ولا يقبح
عقلا ندبا ولا اجماع على نفيه ولا بناء فيه ما دل على نفي الحرج وعلى البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن في الترك والسهولة حاصلة معه واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر فيمكن ان يكون المراد به لا يريد انه يبغضه فلا يكون حسنا ولا مباحا وانه لا يجب ان يكون مطلوبا الزاما وندبا وان امكن باحتمال او انه لا يطلبه وان امكن كونه محبوبا
او انه لا يلزم به وان امكن طلبه ندبا والمتبادر نفي الطلب الالزامي وان كان مقتضى قاعدة عموم لفظ العسر الوارد بعد النفي عدم تعلق الارادة على المعسور الزاما وندبا سلمنا عدم
تعليقها ولا شك ان ترك الواجب في سلسلة الموهومات انما يكون لعذر فيه وثانيا سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب مطلقا وانه يلزم تخلف اللازم عن
الملزوم عند عدم الاستحقاق ولكن هذا انما يكون موجبا لانتفاء الملزوم حيث يحقق التخلف ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف فيه انتفاء الملزوم
مما لم يتخلف ايضا كما في سلسلة المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند احتمال الوجوب وترك جميعها عند احتمال
الحرمة ولاجل ضرورة اخرجنا سلسلة الموهومات ورفع اليد عن الايجاب الكلي فلم اخرجت المشكوكات ايضا مع ان الضرورة تتقدر بقدرها فلا بد لك من الاحتياط
في المشكوكات ايضا مع ان بناءك ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوكان مشكوك
مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء لا الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع
التكليف فيما بين الاشياء لا الواقعة الخاصة ومرجع الاول الى اصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ومرجع
الثاني الى اصالة البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف في الواقعة الخاصة فمورد تلك الادلة اما هو المشكوك الاول فقط او الثاني فقط
او كلاهما او ليس شيء منهما لا سبيل الى الاول لمخالفته الاجماع القاطع مضافا الى انه لو كان المرجع في مشكوك الشرطية والجزئية الذي يقطع فيه بثبوت التكليف
في الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان في القسم الثاني المرجع اصالة البراءة بطريق اولى ولا الى الثالث لمنع دلالة الادلة وعلى فرض الدلالة لا بد من البطء
ايضا عنه اجراء اصالة البراءة في المشكوكات ولا الى الاخير لانتفاء موارد الادلة فتعين الثاني وهو المطلوب ثم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر يكون
مشتملا على مقدمات **المقدمة الاولى** انه لا ريب في ثبوت التكليف بالاحكام الكثيرة للمشافهين وكوننا مكلفين بتلك الاحكام ولو في حالة
الانسداد تلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المارة في التقرير الاول **المقدمة الثانية** في ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال
والاول خارج عن البحث والثاني على اقسام محتمل الوجوب او التحريم ومحتملهما والاخير خارج عن البحث ايضا لما مر وكل من الاولين اما مظنون الوجوب
او مشكوك او موهوم **المقدمة الثالثة** في انا نعلم اجمالا دخول واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل
التحريم نظرا الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن عن الواقع فاذن لا بد لقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون
الحرمة واما في سلسلة الموهومات فلا علم اجمالا ولا تفصيلا بدخول واجبات ومحرمات فيها وكيف لا مع ان الظن بالايجاب الكلي لا يجامع القطع بنقيضه

مستصحبا المستوسلها من المعارض مضافا الى اتفاقهم على عدم نفي العسر في المدونات بل لم يتمسك احد بهذه الاية الشريفة على نفيه فيها وهذا يكشف عن ان الظن منها عندهم بالمعنى الاعم

عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لا صح عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لسلامة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد اذ باب العلم منفتح في اغلب مسائلها

وجب حجية الظن فيها اذ لا يلزم من الرجوع الى الاحتياط او البرائة فيها عسر ولا خروج عن الدين لفقد العلم الاجمالي ولو قيل ان بعض الاحكام الالهية اصولية وبعضها فرعية بمجرد

العلم في معظم الاحكام الالهية مستند فجرى البرهان المقدم في مجموع الاحكام من حيث المجموع بجميع مقدماته وتوهم ان المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلومات في

الاصول مدفوع بان يحرم التسمية غير مجد قلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية وترك بعض اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في هذا السطر دون باقي المذهبان قلنا

حصول الزيغ بتركها بحيث يبعد الزيغ بعد الظن سعيها وان خالف الواقع وايضا يودعون عند من يظنون انه يردها لو بعثه ويتركون توديع من يظنون عدم

امانته بحيث يبعد التوديع في الاخير سعيها وان خالف الظن في المقامين للواقع لانهم يجعلون الموضع المظنون امانته بحرز المال والمظنون عدم امانته غير محرز بحيث

يعد الاحراز في الاخير سفها وان خالف الظن فيه للواقع في المقامين الى غير ذلك ايضا بنائهم في احكامهم كما في امور معاشهم فلو ارسل شخص الى عبده او الى من هو مسلط

عليه رسولا بان ياخذ منه دينارا ابنائه على انه يعرف الرسول بمجرد العلم بالربط بين المرسل والمرسل اليه وحصول الظن بالصدق واما الكبرى فلمقتضى العادة بعد التخلف

كل العقلاء في كل زمان **وفيه** ان كون بناء العقلاء في امور معاشهم على ذلك مسلم ولا يجديه نفعا واما كون بنائهم على ذلك في احكامهم ايضا فنوع

فلعله بانه لو ارسل شخص رسولا انه فاسد لان بنائهم ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا يتفطنون به ولذا لو

شككهم مشكك بحيث يكون تشكيكه موجبا لاحتمال الخلاف احتمالا معتدا به لم يعطوه شيئا حتى يحصل له الجزم بالصدق وثانيا انا لو سلمنا كون بنائهم في الاحكام ايضا

[illegible]

في بيان اقسام الظن في الموضوعات المستنبطة

لكن الحق الحجية وفاقا للاكثر بل ادعى عليه الاجماع وذلك لان الظن به مستلزم للظن بالحكم الفرعي الواقعي وللزوم المخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون ثم ولا ما نفرض ان من الكتاب

او المتواتر مشتملا على الفاظ الوضع جزء واحد صحيحا مشتملا على الفاظ كلها قطعية الوضع ولكل جزء برهان او حجية فالمقام الرابع غير مجمع معا للعلم بكون احدهما فرد امتفاع او وجود القاطع بحجة الاول لعين الثاني ان يدعى ان غلبة الالفاظ وان كان معلوما الان وجوه الكلام او صحيحا بكون جميع الفاظها معروفا وكلها معلوم نادر عند قطع الظنون ثم اذا كان مثل الكتاب والمتواتر المشتمل على الفاظ الوضع منها علم اصولي على ما ذكرنا ايضا لا الاستلزام انه الظن في الامور على الاكتفاء ما الظن في وضع الالفاظ (نسخه)

مقيد بهم لهذين العنوانين وما كفلهم بعنوان واحد بحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم ان النزاع هنا في مطلق الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والصوم والزكوة وامثالها والسر في تسميتها بالموضوعات المستنبطة انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة بالاحكام فانه لا بد للمجتهد ما لمقلد الاجتهاد فيها فيقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا خمر وهذا مدر وامثال ذلك كقول عزم والمراد من قولنا اهل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة انه هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ايضا ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم عدم حجيتها كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها وبعضها معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا وكالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع والامارات الظنية المثبتة للظهور بضميمة الاصل كالتبادر الظني وامثالها فانها مقطوع الحجية اما الاول فللاجماع واما الامارات الظنية فهي وان لم تكن اجماعية الا انها لما كانت مثبتة للظهور بضميمة الاصل المقطوع اعتباره اجماعا فكانها ايضا اجماعيات وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهاب الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصدور مقطوعا ثم يكون احد الحجية والنزاع فيما نحن فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم على عدم الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات المستنبطة خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل فيها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعات غالب الالفاظ مقطوعا بها لا بواسطة فان المراد من الموضوعات هو ما انصرف اليه اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الا هذا ومن المقطوع ان الارض والسماء والجدار والخبز والحنطة والشعير والمراة والابل والرجل مثلا ونحوها تكون موضوعة لمعانيها المتداولة الان ونقطع ايضا بكونها كذلك في عرف الشارع والغالب مع النادر مقطوعا مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من الظنون الخاصة وفي الاندر منها يرجع الى الاصول الفقاهية ولا يلزم من ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فانما يسلم في الموضوعات المستنبطة المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا اذ اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة او العكس او فيهما او لا يعلم له معنى في شيء منهما وعلى الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة ثم وعلى الاول يكون معنى اللفظ ايضا مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني كذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا بمعنى انه يكون المعنى والمراد معلوما وهو المعنى اللغوي بضميمة اصالة تاخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهية نظرا الى ندرته في الغاية فمن اين يحصل لك القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية لوجوه الاول انه لا ريب في ان الظن بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي في ذلك كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب في الارض وفي العرف العام منقولة الى ذات القوائم المعبر عنه بذات القوائم بطريق التعيين مثلا فاذا ورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة فانزح منه كرا مثلا وحصل لنا ظن من تتبع كلمات الشيخ ان بناءه على تقديم العرف على اللغة في موارد تعارضهما وان بناءه على العرف في المكالمات كما عليه الشيخ فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات القوائم فيحصل من ذلك الظن بالحكم الفرعي وايضا نقل بعض الطائفة في قول بعض رواة مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر بنفسه المطهر لغيره وفرضنا ان احدا من اللغويين لم يصرحوا بمعنى الطهور وصرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ فورد حديث بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر طهور فيحصل لنا الظن بالحكم الفرعي وهو طهارة الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر وذهب معظمهم الى الوجوب وفرض عدم معلومية بناء العرف لنا فحصل الظن لنا بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد فلا بد في عدم ارتكاب المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وبقاعدة الترجيح بلا مرجح فتم الثاني سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن يتم المطلوب ايضا نظرا الى البرهان القاطع الذي اقمناه على حجية الظن في الاحكام الفرعية فيدل على حجية الظن فيها مطلقا سواء حصل من الظن بالاوضاع او العلم بها **فان قلت** المقدمات الثلث لا دلالة في الدليل الرابع لا تثبت الا حجية الظن في الجملة فلا بد في التعميم من ضم مقدمة رابعة واذا ثبت تلك اللابدية فنقول تلك المقدمات اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن العلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او بعض الثاني وبعض الاول او بعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس او مثبتة لحجية الظن مطلقا المسبب عن العلم بالوضع والظن به وكل الاحتمالات مخالف للاجماع المركب عدا الاول والاخير وعلى التقدير الثاني القدر المتيقن هو صورة التسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس للمقلد ايضا مقام اجراء قاعدة الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم بالاوضاع دون المسبب عن الظن بها قلنا الحق معك لو كان الظنان متساويين من جميع الجهات سوى كون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخر عن العلم بان كان يكون كلاهما مستفادين من الكتاب والسنة فالقدر المتيقن هو الظن المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى افتراقهما من تلك الجهة ككون احدهما مستفادا من الكتاب مع الظن بالوضع والاخر منهما مستفادا مع العلم به فلا قدر متيقن لان الاكثر بنائهم على العمل بالظن الكتابي المسبب عن الظن بالوضع وطرح المستفاد من السنة مع العلم به ثم ان هذا العجب من هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء الظنيين ولا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب والصحاح المسبب عن الظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الاكثر الى اعتباره والشهرة ونحوها موهوم الاعتبار او مشكوكه وان سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار فغايته ما في الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما موهومي الاعتبار او مشكوكيه فما المرجح في البين فظهر ان العمل ببعض سلسلة الموهوم دون البعض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** المرجح موجود وهو

في بيان ان المقدمات الثلث مثبتة لحجية الظن

لون

اصل في الظن في الموضوعات الصرفة

الظن في الموضوع الصرف ان كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت او مرجحا لاحد طرفي المحذورين ودار الامر بينهما او مخالفا للاصل ولكن لا يتمكن المكلف عن العمل بالاصل ولا من تحصيل العلم ولو امتناعا عرضيا مسببا من لزوم الاختلال في النظام بمجموع المكلفين وان لم يلزم في كل واحد واحد كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام والا فلا عمل على الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وللاصل الذي هو في خصوص المسئلة اذ الغرض ان الظن على خلاف الاصل كالظن بنجاسة غسالة الحمام ولو قيل يلزم من ترك الظنون في الموضوعات الصرفة المخالفة القطعية الاجمالية كما كانت تلزم في الفروع فدليل الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة القطعية الاجمالية انما تضر في الفروع لا الموضوعات للاصل والفرق انا قد علمنا بتكليف الشاهدين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف فيجب الاحتراز عن المخالفة القطعية

كون الظن المسبب عن الظن بالوضع اعتباره مخالفا للاصل قلنا لا اثر في اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به (نسخه)

فان قلت مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازما للحكم الفرعي الواقعي ظنا اما الظن الحاصل من المتواتر اللفظي او الكتاب لكنا عينا مقطوع كالمتواتر مع كون هذا الظن الاعلى حكم من الاحكام الاصولية لحجية المسبب عن الظن بالوضع فلا دلالة لهذا الدليل على اعتباره مع ان القول في المسئلة اثنان قول بالحجية مطلقا وقول بالعدم كذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفروع ونقول بالتعميم **فان قلت** بالاول فقد خرقت الاجماع المركب وان قلت بالثاني فخالفت الاصل بلا دليل لان تثبت بالاجماع المركب في الباقي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التشبث غير صحيح اذ لنا ان نتشبث من العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل وفي الباقي بالاجماع المركب لا مرجح لاحد الاجماعين على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن القلب للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجية الظن تنجيزا والدال على عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الحجية في احد الاجماعين بالامر القطعي في الاخر بالاصل المعلق لزم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا وثانيا فقولك انهما مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تنجيزي والاخر مثبت تعليقي فيرجح التنجيزي على التعليقي عند التعارض وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكان كلاهما مثبتين فتم وثالثا سلمنا عدم المرجح في البين من تلك الجهة لكن اجماعا المركب راجح لميل المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب ثم اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الا عدم الوجدان وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وان كان دليلنا هذا اخص من المدعى بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب في ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة عندهم اعم من ان يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي اعم من ان يظنوا بالوضع ام يقطعوا وبعد ثبوت بنائهم نقول ان بنائهم هذا اما حجة في نفسه او ما ليس بحجة فلا بد من احد الامرين بعد نفي حجيته القول بعدم تكلم الشارع وامنائه مع اهل العرف والمكلفين او تكلمهم معهم مع بناء طريقتهم اما الاول فخلاف الحس لما نرى من مكالمات الشارع مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البيان اما الاجماع او العقل او السنة او الكتاب والكل منتف بل انه بناء ولا يحتاج بعد ذلك الى التمسك ببعض الوجوه نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله انا لله ثم احيل من ان يخاطب قوما بما لا يفهمون **فان قلت** الكتاب قد دل على ذلك لان البيان بيانان بيان طريقته حتى يكشف عن ما طريقتهم حتى يكشف عن طريقته والبيان بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البيان بالمعنى الاخر موجود للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ومن جملة الظن في الموضوعات المستنبطة قلنا بعد تسليم نظر الايات الى الموضوعات انها ليست ظواهر مرادة والا لم يكن الظن في الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والاصول العدمية والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الكل فتدبر وقد يتمسك في المقام بالاولوية والجواب

في بيان حجية الظن في الموضوعات الصرفة

المقام الرابع في حجية الظن في الموضوعات الصرفة وعلمها والمراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقات نوعا بكليات الاحكام اي متعلقات الاحكام الجزئية ولا بد من تحرير محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسئلة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل كالظن بالنجاسة او الطهارة مع سبقهما والظن بعدم دخول الوقت وبقاء الوقت بعد دخوله **والثانية** كون الظن في المقام الذي يكون الامر فيه دائرا بين المحذورين ولا اصل في البين كاشتباه الزوجة المنذور وطيها مع المحرمة ابدا مع الظن بالمنذور بعينه **والثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كالظن بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن بالحرام في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصورة الاخيرة اما ان يكون فيها تحصيل العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا او بالامتناع العرضي وان امكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد فان تحصيل العلم بالنسبة الى احاد المكلفين ممكن بالذات غالبا لكن تحصيله بالنسبة الى الجميع يوجب اختلال النظام فيمتنع بالعرض واما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا **اما الصورة الاولى** فليست من محل النزاع لان الظن في الموضوعات الصرفة اما معتبر واما غير معتبر وعلى التقديرين حكم الاصل متبع لتطابق الاصل والظن **واما الصورة الثانية** فليست من محل النزاع ايضا لاعتبار الظن فيه قطعا اذ المكلف بعد دوران الامر بين المحذورين وعدم وجود اصل في البين وعدم امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب وبتحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او بالتخيير او بالجمع فهو مستلزم للمخالفة القطعية ومحذور ارتكاب الحرام الواقعي او بترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي او العمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح او بالتخيير بين العمل بالظن والوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من الصورة الثالثة بكلا قسميه ايضا ليس من محل النزاع لاعتبار الظن فيه قطعا والا لزم اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة للاصل كما ان الاصل مقتضاه في طين الطريق وغسالة الحمام الطهارة فكذا الظن مقتضاه النجاسة وكذا الاصل في الشبهة المحصورة واشتباه القبلة مقتضاه الاشتغال والظن مقتضاه البراءة وكذا الاصل في الظن بعدالة الشاهد مع سبقها البراءة وكذا الظن مقتضاه الاشتغال الى غير ذلك من الموارد وبالجملة كلما يجري فيه مقدمات الدليل الرابع ظنيا من محل الكلام وكلما لا يجري فيه فذلك فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة قولا بالحجية وهو للفاضل النراقي وينسب الى جماعة ومقتضى مذهبه لزوم صوم رمضان مع الظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقولا بعدم الحجية وهو لمعظم الاصحاب والحق الاخير لاصلين اصل البراءة وحرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل واصل ثانوي فرعي وهو في كل مقام بحسبه كمقام الاصل فيه الطهارة ورب مقام الاصل فيه النجاسة او الاشتغال او البراءة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف والمفروض في محل النزاع ان الوصف على الخلاف قلنا ان الاصول معتبرة مطلقا الا ما ثبت بدليل شرعي في مقابلها واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو تركنا العمل بجميع الظنون في الموضوعات الصرفة

بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كان باب العلم منسدا لنا في بعض الموضوعات الصرفة فكذا كان منسدا للمشافهين والتكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة الغير المحصورة ليس ثابتا حتى يثبت لنا بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام الشرعية والظن في الاحكام حجة قلنا القدر المتيقن من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية الشخصية التابعة للموضوعات الخاصة نعم الظنون الرجالية الموجبة للظن بصدور الحديث عن الامام عليه السلام حجة وان كانت من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي ولانه لولا ذلك لزم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاخبار الاحاد احوال رجالها مظنونة فينسد الباب ولزم ما لزم من هدم الشريعة مع ان مثل هذه الظنون اقوى من ظن الشهرة ونحوها لكن في الاكتفاء بالظن الحاصل من تصحيح العلماء السند [illegible] تصنيفهم وجهان مقتضى الاصل عدمه الا ان يلزم من الفحص عسر فلا يجب او تعطيل [illegible]

ويكفيك قاطعا بالمخالفة الواقعية لوجوب او حرام مثلا بين المظنونات بحيث يفضي ترك الجميع الى تركه فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة قلنا الصغرى اعني لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى اعني لزوم الاحتراز عنه غير مسلم اذ المخالفة القطعية صور صورة يكون العلم بالمخالفة معلوما بالتفصيل وصورة يكون معلومة بالاجمال لكن في الواقعة الخاصة وصورة يكون معلومة بالاجمال لكن فيما بين الوقائع الكثيرة كما نحن فيه والمخالفة القطعية في الصورتين الاوليين حرام بلا شبهة لانعقاد الاجماع على ان ارتكاب الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعا واما في الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وتوهم عدم التفاتهم فاسد جدا **فان قلت** ان محل النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في التفرقة بين الموردين قلنا وجه التفرقة بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين مقطوعا واشتراكنا معهم كذلك فيكون المخالفة القطعية حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال زماننا منسدا كذلك نقطع بالانسداد في الموضوعات للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واجراء قاعدة الاشتراك فرع ثبوت التكليف للمشافهين وهو غير ثابت **فان قلت** ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بتلك المتعلقات ومتعلقات الاحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة اصطلاح فان الكل من الاحكام الشرعية فيجري الدليل الرابع فيهما ولا قدر متيقن في البين حتى يمكن التشقيقات السابقة بان يقال الكل بط الا اثنان اما حجية الظن في الفرعيات فقط او فيها وفي الموضوعات الصرفة معا وعلى التقديرين حجية الظن في الاحكام الفرعية متيقن او حجية القائل بحجية الظن في الموضوعات الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية او في الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن عصره عصر انفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان عصره كعصرنا في الانسداد غالبا فنحن نقطع بانه حينئذ اما يقول بالحجية في الاحكام فقط او فيهما لاحتمال اختصاص الحجية في الموضوعات من الاغلاط [illegible] والقدر المتيقن موجود في البين **فان قلت** ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قوله الجسم الملاقي للنجس نجس مثلا الجسم النفس الامري والملاقات النفس الامرية لا المعتقد وانى لك دليل على هذا مع ان المتبادر الاخير اي الملاقي للنجس باعتقادك ظنا او قطعا نجس كذلك قلنا اولا ان الالفاظ على التحقيق موضوعة للامور النفس الامرية وثانيا سلمنا ان المتبادر منها البين ما ذكر ولكن تبادر ما ذكرت ابعد ثم فاذن حصل الشك في ان المراد من الروايات مثلا الاول او الاخير فيرجع الشك الى الشك في بقاء حكم الاصل فيبنى على الاصل البقاء والثالث ان عنوانهم حجية الظن في الموضوعات الصرفة اعم من ان يكون الدال على الاحكام التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة فيها اللفظ او اللب فما ذكر المورد انما يتم اذا كان الدليل لفظيا لا لبيا كالاجماع الدال على الاحكام الكلية ثم نقول رابعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المظنونة وبعد ما ذكره المورد من ان المراد من الروايات المعتقد يصير الظن بالموضوع بل صار مقطوعا وخرج عن محل الكلام وقد ان الخصم ح ان يقول ان قولي بحجية الظن في الموضوعات الصرفة انما هو باعتقادك لا باعتقادي والمطلب ثابت تنبيهات

الاول هنا قسم من الموضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا قطعا وهو الاخبار الاحاد اما كونها من الموضوعات الصرفة فلان المراد منها هو المصاديق الجزئية للمتعلقات الكلية للاحكام ولا شك ان الاخبار الاحاد كلها كذلك فان وجوب اتباع السنة حكم من الاحكام واتباع السنة متعلقه وهو كلي ومعرفة معنى السنة وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن كون هذا سنة فعلية وذاك سنة قولية وامثال ذلك كلها من المصاديق لمتعلق كلي حكم فيكون من الموضوعات الصرفة واما اعتبار الظن فيها فلانا لو تركنا العمل بالظن في الاخبار الاحاد للزم هدم الشريعة فان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد الثاني لا ريب ان احوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن وامثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم وجود دليل على اعتبار قول ارباب الرجال من باب الشهادة او من باب الخبر فيه اشكال والحق الحجية سواء كان حصل لك من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل او شبه ذلك او من القرائن كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته او فلان وجه او لغير ثقة او وكيل من وكلاء الرضا وغير ذلك لا لما تمسك به بعض من الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل لوجوه اخر الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة في ان الظن باحوال الرجال مستلزم للظن بالصدق وهو لازم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا حجيته مطلقا باي سبب حصل الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم الاحاد احوال رجالها مظنون فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة واذا ثبت حجية الظن في الاحاد في الجملة يثبت في الكل بالاجماع لقبح ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح الثالث ان الظن الحاصل من الظن بالصدق المسبب من الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف فاذن يكون هو حجة بنفس المقدمات الاربعة وهي الترجيح من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كاف ام لا **والحق التفصيل** بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر يجوز الاعتماد وان استلزم التعطيل يجب الاعتماد اما الجواز والوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتان الاخيرتان وخروج الباقي لا دليل عليه وما اخرجه الدليل انما هو بعد حصول الفحص المعتبر وان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن القدر المتيقن ما ذكرنا نعم لو حصل القطع بان الفحص لا يصير الظن الحاصل من تصحيح الغير ظنا بالعدم او شكا يسقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فيه الثالث معظم العلماء بناؤهم على صحة الصلوة بمجرد الظن بدخول الوقت في الغيم ولا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخاص ام من باب التخصص بمعنى انه ليس من الموضوعات التي يكون من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق الاخير اذ الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق كلي الحكم الشرعي المستقر وبعد اجتهاد الصلوة لدلوك الشمس ان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر

بملاحظة

الرجوع عن التقليد كما يقتضيه الاستصحاب فلا كلام اذ الواقع لا يخرج من اعتبار الظن او الاصل وهما متوافقان او كان الظن في احد طرفي المحذور [illegible] وان الامر بينهما يدور وكما لو ظن بجواز تقليد الميت الاعلم مع وجود حي ادون [illegible] لا اشكال في الاخذ على طبق الظن لجريان البرهان العقلي فيه اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد والاحتياط غير ممكن وترجيح الموهوم او التخيير بينه وبين المظنون غير معقول او كان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل فالاقرب [illegible]

بملاحظة تعارضه مع الاستصحاب او نحو هذا الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن دخول الوقت فالمتعلق للحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد وفي يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد فهو الظن بالموضوع وليس كما نحن فيه الرابع مسئلتنا هذه هل هي من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرف من الادلة حتى يكون الحجية والعدم من عوارضه فيصير المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية هي عوارض الفعل الظاهري للمكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من الافعال الظاهرية للمكلف والا لانتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية اذ موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد وهو الدليل وحصرهم الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع هو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة اصولية اذ لم هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا معناه هل الظن في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة مسائل الاجتهاد والتقليد وفي المقام مقامات ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية **وعلى الثاني** هل هي من الاصول العملية او الاعتقادية والتحقيق انها ليست من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهري للمكلف وليس تلك المسائل كذلك اذ قولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحي او يجب تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال ذلك كلها وان كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا بل الظاهري من فعله والا لانتقض طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية فتم وليست من المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا لم يعنونها احد من المتكلمين في الكلام جزئيا من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المعيار في تميز المسئلة العنوان والعدم الا ان احدا لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضا للسخرية والاستهزاء وهذا هو المعيار في تميز المسئلة من غيرها بل هي انما تكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا للمقلد وليس المراد بالدليل ما كان دليلا لمجموع العباد والا لانتقض بالادلة الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا غير الثاني في ان الظن في تلك المسائل حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان الموارد الحاصلة فيها الظن في تلك المسائل لا يخرج من صور ثلث **الاولى** كون الظن مطابقا للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجوده فذلك مطابق لاصالة العدم الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوا مع وجود حي اعلم منه او مساو له وظن بعدم الجواز فذلك الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز الرجوع والعدم وظن بالعدم فهذا مطابق للاصل اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له الظن بجواز عمل المتجزي بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين المحذورين اذ كما ان الاصل حرمة العمل بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان المتجزي مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم تجزي وكما لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم **الثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسئلة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف لاصالة الاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع لا يخرج من اعتبار الظن او الاصل وكلاهما موجودان متفقان **والصورة الثانية** هي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصلين اصل اصلي واصل فرعي القائل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر لحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة تلك الظنون وان كان المسئلة كلامية او غيرها فجوابه ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة مضافا الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما القول بان المسئلة اصولية والظن فيها معتبر فقد مر جوابه من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسئلة فرعية والظن فيها معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة وان سلمنا الكبرى بل الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم بحسب الموارد في الفرعيات محتاج الى ضم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلث اما الترجيح من غير مرجح واما الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم واما الاول فلوجود القدر المتيقن في البين فتدبر **فان قلت** منع الصغرى لا معنى له اذ المعيار في المسئلة الفرعية انما هو جواز التقليد فيها فما يجوز التقليد فيه فهو مسئلة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها قلنا مع ان جواز التقليد فيها اول الدعوى لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها ان غاية ما ثبت جواز التقليد في المسائل الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد واما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فلا الثالث في انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد فيها من الاجتهاد والعمل على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين اي مجموعهم باجماع العلماء ولكن الشك في سقوط ذلك الوجوب بقيام من يقوم به الكفاية فمقتضى الاصل الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينيته او كفائيته فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل عدم الاشتراط بل الشك في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد بالاجماع المركب من القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به قال بلزوم العمل بما اجتهد وكل من لم يقل به [illegible] لانه لو لم يجز العمل بما اجتهد لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن الاعتماد بهذا الاصل غير وجيه لان هذا الاصل انما يتم في صورة نادرة كما اذا فرضنا زمانا لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام جار لتعلق الوجوب بكل العباد عينا حين فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء والارتفاع والاصل البقاء واما في صورة لم يكن الزمان خاليا عمن يقوم به الكفاية ويكون الشخص في بدو تكليفه فمن اين يثبت الوجوب لذلك المكلف حتى

في التقليد

فيما لو كان الظن مخالفا للاصل

[illegible]

للاصلين اصالة الحرمة العامة والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة المشتبهات **اصل في الظن في المسائل الاعتقادية** في حجية الظن في المسائل الاعتقادية وجهان نتج

في ان مقتضى الاصل حرمة التقليد

بنك في بقائه وارتفاعه بل الشك في حدوثه في التكليف ويمكن تاسيس الاصل بطريق آخر بان يقال لا شك في ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعد

لزوم الاجتهاد يجرمون التقليد فالتكليف ثابت والقدر المتيقن موجود والقوة العاقلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال

والاجماع على هذا الاصل ايضا غير وجيه اذ ذلك مبني على كون المسألة اصولية نظرا الى انعقاد الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية واما لو

كانت من المسائل الفرعية فلا لذهاب جماعة الى عدم جواز التجزي في المسائل الفرعية فمن اين القدر المتيقن في البين والتحقيق في تاسيس الاصل ان يقال

لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضاه حرمة التقليد لانه قول على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضاه حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف من تحصيل القطع

بثبوت التكليف من الاجتهاد لعله يحصل له العلم اما بالحكم الواقعي كذا او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بان العمل بقول الحي المسلم يكون مبرئا للذمة

المثبت ويحصل له العلم باحدهما بالواسطة كالاصل ان قلنا بقطعية اعتباره كما هو الحق ثم اذا اجتهد ولم يحصل له العلم بل حصل له الظن فلا بد من العمل

[illegible]

في حجية خبر الواحد من باب التعبد

في حجية الظن في المسائل الاصولية

النبأ الكلام في آية

[illegible]

بنا منهم الا انهم تكلموا قوما بسفاهة وليس في العمل بخبر العادل الا هلاك القوم عن سفاهة وان كان عن عدم العلم فلا تعارض بين المنطوق والمفهوم
قلنا المتبادر من الجهل عدم العلم وما ذكرته غير مسموع **فان قلت** ان ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس كذلك بل هو عبارة عن عدم الاعتقاد
قطعا او ظنا فلا يكون الاية بمنطوقها دالا على المستدل لانه لا يعول بحجية الخبر الواحد من باب التقييد المطلق قلنا الجهل مقابل للعلم والاعتقاد الظني داخل فيه
فان قلت معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت الا انه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك
فلان جاهل بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا مع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة في معرض المنع
ان غاية ما في الباب حصول التعارض بين العرف واللغة والاخير مقدم بناء على التحقيق **الثالث** سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتماميته
لكنها لو بينا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة لزم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر واحد اخبار عن المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة
للاية فلا بد من طرح العمل بالاحاد ان بينا العمل بالاخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال فيبطل **فان قلت** ان ما ذكرت مقتض لعدم العمل
بخبر المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الا ان بناء العرف على الورود فلو
قال المولى لعبده اعمل بالاخبار التي تبلغك من قبلي فبلغ اليه من مولاه اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها انه لا تعمل بالاحاد بعد ذلك فياخذ بهذا ويترك سائر
الاخبار وان كان هذا ايضا واحدا منها **فان قلت** ان الورود الذي يفهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم رجوع المولى والامر لا يفهمون الورود
قلنا ننقل الكلام الى ما نحن فيه فنقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الايجاب الجزئي المفهوم من المفهوم يحتمل ان يراد منها اللزوم وقبول خبر الواحد اي خبر كان واي
عادل كان حتى المرتضى ويحتمل انه يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون ما عداه وعلى الاول فلا
نزاع للورود بمعنى ان العرف يفهمون الورود ونظر الى فهمهم الرجوع فدار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على الاخر فاذا تعارض
انفتح باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال **فان قلت** ان خبر المرتضى بحرمة العمل بالاخبار الاحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها ووجوبه بعد
هذين الخبرين لا بد من طرحهما والعمل بما وراءهما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف **فان قلت** لما تعارض هذان الخبران فلا بد
من اخذ ما هو موافق لقول المولى ولا لدلالة الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف فتامل ويمكن رد هذا الايراد بان
البناء ليس مصروفا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول **والرابع** ان مورد الاية الشريفة خاص لنزولها في حق وليد حين اخبر عن ارتداد قوم لا عن علم
فالفاسق فاسق مخصوص والنبأ نبأ مخصوص مضافا الى ان الخطاب شفاهي **فان قلت** لو كان كذلك فلم لم يذكر اسمه عبر بالفاسق قلنا التعبير بالفاسق معلوم
فان قلت فلم لم يقل الفاسق وقال فاسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ذكر النبأ منكرا وبالجملة دلالة الاية الشريفة على المط غير
معلوم فلو قال المولى لعبده ان جاءك غلام فاكرمه علم العبد ان الداعي على القاء هذا الكلام مجيء غلام مخصوص لو قال لعبده في اكرام سائر العلماء وان جاءه لانه القدر المتيقن
وغيره مشكوك وكلما هو غيره **الخامس** سلمنا دلالة الاية على العموم ولكن الاية بعمومها مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد
وهو مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما وراء الارتداد الذي هو مورد
الاية بمعنى انه ان جاءك عادل فاقبلوا الا في الارتداد او تقييده بوجه اخر بان يقال ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا الا ان في غير الارتداد ويكفي الواحد في الارتداد
قبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييده بصورة افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول منفي لاستلزامه تخصيص المورد بغير المورد
وهو لغو وسفه مع انه مخالف للاجماع لقبول نبأ العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولم نقل برجحان التقييد لاكثريته نقل بالعكس
فكل منهما ذو احتمال فيبطل الاستدلال **السادس** ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون نفسيا وعلى الثاني
يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ذلك الغير هو مستفاد من الاية ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول او التفضيح فتلك الاحتمالات
خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة الوجوب الشرطي يكون نفس المفهوم مثبتا للمط من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة الى المنطوق على هذا الفرض
ان جاءكم فاسق بنبأ واردتم القبول فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ واردتم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين والظاهر ان هذا الاحتمال
مخالف للاجماع وان كان الظاهر من الاية ذلك اذ لا بد من التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو ظاهر من سيرة العلماء سلفا وخلفا وبهذا يندفع الاحتمال
الثاني مع انا قاطعون بان التبين عن خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا من الاية الشريفة وكان ذلك الغير
القبول يحتاج ايضا الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالته لان مفهوم المخالفة لان المنطوق على هذا انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل القبول والمفهوم عبارة
عن انه ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب غيريا مستفادا من سياق الاية الشريفة مع كونه هو التفضيح
يكون الاية بمفهومها دالا على المستدل اذ المنطوق ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل تفضيحه ان كان كاذبا والمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل
تفضيحه واما وجوب القبول فمسكوت عنه وعلى الاحتمال الخامس مبني الاستدلال على ضم مفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير عدم لزوم التبين و
بالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق ولكنك خبير بان هذا المبني والبناء باطل اذ الاولوية المعتبرة المعبر عنها بمفهوم الموافقة
ممنوعة لاحتمال كون التبين لاجل الغير مع كون الغير القبول فتم الاستدلال او كون التبين لاجل الغير مع كون الغير الافتضاح بمعنى ان الخبر الواحد سواء كان
عدلا ام فاسقا يكون مرددا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل افتضاحه دون العادل فانه لا يلزم تبين خبره لاجل افتضاحه ولا يلزم من ذلك
كونه اسوأ حالا منه فلا اولوية في المقام واذا علمت ان في الاية احتمالات وليس بعضها ارجح من بعض سقط الاستدلال **السابع** سلمنا وجه الاولوية
ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة ثم وليست الاولوية لفظية اذ المناط في الاولوية اللفظية استفادتها من حاق اللفظ كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار

التفريع في ابنائه

يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فكيف بقنطار وهذا ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع والسادس غير مجد
لا لما زعمه الخصم بل لان وجوب التبين اما شرطي او غيري وعلى الاول يكون مفهوم المخالفة صريحا كما مر في المط وعلى الثاني يكون الظاهر من بين الاحتمالات الغيرية
مع كون الغير القبول لا التفضيح **الثامن** ان الخطاب شفاهي مختص بالموجود الحاضر زمن الخطاب في مجلس الوحي فيحتمل كون الخطاب للنبي والائمة عليهم السلام ويحتمل ان
يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول مفهوم الاية مخالف للضرورة لانه يدل على جواز العمل بالاحاد للنبي ص في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه
اللهم الا ان يقال ان الضرورة انما قضت ببطلان علمهم في الاحكام الشرعية بالاحاد فلا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة بمعنى
انه ان جاءكم عادل بنبأ في متعلقات جزئيات الاحكام كالاخبار عن نجاسة المكان المعين او دخول الوقت ونحوهما فاقبلوا وعدم علمهم بالاحاد
في الموضوعات الصرفة غير معلوم فيكون عموم المفهوم فيما وراء المخصص باقيا بحاله واذا ثبت العمل بالاحاد لنا في الموضوعات الصرفة المخصص بها بدليل الاشتراك
معهم ثبت جواز العمل بالاحاد لنا في الاحكام الفرعية بالاجماع المركب اذ كل من قال باعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة قال باعتباره في الاحكام وفيه اولا
ان بناء علمهم على الاحاد في الموضوعات الصرفة غير معلوم فان بنائهم على الظاهر في المرافعات دون الاحكام الفرعية مطلقا جزئية وكلية فتامل وثانيا ان الاجماع
المركب غير ثابت اذ لعله يكون اعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظن فيهما من اعتبارها فيهما دون الفرعيات كاعتبار الظن فيهما دونها كما عليه
المرتضى واتباعه **التاسع** ان المتبادر من الاية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة والاحاد التي هي محل البحث لنا ليست من هذا الباب بل ان كل واحد
من المبلغين ينبئون عن الاخرين بلا واسطة لانا نقول ذلك مناقشة لفظية وانما المراد بالتبادر كون المخبر به منقولا بلا واسطة غيره ومع تسليم ان الاية
ما ذكر في غاية الفساد سيما بملاحظة زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاحاد بلا واسطة قال بها معها
ايضا ولكن ذلك ممنوع اذ لعل في زمن الخطاب كان خبر العادل بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في امثال زماننا معتبر **فان
قلت** المنطوق عام لانه لو كان تبين خبر الفاسق بلا واسطة لازما ففي ذي الوسائط بطريق اولى والمفهوم ايضا يتبع المنطوق في العموم قلنا هذا الكلام متين
لو فهم المفهوم من حاق اللفظ وليس بل فهم من المقدمة الخارجية وهي الاولوية **العاشر** سلمنا دلالة الاية الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها
منصرفة الى الاخبار الغير المعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية على حجية الاخبار المتداولة اليوم بايدينا فان اغلبها متعارضات ومنع الانصراف
سفه الا ان يدعى الاجماع المركب **الحادي عشر** سلمنا تمامية الاية ودلالتها على حجية الاخبار وان كانت متعارضة او مع الوسائط لكن لا نسلم انصرافها
الى الاحاد التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو كذلك في الاخبار المتداولة اليوم **الثاني عشر** ان المتبادر من الاية الشريفة لزوم قبول
خبر العدل لو كان المخبر به من الامور الخارجية كان مورد الاية كذلك لا الاحكام الفرعية **والثالث عشر** التمسك بالاية الشريفة على المط انما هو لو قلنا
بموافقة المفهوم للمنطوق في الكم وان المستدلات في ذلك مع ذهاب الاكثر الى مخالفته له في الكم كما انه مخالف له في الكيف كصاحب المعالم والسيد صدر الدين وبه
يشهد ذكر صاحب المعالم وجمع في تلك المسئلة الفقهية من انه هل يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والتوضؤ منه ام لا حيث اختلف العلماء في تلك المسئلة فذهب
المعظم الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه فالمفهوم كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب منه
وصاحب المعالم على الجواز اذا لم يكن عينه نجسة تمسكا بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق كما وكيفا فان المفهوم هو السلب الجزئي والقدر
المتيقن عدم الجواز اذا كان عينه نجسا والا يكن نجسا فيجوز الشرب والتوضؤ من سؤره وبالجملة الامثلة العرفية ايضا تساعد القائلين بمخالفة المفهوم للمنطوق
من الجهتين لانه لو قال احد لاحد ان دخلت دار زيد لا تكرم احدا فيفهم منه انه لو لم يدخلها يكرم بعضا لا كل هذا المثال المحفوف بالقرينة لعدم امكان
ذلك في كل احد اياه لانا نفرض الكلام فيما كان معرى عن القرينة كما لو كان من يحكم بعدم رؤيته محصورا ويؤيد ذلك استدلال بعضهم على عدم نجاسة الماء القليل
بمجرد الملاقات بقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نظرا الى انه يدل بمفهومه على انه لو لم يكن قدر كر ينجسه شيء في الجملة باعتقاد ان المفهوم معارض
للمنطوق من الجهتين والقدر المتيقن من الانفعال في الماء القليل الثابت من مفهوم الرواية صورة التغيير واما مجرد الملاقات فلا والغرض من ذكر كلام
ذلك البعض انه يقول بالاختلاف في المفهوم من الجهتين وان كان استدلاله هذا غير تام نظرا الى مورد المنطوق وهو عدم النجاسة في الكثير بمجرد الملاقات
والا فصل التغيير لا يفرق الكثير والقليل واذا كان مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة في غير الكثير بمجرد الملاقات ولو في الجملة فلا يمكن الاستدلال من هذا
على عدم الانفعال بمجرد الملاقات مطلقا **والرابع عشر** ان التمسك بالاية الشريفة لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط او الوصف نظرا الى
وروده مورد الغالب اذ الغالب على المخبرين الفساق سيما ان جعلنا المراد من العادل النفس الاثري وهم قالوا ان حجية الشرط مشروط بعدم وروده مورد الغالب
كما في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الصلوة وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن **الخامس عشر** انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث وان كان
الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين فهي مخالفة للاجماع فان اتفاقهم على الفحص عن المعارض ليس الا الفحص عن صدقه وكذبه الا ان يقال الامر
دائر بين تخصيص الاية بغير الاحاد التي هي محل البحث راسا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بحال دون اخرى بمعنى ان العمل بالاحاد الغير المفيدة للعلم جائز مطلقا
الا ان مخالفة الفرعيات يكون الاعتبار بعد الفحص المعتبر والاخير اولى لانه اكثر فتم **السادس عشر** ان المفهوم لا يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان مطلوب المستدل
اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص
قال بالوجوب لكن كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المط **فان
قلت** لنا ان نقول ان بناء العلماء على ان العمل بالظن ليس بجايز بالمعنى الاخص بل اما واجب او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد

من الاية على الجواز بالمعنى الاعم فعلى الاول يثبت المطلوب بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب
حتى يشمل الاحاد التي هي محل البحث اذ يلزم على هذا مجازية الجواز وتخصيص في العموم سيما التخصيص للكثير او الاكثر لان غالب الاخبار انما هي في غير
الفرعيات وليس العمل بها لازما ويمكن ابقاء الجواز على ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاخاد التي هي في غير الفرعيات التي لا يكون العمل بها لازما
يلزم من التخصيص فقط واذا دار الامر بين المجاز مع التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير اولى بل يمكن ان يتوجه بعدم التخصيص اصلا لان المورد ليس
اكثر من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا نسلم الظهور بالمعنى الاعم فيحتمل
كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرناه والجواز بالمعنى الاعم الذي ذكره الخصم فيصير مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان اللفظ انما هو
الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا ولا خلاف للاصل في الحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو مجاز وان سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى
الاعم لقلنا ان المستلزم عدم بقاء الجواز على حاله بل يحمله على الوجوب مع انه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب لانه يمكن حمله على الجواز

والاختلاف في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح وكلام الله تعالى لا يتبعه مضافا الى تبادر المعنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان لا يفقه شيئا
سيما مع ملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي في الاخبار والايات فان المراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير
تحصيل العلم المرتبط بامر الدين باي شيء كان الثاني لا نسلم ان الفرقة مرادفة للقبيلة وتصدق على الثلاثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بعد
اخراج الطائفة عنها نظرا الى من يقول ان الفرقة هي الثلاثة والطائفة الواحد فعامة عدم اثبات الاية الشريفة المدعى بالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة
كلها مترادفات ولكن بالاضافة فلكون احد المتضايفين معنى للاقلية والاخر للاكثرية كما يقال الفرقة من هذه الطائفة خرجوا وجماعة من تلك القبيلة
قتلوا وهلم جرا وكذا المراد في الاية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة القليلة الثالث لا نسلم ان الانذار هو الابلاغ على وجه التخويف لا ابق
على هذا يتم الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد لكون المخبر به غير الوجوب والحرمة فان الاستحباب والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها ابلاغا على وجه
التخويف لانا نقول

انما هو لابلاغ لاجل ترك المسامحة لاعجز وغاية ما في الباب التساوي فتصير الاية مجملة **السادس** ان المط اثبات حجية خبر الواحد بمعنى وجوب العمل ولا دلالة
عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حتى يحذروا ويقبلوا وذلك القبول منهم اعم من الحجية ومن الاحتياط بل هو ظاهرة في حسن مع توهم الحسن لاحتياط **السابع**
ان مناط صراحة الاية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في اية النباء والنسبة عموم مطلق اذ اية النباء دلت على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم
الجزم فاسقا ومفاد اية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان المخبر او فاسقا افاد العلم ام لا فلا بد من العمل بالعام فيما وراء الخاص وهو فيما كان الخبر مفيدا للعلم
النفر مقتضاها حجية الواحد في حق المقلد ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته في حقهم فالنسبة بين الايتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه مادة الاجتماع خبر
واحد لا يفيد العلم في حق المجتهد فالنباء يفيد بطلان التعليل والنفر حجيته والافتراق من جانب النفر الواحد المفيد للعلم في حق المقلدين فالنفر ساكتة من الاجماع
النباء ينفي حجيته لانا نقول هذا الكلام مبني لو تم العموم من وجه من مدلول الايتين وههنا نمنع احد العمومين من الاجماع الخارجي فنقديم سلمنا ان النسبة
الايتين عموم من وجه اما بسبب ان النباء تشمل الموضوعات والاحكام او بسبب ان التعليل اعم من ان يكون علة الاهلاك النباء ام غيره ام بسبب الاجماع الخارجي

[illegible]

فاللازم

فاللازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وما نحن فيه من قبيل الاخير فالمانعون ان ارادوا من اطلاق كلما تم ما ذكرنا فهو صواب والا ففيه لكل
صواب في الباب خطاء لان المدرك العرف فالاية من تلك الجهة تامة الدلالة **الثالث** منع كون الكتمان عبارة عن عدم الاظهار بل هو الانكار او
عدم الاظهار عند الاستظهار فالاية ح دالة على وجوب الاظهار عند الاستظهار وعلى حرمة الكتمان فلا دلالة لها على المط **الرابع** سلمنا جميع ذلك
لكن نمنع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول وقولك لا فائدة ح للاظهار قلنا ترتب الفائدة عند حصول العلم كاف فلعله اي الاستدلال لا عند
افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الايرادات السابقة واردة هنا فتفطن **ومنها امر قطعي** مركب من امور لو لم يكن كل واحد
مفيدا للقطع فالمجموع يفيد القطع الاول اتفاق الامامية قديما وحديثا على العمل بالاحاد للقطع بان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لم يكن
لصنفها معلومات بل بينها اخبار غير مقطوعة ولو قليلا والسيد ومتابعيه من الجماعة لقليلها ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر عنهم لشبهة
اختلجت ببالهم منها كونهم متبحرين في علم الكتاب بحيث كان السيد فيه في زمنه وحيدا لم يكن نظيره في جنسه شيئا فاختلج ببالهم التبحر في الكلام ان الاحاد

[illegible]

تبصرة

تذنيب

معنظرهم مع تمام القرائن في جملة منها نتايج

في حجية خبر الواحد

فلان يقول في المواضع النادرة بالرجوع الى اخبار الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان يقال الشيخ لما كان معاصرا
للسيد وتلميذا له وقريبا لعهد المعصومين وكانت الاخبار المتداولة كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاخبار المتداولة كلها فلا تنافي
ووجه النفي ايضا الاستبعاد ويكفي في ذلك الرجوع من وجه هذا الوجه وهو تمام احسنا عنده في حاشيته بفقد كتاب العدة عنده ولكن العجب انه لم يكن كتاب
الاستبصار عنده حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون احادا ومعرا
عن القرائن ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يقال كل منهما متفقان على حجية العمل بالاحاد عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ مع الانسداد
والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع ووجه النفي ايضا الاستبعاد لبعد انفتاح العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل بالاحاد اصلا وانسداده للاخر بحيث يعمل بالاحاد ومعرفة
العمل بها ظاهرا وابعد منه عدم فهم احد المعاصرين رأي الاخر **فان قلت** في عصرنا هذا ايضا بناء على بعض على قطعية صدور الاخبار كالاخباريين وبعض
اخر على العدم كالمجتهد فلا استبعاد **قلنا** نحن لا ندعي القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا يدفعه لاحد الامرين الاخيرين ولكل وجه اما السيد فلاجل مهارته في
علم الكلام بحيث لم يكن فقاهته في جنبه شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مركوزا في اذهانهم حرصا زعما منه ان هذا موضعه وقد غفل
عن موضعه وايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالفتهم مع العامة عدم العمل بالاحاد حتى يردوا اخبار المخالفين زعم السيد ان بناءهم على ذلك مطلقا
عن موضعه الاجماع واما الشيخ فلما رأى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاحاد زعم ان بناءهم على ذلك بما هو في احاد المخالفين لا مطلقا واما احاد الامامية فاتفقوا
على حجيتها كما استشهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطاء هذين الجليلين في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان النزاع بين الحجي الخطاء للسيد
ماكان فهل الاحاد عند من يحجها يكون منها عنها بخصوصها كالقياس ولاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم فيظهر الثمرة عند الانسداد
فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس وعلى الثاني يجوز ولكن يظهر من السيد الاول حيث جعلها كالقياس من الضروريات ويظهر منه في موضع من الثاني حيث استدل
وقال ان قلت لو لم نعمل بالاحاد فما تصنع في ابواب الفقه قلت ان معظم الفقه من الضروريات الى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالاحاد
ولكنه ليس فليس فيبين مقتضى كلاميه تناقض ولكن الذي بما قال **ضابطة** ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرائط خمسة مرجعها الى الراوي وهي الكمال الجامع
وصفي العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولا بد في تحقيق الكلام من تمهيد المقدمتين **الاولى** هل يجوز للمتعبد التصدي لذكر تلك الشرائط
ام لا التحقيق الاول بل التصدي عليهم اذ المقام السابق الذي اقاموا الدليل فيه على حجية الاخبار انما كان بطريق الايجاب الجزئي في سلب السلب الكلي ومجرد ذلك غير كاف
فعليهم لتشخيص ما هو الحجة منها عن غيره وبعد ما عرفت صحة التصدي فلو قال المتعبد يشترط في العمل بالخبر الكمال مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتبار المعرى عنه
اما لاجل الدليل الدال على حجيتها واما لعدم وجود الدليل على حجيتها **الثانية** هل يجوز للوصفين من حيث هم وصفين بمعنى عدم تلبسهم بلباس
المتعبد كما هو المتعارف بين العلماء التصدي لبيان تلك الشرائط ام لا والحق ان عليهم ايضا التصدي لذكر تلك الشرائط نفيا واثباتا وفايدته تشخيص الصغرى اي الظنون
منهم على انواع فانها ما لم يبلغ من الشرع دليل على اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر والدليل الدال على الحجية في محل النزاع منهم مركب من
المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح بحيث لا يجري تلك المقدمة لم يكن حجة فلا بد للوصفين من تشخيص الصغرى بمعنى ان هذا مفيد للوصف ولم يرد من الشرع دليل
على اعتباره وان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا فائدة للدليل الرابع وبعد ما عرفت لزوم التصدي للوصفين فلو قال الوصفي يشترط في العمل بالخبر الواحد
الكمال في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد الخالي عنه فهو خارج عما اثبته الدليل الذي دل على
الحجية ما لم يرد نهي ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على حجيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه اعني الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان المعاد عن ذلك
الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الاغلب بمعنى ان الاغلب عدم حصول الوصف بدون ذلك الشرط وان امكن حصوله بدونه نادرا وكان
ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن في الاغلب
بمعنى ان الاغلب ان الخبر الذي رواه الجامع للشرط يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وان كان قد يكون الخالي مفيدا للظن المساوي او الاقوى فتلك احتمالات ستة
والمرضي الثلاثة الاول دون الاخير اما الاخيران فلكون الظاهر من الاشتراط خلافهما واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لم يوجد الشرط لم يوجد الاعتبار وان
حصل الوصف واذا عرفت صحة الاشتراط من الوصفيين فما ذكره بعضهم من ان اشتراط كل من الشرائط للاعتبار انما يصح من المتعبد لا الوصفيين فاما ان يريد
منه اشتراط كل من الشرائط ولو واحدا لا يعقل من الوصفيين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر اذ لهم الاشتراط وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالين الاولين
من الستة كان المثال اشتراط عدم الجنون لاجل عدم الدليل على الحجية واما ان يريد ان اشتراط جميعها لا معنى له من الوصفيين فهو ايضا غير سديد لاحتمال ان يوجد وصفي
مثبت لدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرائط بحيث صار المعرى عنها عنده كالظن النوعي الرملي واما ان يريد انه على مذهب من الحجية لاجل الوصف على الاطلاق لا
يصح هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه ان كان هذا خلاف الظاهر واذا عرفت تلك المقدمتين فلنشرع اجمالا الى اعتبار هذه الشروط وعدمه فاعلم ان الحق اشتراط احد
الاول عدم الجنون والمراد من الجنون ما يسمى في العرف جنونا وذلك لوجوه **الاول** عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والمراد لا عن شعور لا يفيد الوصف جدا **لنا**
سلمنا حصول الوصف ولكن لا نعمل به ايضا لوصول الدليل من الشرع على عدم اعتباره بلسان العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون بعد سفيها عند العقلاء
والمبتلى العلماء على سفهه ليس لاجل الحكم القوة واما الثاني فللاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول الوصف وعدم ورود الدليل
على عدم الحجية ولكن لم يثبت دليل على الحجية لعدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فانا لم نر مخالفا في عدم اعتبار خبر المجنون وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار
فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على مذهبنا من كوننا وصفيين واما على مذهب الامامي من كونه متعبد فهو ايضا كذلك واما على مذهب المتعبد فهل العقل شرط الاعتبار ام لا
الحق انه لوجوه اما اولا فللاصل والدليل الوارد ولم يثبت هنا اذ الدليل الوارد اما الاجماع فهو لا عموم فيه واما الايات فاما ايتا الكتمان فهما تثبتان التكليف والمجنون والنفر

في شرائط العمل بخبر الواحد

عن

في شرائط العمل بخبر الواحد

عن يكلف اما النبأ فهو ايضا لا ينصرف الا الى انباء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم اية النبأ اعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دال على اعتبار خبر العدل وعدل العلماء
اخر وايضا اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف النبأ الى النبأ الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه بعدما ثبت عدم جواز العمل بخبر الفاسق
مع انه ذو شعور يعاقب على الكذب فبطل المجنون كذلك بالاولوية القطعية واما رابعا فللاجماع كما مر واما خامسا فللسفه كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا كله
اذا كان الراوي مجنونا واما اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض الاحيان للمرض فهل يعتبر خبره الذي رواه في حالة الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول الوصف
ووجدان الدليل ولو كان متعبدا فهل عدم التمرع شرط ام لا والحق عدم الاشتراط ان كان المتمسك الايات وهي مع الاجماع واما اذا كان المتمسك الاجماع
فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع الى هنا واما اذا كان الراوي ضعيفا خفيف العقل بمراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان بلغ
السفه مرتبة صار بناء العقلاء على عدم اعتبار افادة الوصف فهو حجة لعدم المانع ووجدان الدليل واما لو كان متعبدا ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي
من البله وهم الذين ليس لهم فطنة فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع ووجدان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر
حال الافاقة فهو حجة ام لا الحق نعم لعدم المانع ووجدان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز ام لا الحق الاشتراط
للوجوه المذكورة في المجنون ولو كان متعبدا للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم المانع
وجريان الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل مضافا الى ما ذكره بعض
الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجري نعم لا اختصاص اية النفر والكتمان على المكلفين و
انصراف الاجماع كاية النبأ اليهم واما القول بانه لما كان الاقتداء بالصبي جائزا للاعتماد عليه فكذا يجوز العمل بخبره فهو فاسد جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل
واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الاقتداء ولكن لو نعلك للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس المستنبطة علته غير جائز واما ثالثا فلانا نمنع
كون العلة ذلك اذ لعل الصبي معتمد في خصوص المقام بان يكون للخصوصية مدخلية دون سائر المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه
بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد اما اولا فلمنع الاولوية وان كان غيره مكلف ومعاقب على الكذب لان
الصدق كانه جبلي للصبيان ومن ذلك اشتهر ان الصادق من الكلام يسمع من الصبيان واما ثانيا فلانا نمنع الاولوية اعتبارية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر
الصبي حال الصبي واما اذا تحمل حالة الصبي واخبر حالة البلوغ فالحق جواز العمل بخبره لعدم المانع ووجدان الدليل وعلى التعبد التفصيل بان يقال ان كان
المتمسك اية النبأ او الكتمان او هما مع اية النفر او الاجماع فيجيء والا فلا فتدبر واما الاسلام ففي اشتراطه حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من
فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والنواصب وغيرهم كالمجوس اذا افاد الوصف وليس بشرط حتى يسمع عند افادة وصف تطمئن به النفس الحق الاشتراط
على التعبد لعدم الدليل الوارد على صالة حرمة العمل بما وراء العلم فان الاجماع منصرف الى المسلم واية النفر الظاهر منها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
المسلمون واما اية النبأ فهي دالة ايضا كما يخفى نعم لو كان اية الكتمان دليلا مستقلا يمكن ذكرها من باب التاييد لكان للتمسك بها وجه واما على الوصف بالحق
عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف وعدم جريان الدليل الرابع بل الدليل على عدم الحجية وهو منطوق اية النبأ اذ لفظ الفاسق الموجود في الاية اما موضوع
لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم ويكون بالنسبة الى نوعيه متواطيا او منصرف الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين
فان كان الاول او الثاني فالمطلوب ثابت بمنطوق الاية الشريفة الدال على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين لانه خارج عن طاعة الله فاسق لا يقال ان هذا انما
يتم لو كان المراد من التبين التبين العلمي والى ذلك باثباته لا نقول ان الظاهر من التبين هو العلمي لا مطلقا ما يطمئن به النفس علما وظنا والمراد ايضا ليس هو المطلق اعم من الظني
للزوم لغوية التعليل في الاية الشريفة اذ التبين الظني غير مأمون من اهلاك القوم الا ان يقال المتبادر من الجهل عدم الاعتقاد وهو تمام وان كان المطلق
المتهم الاخيرين اعني انصراف اللفظ الى المسلم ووضعه له فقط فنقول ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره اطمئنان
النفس ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين فظهر من هنا اشتراط الايمان
ايضا وما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد مخالفها بين الامامية متمسكا من الاخبار باجماع الطائفة وبرواية دالة على المطلب غير
مجد لنا لعدم ثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة والمسألة علمية غير معلومة السند بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل عنه من ان بناء الامامية على
حرمة العمل بالاحاد التي رواها المخالفون الا ان يحمل هذا على الاخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الاخبار بين الامامية او لم
يكن في الكتب المتداولة ولكن الحق والانصاف ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلم حجة اذا حصل منها ظن يطمئن به النفس ولا دلالة
لاية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن وايضا لو لم نعمل باخبار غير الامامي وان قلنا بتمامية
اية النبأ للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلومات اذ الاية تدل على عدم حجية الموثقات والحسان وغيرهما من انواع الاخبار غير الصحاح فلو اقتصرنا على ذلك
لزم ما قلنا من المحذور **فان قلت** يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة والضرورات تتقدر بقدرها فاعملوا بسائر الظنون دون المسبب من اخبار الغير
لانا نقول بعدما ثبت لزوم التعدي في الجملة فلاجل قبح الترجيح بلا مرجح نعمم الظنون وما الفرق بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم
المفيد للوصف يطمئن به النفس **فان قلت** عمل الاصحاب بالشهرة واما الفاد ونحن نخبر المخالف مرجح **قلنا** هذا ليس مرجحا فان بناء العقلاء على
العمل بالظن المسبب عن خبر المخالف اذا اطمئن به النفس وبالجملة لا اشكال في جواز العمل بما رواه غير الامامي ان كان غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس

تذنيب

تذنيب كلما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل على غيرهما من الاحكام الخمسة بالاجماع القاطع وانما الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب
والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف وخبر الصبي المميز المفيد للوصف ونحوهما هل يصح كونها دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا الظاهر الاول وبعض

على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل احد الاحكام الخمسة فهو دليل الجميع والحاصل ان ما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل على ما سواهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال في ان ما ليس بحجة فيهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد ومتابعيه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف بمذهب الوصفيين وغير الجامع للشرائط بمذهب المعتبة وغير ذلك مما لم يثبت حجيته فهل هو حجة في غيرهما من المستحب والمكروه ام لا الظاهر مراعات قاعدة التسامح ... ان كان قد نقل عن صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الطهارة الا انه رجع عنه وكان ذلك منه من باب المجادلة وكذا نقل عن العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى الا انه نقل عنه الرجوع ... ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل في المسئلة حتى يكون الاتكال عليه والمرجع عند فقدان الدليل ... لا ريب ان الاصل عدم جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات ... ومع ذلك ...

اصل في التسامح في ادلة السنن والكراهة

كلما جعلناه دليلا على اثبات الوجوب والحرمة في الاحكام الشرعية الفرعية فهو دليل لما عداهما من الاحكام الخمسة اجماعا ... وهل يثبت الاستحباب او الكراهة بما لا يثبت به الوجوب والحرمة من الادلة الضعيفة وجهان مقتضى الاصل حرمة العمل بما وراء العلم

لم يكن المقام مقام الاهمال وكون الافراد متواطيا والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بعد ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه واما بالنسبة الى العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه ... واما محل الفرض فهو محل الكلام ...

الان بدعي تقديم الجان هنا الفهم لعرف ذلك في خصوص المقام فيظهر ما ذكرنا تمسك بعضهم بانعقاد الاجماع على حسن الاحتياط وبان القوة العاقلة حاكمة
على حسن الاحتياط هذا كله اذا كان الكلام في الاستحباب ولما غير الاستحباب اعنى الكراهة مع كون الدال الخبر الغير المعتبر ففيه اشكال لكن الحق جواز التسامح فيها
ايض بحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الاخبار لان المناط انما هو قصد الانقياد والاطاعة وهو حاصل في الصورتين وان كان
ظواهر اخبار التسامح الاختصاص بالسنن لظهور قوله من بلغه ثواب على عمل حيث ان الظاهر من العمل محبوبية الاتيان ومطلوبيته والظاهر ان صدور ما صدر من العلماء من
تعبيرهم العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في ادلة السنن انما هو من باب المسامحة بلهم قائلون بجواز التسامح في ادلة المكروهات ايض لا بل يبعد دعوى الاجماع
المركب بان كل من قال بالتسامح في الصورة الاولى قال في الثانية وكذا العكس من غير فصل **تتميم** كل ما ذكرنا الى الان من جواز التسامح اذا كان الدليل الخبر
الغير المعتبر انما كان فيما كان الخبر نصا في المط او ظاهرا واما لو لم يكن كذلك كان يكون الدال مقتضى الظاهر او الوجوب فهل يجوز التسامح ح ام لا الحق الجواز لوجود الادلة
حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الاجماع القاطع من الطائفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث الاولوية القطعية الرابع الاخبار الدالة على جواز التسامح
فانها باطلاقها شاملة لما اذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب اذا ثبت التسامح في هذا القسم بالاخبار في المكروهات بتنقيح المناط والاسم الذي يكون
الدال عليه مقتضيا للوجوب لا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب والاباحة وبينها وبين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب وعلى التقادير
الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب والكراهة مشكوكين اما لو كان المظنون عدم الاستحباب او عدم الكراهة
ومثل الدليل الغير المعتبر الموجب لاحتمال الوهمي على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب او الكراهة ايض ام لا الحق ان يق ان الظن الحاصل
على العدم اما معتبر من قبل الشارع او لا وعلى الثاني فجواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا الظن كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول
ايض لا تامل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر النافي للاستحباب او الكراهة في الواقع مفاده القطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح
في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص الظن المعتبر بمعنى انه بعد ما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضاه حرمة العمل
بما وراء العلم خرج الظن فهل هنا دليل دال على اعتباره مط حتى في نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل دل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب
والكراهة اثباتا فقط والظاهر الاخير اذ الدليل على اعتبار الظن كان مركبا من المقدمات الثلث التي تثبت حجية الظن اجمالا او في التعميم يحتاج الى المقدمة
الرابعة التي هي ضم الاجماع المركب او القوة العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير معلوم الوجود اذ عدم القول بالفصل اعم من القول
بعدم الفصل فلعل القائلين بجواز التسامح يتسامحون حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المورث للوصف واما
القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر عند عدم وجود القدر المتيقن في البين وههنا القدر المتيقن الثابت حجيته فيه انما هو الوجوب والتحريم نفيا واثباتا
وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة
العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات يحصل القطع بعد الفرق والظن الموجب لوهن اخبار التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منها
في حيث تعدد الوصف لم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على حسن الاتيان في المقام مم والوجه انما تحكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك
الاحتمال نظرا الى القطع بانتفائه في الظاهر فاين الحكم وبالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكرنا اذا كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان الدال
عليه الخبر فهل هو جائز في كل خبر ولو خبر المجنون والصبي غير المميز مختص ببعض الاخبار وعلى التقديرين هل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الخبر او يجوز
التعدي الى غيره وعلى الاخير هل يجوز التعدي مط ولو نشاء الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او ما مسببا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والرأي
والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما**
المقام الاول فالحق فيه ان يق لا بد ان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها
الى غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل اقتضى حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان
كانت مطلقات بالنسبة الى المبلغ الا ان شرط الحمل على العموم على التواطي منتف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تامل
وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا الشهرة الى محل الكلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاتيان والاولى ان تكون حاكمة بالمنافرة
لاطباق العلماء والعقلاء على تسفيه من تعمد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع
الفلاني فله على درهم فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء ولهذا قلنا انا نشك من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فتكون حاكمة
بالمتناقضين واما **المقام الثاني** فالحق فيه ان يق يجوز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدة للوصف بحكم القوة العاقلة
واما المقام الثالث فالحق فيه ان يق بعد الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشيا عن سبب معتبر واما لو كان
ناشيا عن سبب غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوه مما مر من القياس ونحوه فالعدم لدلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام لو لم نقل بحكم
بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشرع نعم لو حصل من السوق والاولوية الاعتبارية ظن قوي فلا يبعد الجواز واما في غيرها
فغير جائز وان افاد الظن القوي فيه جائز ولو افاد الظن الضعيف لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب والكراهة المسبب عن المدون في ظهر الكتاب
او القرطاس الملتقط في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان باب احتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك لما هو لحكم القوة العاقلة القطعية
تبصرة لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال المطلوبية فالمفتى به اولى بجواز النظر
بناء على مذهب من ينكر حجية الظن المسبب من فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب الحاشية الخلاف والدليل هو الوجوه السابقة من

تنبيه

تبصرة

واستفى على المطلوبية العدم لكن الحق جواز التسامح في السنن فيما لا يحتمل المرجوحية وكان هذا الدال على الاستحباب الخبر تدبر

حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة المستفادة من اطلاق عباراتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع انصرافها الى فتوى
المفتي مكابرة على ان المعتبر في الصحاح من تلك الاخبار انما هو لفظ السماع حيث عبر فيها بقوله من سمع شيئا من الثواب الخ ولا ريب في صدق السماع على ذلك
ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث اورث فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده ليس قابلا ولا يورث الاحتمال ايض والا فهو المعتمد
فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظير الاحتمال الناشئ عن مجرد الامكان الذاتي وهو غير معتبر لما مر فانه يعلم بما ذكر
وورود ايراد على الفاضل القمي حيث نقل القول باستحباب الاتيان بمقدمة الواجب عن الغزالي ونفى عنه الباس لمسامحة في السنن لوجود القول العقيم
والتحقيق ان الحكم بترتب الثواب على المقدمات اما لاجل مجرد احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف واما فتوى الفقيه
ففيه ان احتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب من فتوى الفقيه ليس لا لاجل احتمال ولا لدليل على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبية وذلك انما
يصح حيث لم يعلم مستنده وعلم ولم يفهم فساده واما بعد الاطلاع بالمستند وبفساده فلا دليل على جواز فتواه التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض
الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المفيدين للوصف بحيث يكون احدهما مفيدا للظن لضعيف الدلالة يبلغ مرتبة يفتي به العقلاء
او يكون الدال على النفي مفيدا للظن بصدق مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصلا او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا
مورثا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افاد الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب او الكراهة
ام لا الحق نعم للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكرنا الى الان انما كان فيما دل دليل غير معتبر على استحباب شيء مع علم قيام احتمال الوجوب
واما مع قيام احتمال الحرمة ففي جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يق ان احتمال التحريم اما ناش من مجرد الامكان الذاتي ومسبب من سبب غير الادلة
لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل واطلاق عبائر العلماء حيث حكموا بعد جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصور وعلى الثاني اما
ان يكون احتمال الحرمة ناشيا ومسببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من
الاسباب الغير المعتبرة كالنوم والرمل ففي الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهرا وان احتمل في الواقع لعدم الدليل مع
الاصل يقتضي عدم الجواز وحكم القوة العاقلة على حسن الترك فلو كانت حاكمة مع ذلك بالاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة
الى محل الفرض على فرض لا انصرافها فغير معتبرة هنا لانعقاد الاجماع ايض ومن على ما ذكرنا انه لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع قيام احتمال الوجوب لعدم ما ينافيه
ولو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال كراهته او العكس من غير فرق بين المقامات ند الادلة **تذنيبات** الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان
اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة والمعاملة بمقابل ذلك واما معناها الثاني فهو ما يكون محبوبا للشارع ومن غير غاية ومعد للغاية
والمعاملة بمقابله وهما بالمعنيين الاخيرين الان محل الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح
واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق فيها ان يق ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة او لا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايض ثابتة ام لا ولا ريب في جواز
التسامح في الاول من الاول اعني عبادة ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشرع نوعا فلو كانت مثلا مرخصين في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة
او الازمنة مخيرين ثم دل دليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة في المسجد مثلا فلا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض افراد الكلي
المرخص فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا وذلك لجريان دليل التسامح من حكم القوة العاقلة القطعية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة
وكذا الكلام فيما ثبت كراهته شيء ثم دل الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسمين الاخيرين اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية
والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة خمس ركعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة النافلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية
الاتيان بها فهل هو جائز في كل زمان ام لا فدل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايض فلا ريب في عدم جواز التسامح ح لما مر من عدم جواز التسامح
في محتمل التحريم وان لم يكن ناشيا من الادلة الاجتهادية لكان ناشيا من حكم الاصل والاصل في المقام مقتضاه التحريم والعمومات بعض لا فاضل كيف جوز التسامح
في العبادات واطلق فيه الثاني لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص لانه القدر المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا من الادلة واما قبل الفحص كما لو صادف
على الدليل الغير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية كما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب او الدال على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية كما لو دار الامر
بين الاباحة والكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لجريان الادلة ولاطلاق المتسامحين في السنن والمكروهات على جواز التسامح في الصورة المفروضة قبل الفحص
ولا دليل على لزوم الفحص ايض اصلا من الادلة الاربعة وغيرها **الثالث** لو تعارض الدليلان الغير المعتبرين بحيث يمكن الجمع بينهما ويقتضي كل منهما نفي
استحباب الاخر وحصل القطع بان المستحب لو افتى واحد منهما فلا اشكال في جواز اتيان كل منهما من باب المقدمة وانما الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما
شرعا بالاستقلال من باب التسامح وعدمه والحق الجلي نعم لجريان ادلة التسامح ومثل ذلك لو لم يمكن الجمع بين الفعلين اللذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى
احدهما استحباب تقديم نافلة المغرب على تعقيبها والاخر العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما والحكم باستحبابهما معا على التخيير ام لا الحق نعم لجريان ادلة التسامح وهل يحكم
بدوام استمرار الحكم الى الاخر لحصول الدوران اما بين الامرين عقيب كل صلوة ويقتضي الدليل التخيير **الرابع** لو كان منشأ الشبهة المحصورة على جواز الامر
على القدر الكلي من الواجب والحرام فهل لنا التسامح والحكم باستحباب اتيان كل من المحتملات فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام والامر خارج عن كلها فيما دار الامر بين
الحرام وغير الواجب لا الحق نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز التسامح ان كانت منصرفة الى هنا والا فبتنقيح المناط **الخامس** بعد ما
قلنا بجواز التسامح في ادلة السنن والكراهة فهل اللازم جعل احتمال المطلوبية جزء من النية بان ينوي هذه الصلوة اصلي هذه في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها
مطلوبة للشارع قربة الى الله ام لا مدخل لاحتمال المطلوبية في النية ويحصل القرب الى الزلفى بدونه ايض بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه اشكال

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم العقل العاقل بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد والمؤيد بخصوص الباب وبخصوص الاحتياط تأمل

في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه رجاء ذلك الثواب وفي بعضها من
بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه بلغ البه ذلك الثواب وظ الاول الاول والاخير الاخير والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعند وجود التعارض
الاعلى مذهب من يقول بان الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظ من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون
باستحباب العمل مثلا من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى انما كان من باب التخيير ايضا
السادس لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فانه الفعال المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاقات الادلة
والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما ان يكون بناؤه على اتيان المستحبات والانزجار عن المكروهات ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج الاخير عن البحث ظ
ولا ضير فيه لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل التقليد والاجتهاد على الاصل اذ وجوبهما
مقدمي وهو فرع وجوب بها اولا المفروض العدم وعلى الاول اما ان يكون بناؤه على التقليد في غيرهما او يكون بناؤه على التسامح وخروج الاول عن البحث ظ ولا كلام
فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه
وعلى الثاني اما ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة التسامح او كان بناؤه على التسامح بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى
الاول فقهية لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهبنا القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة
جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية ام فقهية او انها من المسائل الاصولية فيهما وعلى مذهب
من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم جواز التسامح الا على الاصل لعدم الدليل المخرج اما العقل والاخبار و
المفروض انتفاء العثور على كليهما واطلاق الاخبار بجواز التسامح ولو مع عدم العثور على الدليل منصرف الى الغالب وذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة
منتف اذ ظهر لك الكلمة **فاعلم** انا قد ذكرنا سابقا اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب التعبد وعدم اشتراطها بناء على مذهب الوصفية
الا انه قد اشترطها التميز في الراوي كما مر وانه لا بد لكل من الطائفتين التصدي لذكر هذه الشرائط وانه يصح من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل او الدليل على
العدم وذلك لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بعد ما تم التشبث لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن فلا نعم لو لم يحصل
لنا القطع بتحريم العمل بالظن والظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل بالظن يكون ذلك الظن الذي لم يحصل لنا القطع والظن المتاخم بالعلم على تحريمه مندرجا تحت
المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح ومن فاذن لا بد لهم التصدي للشرائط وجودا وعدما والتفصيل المتعرض له اعيون العلماء في كتبهم الاصولية الحجية
كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا على حدة فبناء على هذا من العدالة في الراوي وشرطها لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول انه لو
كان الراوي معلوم الفسق وان كان معلوم التحرز عن الكذب فهل يسمع خبره على مذهب التعبد ام لا الحق لا لعدم الدليل على التعبد به اما الاجماع فهو مع
تسليم عدم عموم فيه فلا يفيد الا حجية غير معلوم الفسق في الجملة كما سبق واما الايات فلا ريب ان النفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق الاية النبا
نص في تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبين والتعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فاذن ما
حرمة العمل بخبر الفاسق من الظنون الخاصة كالقياس مضافا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف للاصل **فان
قلت** ما ذكرت من وجود التعارض بين النبا واية النفر والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين التبين العلمي وهو في محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي
والظني وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل لان المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق **قلنا اولا** ان التبين من البيان و
هو العلم فاطلاقه على القدر المشترك بين العلم والظن مجاز لا يصار اليه الا على ان المتبادر من التبين العلمي منه **وثانيا** سلمنا انه حقيقة في القدر
المشترك فانه بالنسبة الى فرديه متواط وغير مشكك لان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد
التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا ريب في عدم كونه من اصابة الفتنة **وثالثا** سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى الاعم وانه
المراد بها الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه متحرز عن الكذب غير مجد **فان قلت** بعد ما
قلنا بحجية الاحاد من باب التعبد فلا يفرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز عن الكذب حجة لما اخبر الشيخ من
الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات **قلنا** مع ان في انصراف الادلة لحجية الخبر الواحد الى هذا محل كلام
ان مرادك من قولك يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما اخبره الشيخ او بين المنطوق والمفهوم بينا ان الاول دال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق
وان اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق والا لخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بقول العادل وان كان خبر جواز
العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات المحكية في المقام على عدم الجواز فان كان الاول فالمنطوق مقدم لاعتضاده بالاجماعات المنقولة
والشهرة المحكية والاصل وان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم اذ التعارض من باب العامين من وجه مادة الاجتماع خبر العدل الدال على العمل
الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب ولا ريب انه لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته واعتضاده بالاجماعات المحكية
والشهرة العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الجواز مقدم لكثرة تعددها واعتضادها بمنطوق الاية والشهرة العظيمة
والاصل هذا واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الوصف ام لا الحق الجواز لعدم الدليل على المنع لانصراف الاجماعات المنقولة
والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من
الظني فالاية ناصة في جواز العمل بخبره بل لزوم العمل به اذ المفروض حصول التبين التفصيلي في خبره ظنا على انا لو قلنا بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد

ومنه يظهر الكلام في الكراهة وفيما اذا كان الدليل فيه فتوى الفقيه مجردة وحدها

ايضا لقلنا بالتزام تقييدها بصورة الانفتاح والا لزم الاقتصار بالاخبار الصحيحة ويلزم منه ما يلزم في الاقتصار بالمعلوم من الخروج عن الدين او مجهول الحال
وعن المؤمن وعن المسلم ونظائرها ما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم الفسق في موهومية الاعتبار واذا ثبت لزوم التعدي في الجملة
ثبت مطلقا لقبح الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتعبد وبحجية الاحاد بطريق الايجاب الجزئي فهل رواية مجهول الحال معتبرة
لا الحق الاخير للاصل ومنطوق اية النباء اذ الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خبر
معلوم الفسق بالاصالة بناء على ما تقرر هنا من استحقاق العقاب على ترك المقدمة لافضائها الى ترك ذيها كما **فان قلت** المتبادر من الاسامي المتعلقات
بالاحكام انما هو المسميات المعلومة فالتبين في معلوم الفسق لازم والمجهول مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المسميات المعلومة من الاسامي اما
وضعي واما اطلاقي فان قلت بالاول فقد اخطأت والا لزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب الفاسق
والعادل عن المجهول وهو باطل لما نراه من عدم صحة سلبهما معا عنه **وان قلت** بالثاني فنقول كيف ولو كان الامر كما ذكرت من انصرافها الى المعلوم
لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطات بالعلم ولعله لم يقل به احد مضافا الى انه لو كان الامر كما ذكرت لزم علم استحقاق العقاب في العبد الذي قال له
مولاه اكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيها فاسمع ترك العبد المحض عن العقيه الصرف وترك اكرام من لم يعلم بانه فقيه صرف مع ان التالي بط
فكذا المقدم وايضا لو كان الامر كما ذكر لكان للعبد حين وقوع عمرو بعد اللذة لا اعتداد بان وجوب الاكرام كان مشروطا بالعلم وما امر في السيد محصله
والتالي بط فكذا المقدم والحاصل ان كون الاسامي اسامي للمسميات النفس الامرية مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه وهي المتبادر منها ايضا في امثال
المقامات **فان قلت** ذمتنا كما تكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المقتضي لترك العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة كذلك
مشغولة بوجوب العمل بخبر العدل النفس الامري الذي مقتضاه العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فاللازم الحكم بالتخيير لدوران الامر بين المحذورين
قلت غاية ما ذكرت وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم والحكم بالتخيير متعين عند فقد المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته
فان قلت ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته انما يسلم فيما لو وقع الاشتباه في المراد واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما هنا فهما متساويان في الحجية
قلنا وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن المصير الى المنطوق متعين لا لرجحانه للوجه الذي استدللت على نفيه حتى تقول ما تقول بل لاعتضاده بالشهرة العظيمة والادلة
المعتمدة **فان قلت** ان الاصل وان كان مقتضاه تحريم العمل بالاحاد الا انه قد انقلب لاية النفر والكتمان خرج معلوم الفسق لمنطوق اية النباء واما خروج المجهول
فيه فهو مندفع بالاصل عند الشك في الخروج ومقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد **قلنا** الشك شك في الاستثناء وشك في
المستثنى ودفع المشكوك بالاصل انما يجري في الاول دون الاخير **فان قلت** مقتضى المنطوق وان كان لزوم التحرز عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم
بالفاسق الذي هو اسم للمسمى النفس الامري الا انه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب اذ جواز العمل بخبر الفاسق
المعلوم فسقه وتحرزه عن الكذب يقتضي جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم تحرزه عن الكذب بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين عموم مطلق
فنعمل بالاخص في مورده وبالاعم في غير مورد الاخص فيتعين العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب على التعبد والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منصرفة الى
المقام **قلنا** انك اما ان تقتصر على العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب فقط ولا نعمل بخبر المجهول الغير المتحرز عن الكذب او لا تقتصر بل تتعدى الى مجهول
الحال بان تقول كل من عمل بخبر المجهول في صورة تحرزه عن الكذب عمل به مطلقا او تتعدى الى الفاسق المتحرز عن الكذب نظرا الى ان من عمل بقول المتحرز عن الكذب عمل به
مطلقا فاسقا او مجهولا **فان قلت** بالاول فقد خالفت الاجماع المركب لان من العلماء من قد بنائهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا ومن قد بنى على جواز العمل
بخبر المجهول مطلقا ومن قد بنى على العمل بخبر المتحرز عن الكذب مطلقا فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب فقط خرق للاجماع المركب **وان قلت بالثاني**
ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول عند عدم التحرز عن الكذب قال بها فيه مطلقا وفي غيره ثم لو جوز قول الشيخ حيث يقول بحجية
خبر المجهول في صورة التحرز عن الكذب فقط **وان قلت** بالاخير فالاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب لاخر وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل
بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقا ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركب هذا ارجح من ذلك لاعتضاده بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق اية النباء
هذا اذا **قلنا** بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فالمنع ظ وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الفاسق اسما للمسمى
النفس الامري واما لو جعلناه عبارة عن الفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لا خفاء اصلا واما لو شككنا في حال العرف ولم يعلم ان المتبادر من الفاسق
هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول لاية النفر والكتمان والاجمال الطاري في اية النباء على ذلك الفرض انما
هو في الاستثناء لا في المستثنى والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم الخروج ثم هذا بناء على مذهب التعبد
واما على مذهبنا معاشر الوصفيين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عند افادته الوصف للوجهين السابقين ولانه بعد ما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر
المجهول بطريق اولى قطعا **فان قلت** ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف للاجماع الطائفة المحقة ان العلماء فرقتان فرقة تقول بعدم حجية
خبر الفاسق مطلقا وفرقة تقول بحجية خبره لو تحرز عن الكذب فالقول بحجيته مطلقا مخالف للاجماع **قلنا اولا** لا اتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن
الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو
فاسق حرام قطعا والعامل اثم جزما **وثانيا** سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع **و
ثالثا** سلمنا الاتفاق على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجيته من باب الكشف وهو غير حاصل الانفتاح غير كاشف سلمنا الكشف ولكن غاية
الظن وابن الدليل على اعتباره في المسئلة **ورابعا** سلمنا جميع ما ذكر الا ان ذلك بان ما هو لب مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع شيخ الطائفة الا انا

والاقوى جواز التسامح عندي بل في مجرد الاحتمال العقلائي وان خلا عن الفتوى نتايج

في انه هل يتوسط بين العادل والفاسق واسطة

انما تثبت بالظن وهو من خبر الفاسق لخبر المتحرز عن الكذب حاصل ومن المتحرز عن فسقه قد يحصل **المقام الثالث** لو قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فهل الخبر الذي رواه حديث العهد بالتكليف وهو الذي يكون في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة **واما لو قلنا** بانها ملكة تمنع عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر وارتكاب منافيات المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا اختصاص لتلك الواسطة بحديث العهد بل يمكن في بعيده وان ندر كما لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك لتجنبه عن المحلوفات الثاني هل يمكن العلم بتلك الواسطة ام لا والحق نعم كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية توجب الفسق فاخبر ذلك الغريب عملا عن شيء من الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب من تعذر حصول العلم بتلك الواسطة لان العلم لا يحصل الا بالظاهر ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطني ممتنع عادة بدون الملكة ليس بسديد لانه ان اراد من الملكة الباطنية فساد العقيدة مع عدم العلم بالشهادتين او اراد فساد العقيدة مع العلم به او اراد ترك الواجب او فعل المحرم وعلى التقادير كلامه ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعادل الذي هو ذو ملكة لان فساد العقيدة مع عدم العلم بالشهادتين لو كان من المعاصي الباطنية الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة لكان اللازم عدم حصول العلم بالعادل ايضا وادعاء امكان العلم بالبناء من بينه وبين ربه لا يصغى اليه مضافا الى انا نفرض معلما بعلم العقائد الحقة قبل البلوغ فحصل العلم بذلك المعلم بالواسطة لعلمه بحقية العقائد واما على الثاني فان اريد بمعنى القطع بعدم كون اغلب المسلمين عالمين بفساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة في الواقع واما على الثالث فلمنع كون العزم على ترك الواجب او فعل المحرم معصية اولا ولمنع كونه من الكبائر ثانيا ولعدم امكان العلم بالعامل ثالثا الثالث في انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان اقتضى الاصل الحرمة والاجماع مرتب لا عموم فيه الا ان الادلة اللفظية الدالة على حجية الاخبار دالة على ذلك **فان قلت** تمنع شمول مفهوم الاية النبا خبر الواسطة بين العادل والفاسق اذ المنطوق دال على عدم حجية نبا الفاسق والمفهوم من المفهوم حجية نبا العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما **قلنا** المفهوم من المنطوق انما هو حجية غير الفاسق بمقتضى فهم العرف وغير الفاسق عام من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم حجية العادل لا غير الفاسق وكون غير الفاسق بالنسبة الى الواسطة مشكوكا بالتشكيك الاجمالي العرضي بين العدم لقلنا بحجية نبا الواسطة ايضا اذ اية النبا لا تقتضي عدم الحجية بل غايته السكوت عن الواسطة ولا ريب ان اية النفر والكتمان تدلان على حجية نبائه ومنع امكان تحقق الواسطة او العلم بها امر الجواب عنهما **فان قلت** ما ذكرت من جواز العمل بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة ولظواهر عباراتهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها قلنا الاجماعات المنقولة وظواهر عبارات الاصحاب منصرفة الى الغالب الذي هو احد الامرين لا الواسطة بينهما بل كان لا يوجد في الاخبار وكذلك **فان قلت** الاية وان دلتا على حجية اخبار الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في اية النبا عدم الحجية الا في الواسطة ولكن المفهوم من التعليل فيه ابتناء عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة غير مامون عن اصابة الفتنة وكان انه هذا ارجح لاعتضاده بالاصل قلنا ان التعليل اما عام واما خاص فان كان بالاول فيقتضي عدم جواز العمل بقول العادل المعلوم عدالته وان كان بالثاني فالتعليل غير مربوط بالمقام لان الكلام في الواسطة وهي غير الفاسق هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفين فلا ريب في حجية الظن الحاصل من اخبار الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية **ومن جملة الشرائط** الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل لا نعلم فيه مخالفا وانما الاشكال في معنى الضبط يحتمل ان يراد منه التدين او الحفظ وعدم النسيان او القدر المشترك بين الامرين او هما معا فتلك احتمالات اربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا ان اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول ولكنه لو تحقق فلا ريب في عدم حجيته باجماع العلماء اذا كان ناسيا وغير حافظ فالامر دائر اذن بين كون المراد منه الحفظ فقط او العدالة او المشترك ولكن التحقيق الاخير للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط منهم لاجل دليل يدل على ذلك بخصوصه بل هذا الاشتراط منهم لاجل علمهم بدلالة ادلة التعبد على الازيد من ذلك ولا ريب في ان الادلة ليس اشتراط الضبط اصلا الا انها منصرفة الى الاخبار المفيدة لاحد الوصفين اما القطع او الظن ولا ريب ان اتصاف المخبر باحد الامرين موجب لحصول احد الوصفين ولا ريب في عدم حصول احد الوصفين على احد الامرين مضافا وبالجملة لا شك في اشتراط احد الامرين في الراوي نعم هذا الشرط اغلبي بمعنى انه يجب ان يكون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا غالبا واما حصول السهو نادرا فلا يضر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب الا فقد يحصل الوصف من غير ان يكون مجامعا لاحد الوصفين ولكنه خلاف الغالب **فان قلت** ما ذكرت من اشتراط الضبط في الغالب بمعنى انه قد يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع على ما نسبناه على عدم المخالف في اشتراط الضبط واما المركب فلا علم بوجود المخالف فان من قال باشتراط الضبط قال به مطلقا فخبر غير الضابط غير معتبر وان افاد الوصف **قلنا** الملازمة عبائرهم منصرفة الى الغالب مضافا الى ما عرفت من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط بخصوصه لان الظاهر من الادلة التعبدية حجية الاخبار المفيدة لاحد الوصفين ولما كان افادة احد الوصفين ملازما لاتصاف المخبر باحد الامرين في الاغلب فاشترطوا ما اشترطوا **فان قلت** لو كان الضبط شرطا في الراوي لزم على علماء الرجال بيان ضبط الراوي والتالي باطل فالمقدم مثله **قلنا** نمنع بطلان التالي لذكر الوثاقة مغنية عن ذلك لانها اخص من الضبط مضافا الى تصديهم لذكر الضبط ايضا في بعض من المقامات هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفين فالتحقيق ايضا الاشتراط الا ان الاجل ان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف او لاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء لقلنا بحجيته فالشرط ايضا شرط في الاغلب ثم ان في المقام اشكالا وهو ان القول بانصراف اية النبا الى الخبر المفيد لاحد الوصفين انما يتم لو كان المراد من التبين العلمي واما لو اريد الاعم منه ومن الظني فلا اذ المنطوق ح لزوم التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في خبر العادل فلا انصراف الى خبر عدل يفيد احد الوصفين الا ان يق ما في البناء في التبين عن خبر غير الفاسق لغير المفيد لاحد الوصفين وذلك ناعم من الورود المتوافقة ولكنا بعد ما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان ههنا

ومن جملة الشرائط الضبط

تتمه

كما لو كان النص المجمل او المطلق المشكك مورد الاحتمال المطلوبية ثم في جواز التسامح للعامي وجهان كما في اشتراط الفحص وعدمه نتايج

في العدالة

في بيان معنى العدالة لغة

في اطلاقات العدالة شرعا

في بيان ان العدالة المعتبرة في الشرع تعبد

تتمة وهو انه بعد ما قلنا بحجية الاخبار الجامعة للشرائط تعبدا فهل هي حجة عند مجامعتها للوصف مطلقا وعلى الاخير فهل هي حجة ولو عند عدم افادتها الوصف طبعا واقتضاء او عند كون عدم افادة الوصف لعارض فالقدر المتيقن من ادلة التعبد حجيتها عند افادة الوصف واما عند عدم افادتها الوصف طبعا فغير معتبرة قطعا لعدم انصراف ادلة التعبد اليه واما لو كان عدم افادتها الوصف لعارض وكان العارض غير معتبر فالظاهر فالقياس فحجيتها وافقيته واما اذا لم يكن العارض معتبرا عند بعضهم ومعتبرا عند اخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر العارض باجماع العلماء وان ناقش في حجيتها صاحب المدارك في بعض المقامات فمخالفته لو ثبتت فغير مضرة بالاجماع وبناء العرف على ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اعمل بخبر زيد ونهاه عن خبر عمرو فكان بناء العبد على اخذ خبر زيد وطرح خبر عمرو وان افاد الوصف الشخصي **ضابطة** في العدالة وفيها مقامات سبعة **الاول** في بيان معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فاعلم ان للعدالة اطلاقات خمسة قد تطلق على المساوات كقولك كيلنا عدل كيلكم وهذه الكفة من الميزان عدل تلك اي مساوية له وقد تطلق على خلاف الظلم ومن هذا قولهم فلان عدل اي غير ظالم ولعل اطلاق العدل على السلاطين والحكام من هذا الباب ولا يخفى عليك انهم وان نصوا على ان العدل عبارة عن خلاف الظلم وهو كما يطلق على الظلم على الغير كذا يطلق على الظلم على النفس ايضا الا ان انصرافه الى الظلم على النفس محل المنع فح لو لم يظلم الفاسق الغير يقال هو عدل اي غير ظالم وان ظلم نفسه وقد يطلق على الاحسان ومنه قوله تعالى ان الله يامركم بالعدل والاحسان ان كان الاحسان عطف تفسير فتأمل وقد تطلق على التوسط يقال فلان عدل اي متوسط في اموره بين طرفي الافراط والتفريط وقد تطلق على المثل يق فلان عديم العدل اي عديم المثال فهذه اطلاقات خمسة والمعروف في كتب اللغة هو الثلاثة الاول **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان الاطلاق الاول حقيقة لغة باتفاق اللغويين فمقتضى القاعدة ح المجازية في غيره من الاطلاقات لاجل اصالة عدم الاشتراك لكن عدم صحة السلب عمن ليس بظالم يقتضي الحقيقة في الثاني ايضا فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لاحد المعنيين لا يبعد ان نحمله على الاول لاشتهاره فح لو وجد في كلام الشارع او احد امنائه لفظ العدالة وما يشتق منه وقلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساواة اذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكر في العرف العام يثبت في اللغة ايضا هذا المعنى لاصالة عدم النقل ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساواة التي هي المعنى الحقيقي اللغوي **فان قلت** ان اصالة تاخر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا نعم الا ان المظنون تقدم هذا المعنى اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل واما شرعا فتطلق على ظهور الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ وتطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما هو مختار بعض متاخري المتاخرين وتطلق على الملكة الملازمة للتقوى المانعة من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر والاقدام على خلاف المروة وتطلق على الثالث ايضا من غير تقييد بمنع الاقدام على خلاف المروة وتطلق على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره العلامة المجلسي وغاية ما يكون حديث العهد عادلا ثم ان من المقطوع نقل العدالة عن المعنى اللغوي الى معنى شرعي لانا لا نفهم من قولنا فلان عدل الا اتصافه بصفة تسمى بالعدالة لكن هل الناقل هو طائفة خاصة اعني الفقهاء حتى لا يكون اللفظ مندرجا في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية ام الناقل هو مطلق المتشرعة ليجيء هنا النزاع في الحقيقة الشرعية الحق الاول لا الثاني لانه المتبادر مضافا الى ان اهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما في لفظ الفقه ايضا ولو كان النقل عند المتشرعة لعرف اهل العرف معناه ايضا وليس كذلك وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعة في الالفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة في لفظ العدالة لم يثمر ايضا في كلام الشارع بناء على المختار من ان المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس هو ثبوت حقيقة المتشرعة بل لا بد من التحقق لغلبة المعتد بها في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ **فان قلت** اغلب ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية ايضا فالمشكوك فيه يلحق بالغالب قلنا ان ادعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي فالاستقراء ح مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب م وان ادعيت تلك الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فم ثم ان ايا من الاطلاقات المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعضها ام كلها الحق ان شيئا من الاولين ليس بحقيقة لان المتبادر من العادل الذات المتصفة بالوصف النفساني الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجودا وعدما كما في لفظ ذي الرجل ايضا مضافا الى انه يصح سلب العدالة عن ظاهر الاسلام والايمان بل ظهور عدم فسقه بعد ما ظهر الفسق منه بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلا والاطلاق الثالث ايضا ليس حقيقيا لعدم صحة سلب العادل عن المتصف بهذا المعنى الثالث وان كان معتادا على خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد الاخير ليس داخلا في الموضوع له فدار الامر بين الاخيرين لكن الرابع متعين اما اولا بحكم العرف وذلك للشهرة المحكية بل المحققة وللاجماعين اللذين نقلهما الفاضل المقداد وشارح الارشاد في الاول ان العدالة عبارة عن الملكة باجماع العلماء وفي الثاني على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة بمعنى الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل مما ذكر في المسئلة لانها من الموضوع المستنبط والظاهر تطابق العرف ما ذكر فلا يطلقون العادل على من لا ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر فظهر كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا اليه اللفظ عن اللغة وهل في كلام الشارع وامنائه ايضا كك ام لا مقتضى اصل تاخر الحادث عدمه فلا بد من حمل اللفظ في كلام الشارع وامنائه على المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة نعم لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي حملناه على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي اذ بعد كون غيره اقرب مع صيرورة هنا مفقود الى هنا والانصاف ان المعروف في معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى اللغوي كذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار فان قول الراوي سائلا عنهم بم يعرف عدالة الرجل مثلا ظاهر في ان العدالة معناها عندهم غير المعنى اللغوي فاذن نحكم بانه هو معنى المتشرعة لاصالة عدم تعدد النقل فلا اشكال في كلام الائمة والظاهر في كلام الله ورسوله ايضا هو الحمل على المعنى الشرعي لان الظاهر من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم انما هو الوصف النفساني الاثري الملكي مضافا الى ان طريقة المرؤسين واستمرارهم على شيء يكشف عن كون الرئيس عليه ايضا فبطل ما قلنا سابقا من ان كلام الله سبحانه وامنائه لا يحمل على المعنى الشرعي **المقام الثاني** في ان العدالة المعتبرة

في الشريعة ما نقحنا اعلم ان الشخص اما ان يكون معلوم العدالة واما ان يكون معلوم الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى الاخير اما ان يكون ظاهر الصلاح
او مجهول الاسلام ايضا وعلى الاخير اما ان يظن عدالته او لا يظن بعدالته بان شك فيها او ظن بعدمها وعلى فرض الظن بالعدالة اما ان يكون الظن مستندا
الاسباب الغير المعتبرة او من الاسباب المعتبرة فهذه صور ستة اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها في الشرع لاجماع العلماء سواء كان العلم بالعدالة وجدانيا حاصلا
من المباشرة او شرعيا مستندا عن شهادة العدلين مثلا والسر فيه للتأمل لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حق الايتام واختل نظام
الانام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وظهور الاتفاق واما في الثالثة فاشكال لان دعوى الاجماع على عدم اعتبارها مع ذهاب جمع
الى اعتبارها كالشيخين وغيرهما غير ممكن مضافا الى ان الظاهر من كثير من الاخبار ان ظاهر الاسلام عادل ولكن لا يخفى ان مقتضى الاصول والقواعد عدم العبرة
بها لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والعمل برواية هذا الشخص عمل بما لا يعلم فالاصل حرمته ولاصالة عدم تحقق المشروط لان جواز الاقتداء والحكم و
الاستفتاء مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم تكن محققة وبعد شهادته شككنا في تحقق المشروط لان الشك
في تحقق الشرط يلزم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فانها قبل شهادة
هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم تكن محققة ومترتبة وبعد شهادته شككنا فيها والاصل بقاؤها كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان
الشخص الواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتبر قوله وكون الاصل عدم اتيانه بالافعال المحرمة ايضا لا يضرنا لانا نعمل بالاصلين ونقول انه لم يأت بالمحرمات
ولا بالواجبات فيكون فاسقا ايضا ولاصالة الفسق ايضا لان معلوم الفسق اغلب من معلوم العدالة فيلحق المشكوك بالاغلب **فان قلت** ان تلك الاصول الخمسة
كلها فاسدة اما الاخير فلان غاية ما يلزم منه هو الظن بالفسق وهو ظن في الموضوع الصرف لا يعتبر **واما الرابع** فلان المسألة صور ثلاثة **الاولى** عدم العلم
باتيانه الواجبات والانزجار عن المحرمات **والثانية** عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانزجاره عن المحرمات **الثالثة** عدم العلم بانزجاره عن المحرمات مع
العلم بانزجاره عن المحرمات والعلم باتيانه الواجبات واصالة الفسق المستند الى اصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاوليين دون الاخيرة فان فيها حكم
بالفرض باصالة العدالة لانه لا مانع منها لاحتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدمه وفوات الواجبات تاركا للمحرمات بالاصل فيكون عادلا **واما في الثالث** فلانا نفرض
الكلام فيما كان هذا الشخص لا معلوم العدالة فزال عنه حسن الظاهر وظهور الصلاح وبقي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاصل ح ترتب احكام السابقة
على زوال الحسن الظاهر فيستصحب ويتوقى لقوله بالاصل **واما في الثاني** فلان الشك في المقام ليس في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يكون الشك
في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق وكونه شرطا يقيني
ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على القدر المتفق عليه بيننا وبينك في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط وكفاية هذا القدر الذي هو شرط
بالاتفاق من الفريقين فما نحن فيه مثل ما لو شك في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح ان يتوهم بان الشك الواقع
في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية فكذا فيما نحن فيه فلا وقع لهذا الكلام **واما في الاول** فلانه معارض بما فرضنا من الاصل في من
سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك بان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو غير حجة فمسلم في هذا المقام واما بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو
مسلم وكذا قولك بان اصالة الفسق معارضة باصالة العدالة ايضا لكن اصالة الفسق ارجح لان الظن المقتضي معه ولان مورده اغلب واكثر ولان الشهرة
قد لا معارض ايضا واما قولك بتعارض اصل عدم ترتب الاحكام واصل حرمة العمل بما وراء العلم مع ما فرضته من استصحاب ساع في المسبوق بالملكة فهو مسلم لكن
هذا الاستصحاب دليل وارد ولا ينافي كون الاصل الاولي هو ما ذكرناه من اصالة عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث اللب هو عدم الاعتبار واما في الظاهر
كان يكون هنا اطلاق او عموم في مقام من المقامات ينفي مقتضى الاصل كانه دليل على جواز الاقتداء بكل احد فهو معمول به لكنه دليل وارد ايضا والحاصل ان الاصل
الاولي هو ما ذكر بل هيهنا ادلة اجتهادية على طبق الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة البالغة حد الاجماع بل في الرياض عن المحقق الاجماع من الامة على عدم كون العدالة
المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق **ومنها قوله تعالى** ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من الشهادة
وغيرها **وفيه اولا** ان وضع الفاسق وان كان للفاسق الواقعي لكن الظاهر منه هو الفاسق المعلوم ايضا المعتقد بالمعنى الاعم فيكون مجهول الحال منه ايضا
في المفهوم **وثانيا** ان المتبادر من النبأ غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان يدعى الاجماع المركب بين فردي النبأ بان يقال
من الاية لزوم التبين عن نبأ مجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبره عمل مطلقا وكل من نفاه نفاه مطلقا وفيه ان الكلية من الطرفين ممنوعة فان الشيخ
عمل بنبأ مجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يتحاشى من نقل الشيخ بحجية نبأ مجهول الحال في الشهادة اذا تحرز عن الكذب في ذلك لان هذا الكلام منه انما هو
لاجل التحرز عن الكذب ولذا قال بحجية نبأ المتحرز عن الكذب وان علم فسقه لا لاجل كونه مجهول الحال ولذا لم يقل بحجية نبائه مطلقا وايضا من الاصحاب من عمل بنبأ مجهول
الحال في غير الشهادة مطلقا لا فيها فظهر فقدان الاجماع المركب من الطرفين وتم الايراد الثاني ولكن يمكن ابطال الرابع بعد تسليم عدم ورود الايراد الاول بان النبأ
مطلق يشمل النبأ في الموضوعات وغيرها بل شموله للموضوعات اظهر نظرا الى خصوص المورد ولا ريب بعدما ثبت عدم جواز العمل بنبأ مجهول الحال في الموضوعات
الى ان يكون النبأ فيها نوع شهادة ثبت عدم جواز العمل بنبائه في جميع انواع الشهادات بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية نبأ مجهول الحال في مورد الشهادة
قال بها مطلقا ومن نفاه نفى مطلقا **وثالثا** انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبأ اعم من الشهادة وغيرها وان لازمه عدم
حجية مجهول الحال من باب المنطوق لكن نقول ان العادل في المفهوم ايضا اسم للعادل النفس الامري ومقتضى ذلك العمل بقول مجهول الحال من باب المفهوم فلا
بين الواجب والحرام ويتعين احدهما يحتاج الى دليل غير ما مر اليقين **فان قلت** ح تعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى **قلنا** انا نرد حجية المنطوق
هو مسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما فيما نحن فيه الا ان يقال ان المنطوق رافع للاعتصام بالاصل السابق فيكون نافيا لا يكون ذلك متمسكا بنفس

الاصل

في عدم اعتبار ظاهر الاسلام ومجهول الاسلام

في بيان الاصل في ان العدالة هي [illegible] او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق

الاصل ايضا بل الدليل الاجتهادي المعتضد بالاصل **ومنها قوله تعالى** واشهدوا ذوي عدل منكم فان المراد من العدل هنا الغير هو الاستواء الا انه غير مناسب
للمقام ولا حسن الظاهر وظهور الصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة وبعيد
ما كان العدالة عند المتشرعة هي الملكة فيعلم ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك فان كان في الشرع ايضا كذلك فالمطلوب ثابت والا بان كان معناها شرعا
حسن الظاهر مثلا لزم تعدد النقل والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى الموجود عند المتشرعة في الازمنة القليلة فدور
يكون الاية ذا شأنين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فان كان المراد من الظلم اعم من الظلم للنفس
ومن الظلم للغير فالمطلوب ايضا ثابت لان من لم يظلم بنفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة فتم وان كان المراد هو الظلم للغير كما هو الظاهر لزم تقييد الاكثر
لان الاغلب من غير الظالم للغير هو الفساق وبالجملة الظاهر من العدل في الاية غير المعنى اللغوي فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة **فان**
قلت ان الاية دلت على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا ينافي صحة قبول قول غير العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظاهر من الاية ومن الامر
بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى يتوقف قبول الشهادة عليه لا تجرد الاشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن يمكن
ابطال هذا الدليل اذ يحتمل ان يكون المخاطب بهذا الخطاب الموجود في الاية القضاة فيكون العدالة شرطا وتكون الاية تامة الدلالة على المطلوب ويحتمل
ان يكون المخاطب بالاستشهاد من له الحق فيكون الامر للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة عدم سماع شهادة غير العادل حتى
يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة عدم كون غير العادل مصونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المطلوب هذا ولكن الظاهر ان هذا الكلام
كلام وجيه لو لم يكن الصدر مبينا للمخاطبين لكن الصدر يكشف عن المخاطب لان صدر الاية الشريفة واذا طلقتم النساء فيكون المخاطب المطلق
فيكون الامر للايجاب توصليا فيثبت ان الشهادة في الطلاق لا تسمع الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** و
استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة ظاهر لان المتحرز عن الكذب ايضا ربما يرضى من له الحق
لشهادته فلا دلالة في قوله ممن ترضون على المطلوب اعني اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد من ترضون دينه وامانته وصلاحه
وعفته وتيقنه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان
القيد اعني قوله ممن ترضون مختص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور
رجوع القيد في الاية الشريفة الى جميع ما تقدم ومنها الاخبار الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي ع
قال كان رسول الله ص اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان قام ببينة يرضى ويجيزها انفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بشهود
لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليه قضى ح على
المدعى عليه الى ان قال وان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون [illegible] على المدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما
غلطا فيما شهدا علي انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين او احلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة الظاهر وما
كون الشهود مجهولي الاسلام لا ظاهر الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى الفحص عنه [illegible] في بعثه ص الجماد من اصحابه بما مال الى تجرد الاسلام غير كاف
واورد على تلك الرواية وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم
فالمعنى لا يعرف منهم شيئا من الخير ولازمه عدم معرفته ص باسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه
ان الظاهر من قول القائل عرفته بخير انه اغلب لموارد الخير ولا يقال لهذا الكلام فيما عرف منه خير واحد وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم الخيرات واذا
كان معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الاثبات فيكون معنى لا اعرفه بخير اي لا اعرفه بكون اكثر موارده
خيرا لا نفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر من الخير في خصوص الخبر هو ما وراء الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوعة لغة
لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان العرف كما تقول من حمله على سلب العموم لقلنا انه يتعارض ح العرف واللغة
والاخير مقدم قلنا نحن قاطعون بعدم الفرق بين زماننا وزمان الشارع فيحمل عليه كلام الشارع لا على اللغة وما قلتم من تقديم اللغة على العرف انما هو في افراد
لا التراكيب والشاهد هو القطع بعدم الفرق الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لا كونه لازما فلعله كان من باب الاستحباب
وفيه ان الظاهر من الرواية هو المطلوبية بطريق الالزام لان مداومته ص على ذلك كما يظهر من قوله ع كان رسول الله ص ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام
وتعويقها الى الفحص كاشف عن الوجوب ايضا ولان سؤاله ص احوال الشهود من المدعى عليه يشهد بذلك لان الاصلاح بين الخصمين واجراء الصلح بينهما
انما يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا من اين وفيه ان لزومه علينا ثابت بما دل على الاسناد
وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما رواه في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع بم تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الى
ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم [illegible] وجه الدلالة انها دالة على عدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق صدرا وذيلا اما الصدر فلظهوره في كون العدالة
المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة على ذلك انه لو لم يكن ظاهرا في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال
ان ما ذكر مبني على كون الرجل من المسلمين هو محل تأمل لانا نقول الظاهر هو ذلك سيما بملاحظة سؤال السائل وزمان المسؤول عنه حيث ان

في ان العدالة [illegible] محمولة على الملكة

[illegible]

في الادلة على [illegible]

هل يكفي في العدالة ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق ام لا

في بيان العدالة

المسلم كان ناعلى انّا سلمنا كون الرجل اعم من المسلم لكن الجواب اعم وليس في الجواب تفصيل فترك الاستفصال يفيد العموم **فان قلت** ان تلك الرواية لا دلالة لها على ظهور بحيث يكون حجة اولا بان في السند من هو واقفي فلا عبرة به وثانيا ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلّى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الحقيقي او العرفي ايضا كقوله جمع الامير الصاغة ولفظ البين ظرف ومن المقرر انه لو سبق الظرف ما يصلح كل منهما للعمل في الظرف كان للاخير عاملا لانه اقرب فمقتضى القاعدة تعين حمل المسلمين على الاستغراق لاصالة الحقيقة وجعل الظرف متعلقا بالعدالة لانها اقرب فح لا تدل الرواية على رد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين ليحصل التميز بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق العدالة المعتبرة حتى يكون ردا على الشيخ ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا نسلم الظهور في غيره ايضا فلا اقل من الاجمال ويسقط الاستدلال وثالثا سلمنا دلالة الرواية على كون الستر لجميع العيوب كاشفا عن العدالة كما تضمنته الرواية لكن مجرد ذلك غير كاف لان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا اذا افهم الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر اما يستفاد من تعريف المسند وهو قوله والدلالة لا اعطاء ذلك فهو في محل المنع واما يستفاد من اصل السكوت في معرض البيان وفيه ان المقام مقام الاهمال لا البيان لانه لو سئل السائل عن جميع ما يعرف به العدالة لكان لما ذكر وجه وليس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما تعرف به العدالة ورابعا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة فلا بد من ابقاء الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج بالدليل والمشكوك فيه مندرج في الحصر فيتم المطلوب اما نقول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاهمال فلا يتم الدلالة ح واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال وسقط الاستدلال وخامسا ان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادعاه بعض لدلالتها على ان التخلف عن جماعة المسلمين قادح في العدالة وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو متعدد فيحصل الاجمال وسادسا ان صدر الرواية يناقض ذيلها لان الصدر يدل على ان العدالة عبارة عما اشتمل عليه الصدر من عدم التخلف عن جماعة المسلمين فيها وجودا وعدما والذيل يدل على ان العدالة عبارة عما ذكر مع عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض **قلت** ان كل تلك الوجوه باطلة **اما الاول** فلان السند امامي كالصحيح صحيح باعتراف اهله وهو كاف وعلى فرض عدم الصحة منجبر بعمل الاصحاب في مقام رد الشيخ **واما الثاني** فلان الظاهر ان الظرف متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلان الظاهر ان السائل انما سئل حين الاحتياج فلو كان للعدالة المعتبرة طريق اخف لكان اللازم عليه اختصاصه بالذكر لا ذكر الفرد الاكمل وبهذا يندفع الرابع ايضا لما عرفت من عدم كون الاستدلال مبنيا على افادة الحصر من اللفظ فتم ولنا ان ندفع الرابع بالتزام التخصيص بانه خرج ما خرج من تحت العموم والعام المخصص حجة في الباقي ايضا يمكن ان يقال ان الرواية دلت على ان ستره دليل على عدالته ولا ريب ان معرفة كونه ساترا كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي فلا يخرج من تحت الرواية شيء فتم **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر وعن السادس نجيب بمنع التناقض اولا لان الذيل كاشف عن الصدر وثانيا نقول ان التناقض انما يكون مضرا لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة ولو تمسكنا بها في رد الشيخ فلا يضر التناقض لاتفاق الصدر والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وبالجملة فالرواية ظاهرة في المطلوب **ومن جملة الاخبار قوله عم** من ولد على الفطرة وظهر منه الصلاح جازت شهادته ومنها غير ذلك حتى ادعى بعض تواترها ولكن يحصل لنا الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن الاشكال في انه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ام لا بد من العلم فيكون تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي اسسناه لا ادلة مستقلة وتظهر الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدعاه بالاخبار الاحاد فهل تقبل ام تطرح ومن الظاهر ان المسئلة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لا في تحصيل العدالة في الخارج وليست من الموضوع المستنبط ايضا لان النزاع ليس في معنى لفظ العدالة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض الفعل الظاهري من المكلف وليست من الاصولية ايضا لانها ليست من عوارض الادلة ولكن التحقيق التبعيض بان يقال ان العدالة المرتبطة باحوال الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها ظاهر الاسلام حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية وان العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام لا وذلك مسئلة فرعية فمقتضى هذا التقسيم التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكنه خلاف الاجماع لان من عمل بالظن في هذه المسئلة عمل مطلقا ومن لم يعمل لم يعمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب ثم نقول اذا جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاز في غيرها ايضا للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب فنقول لا يجوز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الرجال للاصل نظرا الى كون المسئلة اصولية وفي غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقتصر في التعدي بالاجماع المركب على تلك العدالة او تتعدى الى غيره من المسائل الفرعية فنقول بعدم حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب فعلى الاقتصار يلزم تفصيل في الظنون الفرعية وخارقا للاجماع المركب وعلى التعدي تكون خارجا من الدين كما مر فتدبر **فان قلت** ان الدليل الذي على حجية الظن بالمقدمات الثلث لم يدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرها فانه ملزوم لارتكاب خلاف اصل واحد في الفرع فقط ولا ريب في رجحان الاول بالنسبة الى الثاني فاين الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايضا لمنع تحقق هذا الاجماع المركب **قلنا** اما ما ذكرت بان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال انا نبحث عن عدالة الشاهد وغيره لم يكن في زمن النبي صلعم وصحابته وتابعيه وانما حدث في زمن شريك بن عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجمعت العصابة في جميع الاعصار والامصار على عدمه وفيه ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا منقول ولا حجية فيه الا اذا حصل الوصف وهو غير حاصل سيما بملاحظة ذهاب المعظم حتى الناقل في بعض مصنفاته على خلافه هذا اذا عملنا بالاجماع المنقول

ومن جملتها ما استدل بها

في انه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه

في بعض ادلة الشيخ

من باب

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

من باب الوصف واما على مذهب القائلين من باب التعبد فلم يجد عليه دليلا لان اية النبأ لا تنصرف الى الاجماع المنقول ولو سلمنا الانصراف فقلنا ان المتبادر منها حجية النبأ الذي اتاها الوصف لا مطلقا ولو سلمنا الاطلاق فقلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في يع وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاخبار والايات **ومنها قوله تعم** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الاية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق بالاجماع ويبقى الباقي **وفيه اولا** انه ذيل الاية مبدا الاطلاق كما لا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه الى الجميع **وثانيا** انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع ان هذا مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه ومنها الاخبار الكثيرة منها ما رواه الصدوق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال **قلت** للصادق عم اخبرني عمن يقبل شهادته وعمن لا يقبل فقال لكل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته **فقلت له** تقبل شهادة المقترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان مذنبا في نفسه فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان كان فاسقا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك **وفيه اولا** ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه فهو ليس بحجة **وثانيا** انها مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان معرفة كونه ساترا لجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لا بد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى **وثالثا** سلمنا اسناد الرواية وان دلالتها اقوى من سائر الاخبار ايضا لكن سائر الاخبار مع ذلك ارجح للمرجحات الخارجية من الاعتضاد بالشهرة ومن اكثريتها عددا ومن اعتضادها بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق عم في اربعة شهدوا على رجل الى ان قال اذا كان اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وجه الدلالة انها دلت بذيلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء كان الفسق كذبا ام غيره وان كان مقتضى الصدر قبول شهادة المحترز عن الكذب مطلقا وان كان معلوم الفسق كما يشهد به اطلاق قوله لا يعرفون بشهادة الزور اي الكذب لكن الذيل قيده بما ذكر وفيه ان الايرادين الاخيرين في الرواية السابقة واردان هنا ايضا ومنها ما ورد في شهادة اللاعب بالحمام من انه لا باس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب هو الاجوبة السابقة **ثم اعلم** انا بعدما قلنا بكفاية شهادة معلوم العدالة وعدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة ام لا مقتضى الاصل هو الثاني ومقتضى الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن المعلوم اتصافه بالملكة فلا يبقى عادل يعمل بقوله للعلم بانه ذو ملكة الا في غاية الندرة فلا بد من كفاية الظن حذرا من التعطيل والحاصل انه من علمنا بستره او ظننا بستره اما ان يحصل لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد التاخم بالعلم ولكنه ظن عقلائي حاصل من المعاشرة ايضا او الظن النوعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل شيء حتى الظن النوعي ... الظن الشخصي لعروض مانع عنه ولم يحصل شيء حتى الظن النوعي ايضا فتلك صور خمسة مضى الكلام في الاولين منها واما الثالثة منها فهي ايضا معتبرة شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة ولكن مع ذلك حكمنا بحجيته في المقام لوجهين **الاول** العقل القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن يستلزم تعطيل الحقوق من الاموال والدماء ويختل النظام ح بيان الملازمة ان المعاشرة اما اختيارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاول لان المعاشرة الامتحانية ليست الا الفحص والتجسس عن احوال المسلمين **وقد قال الله تعم** ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس الاخبار الكثيرة مضافا الى اصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فان مورد هذا الاصل ليس الا اذا شك في الصحة والعدم فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعاشرة سلمنا جواز المعاشرة الامتحانية لكن الواقع في الاغلب بين الناس ليس الا المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجوب المعاشرة الامتحانية ولا ريب في انه مستلزم للعسر والحرج سيما بالنسبة الى القضاة والحكام الثاني النقل الساطع وهو الايات والاخبار الكثيرة كقوله تعم واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقد وان **قلنا** وضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومعه لا ريب في كون مظنون العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تعم واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المحترز عن الكذب ممن يرضى شهادته فضلا عن مظنون الملكة وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك كله الخ بناء على كون المتبادر من الساتر هو المعتقد ستره وكقوله فيما سئل عن شهادة المكاري والجمال وغيرهم قال لا باس بشهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك من الاخبار **واما الرابعة** من الصور فلا يخ اما ان يكون المانع من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى الاول اما تكون القرينة الخارجية سببا للظن بعدم الملكة واما ان تكون سببا لحصول الشك المتساوي طرفاه وعلى التقديرين لا يعتبر تلك العدالة للاصل مضافا في صورة حصول الظن بعدم الملكة الى قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ الخ وعلى الاخير ايضا لا يخ عن الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين **الاول** العقل القاطع لان المعاشرة الاختيارية قد عرفت فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن النوعي لا الشخصي ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال الثاني الايات والاخبار سيما صحيحة ابن ابي يعفور وقوله ممن ترضون **فان قلت** ان اللازم مما ذكرت من لزوم الاختلال لعدم الاكتفاء بالصور السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور المتابعة الى تلك الصور ح يحتمل ان يكون هذه الصور هي العدالة المعتبرة بلا ... منها

في ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق في العدالة

في ان الظن بالملكة كاف في الحكم بالعدالة ام لا

مظنون الملكة

في مسئلة العدالة

ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان المانع عن حصول الظن القرينة الخارجية ويحتمل ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن
الغلبة النوعية فاوجه الترجيح بعد احتمال الكل **قلنا** ان المرجح لما ذكرنا هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصور الاربعة قال بحجية القسم
قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية القسم الاخير ايضا من دون العكس فهذا هو المرجح للاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة النوعية
القسمين الا ان القسم الاول فيه امر زائد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر **فان قلت** انك اذا تعديت عن الصور السابقة
[illegible]

في العدالة

[illegible]

او القطع بالستر والملكة بمعنى ان القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصي مفقود لاجل وجود المانع عن الظن او القطع الحاصل بالملكة او بالستر فان كان الاول فالعدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الايات والاخبار وان كان الثاني اي كان القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة المعارض فالحق ايضا اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع او الظن بالملكة للوجهين المذكورين واما اذا كان المعارض المانع عن حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالملكة او لا فالحق ايضا اعتبار العدالة وعدم اشتراطها بالمروة اذا لم يكن هذا المنافي للمروة قادحا في حسن الحال واما اذا كان قادحا فيه فلا يعتبر تلك العدالة للاثنين وعدم انصراف الاخبار ومما يؤيد ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة التي في بعض الصور امور **الاول** عدم ورود نص صحيح او موثق يدل على اشتراط المروة وان كان شرطا لورد فيه خبر لانه يبعد عدم ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط **الثاني** ما نقل ان النبي ص كان يركب الحمار عاريا ويأكل الطعام ماشيا وتوهم عدم كونهما منافيين للمروة في تلك الازمنة بعيد بملاحظة قوله تعم حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق بناء على كون الواو حالية فتدبر جدا **الثالث** ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق اولى لان بديهي انه ليس معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروة ففيه ما مر من ان الاصل المعتمد هو عدم الاشتراط وان تمسك بدعوى ذهاب المعظم الى قدح خلاف المروة في العدالة وهو يفيد الظن والظن حجة **قلنا اولا** نمنع ذهاب المعظم **وثانيا** نمنع اعتباره لعدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والايات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة اعتضادها بالاصل المعتمد وفساد مدركهم من الاصول السابقة **فان قلت** ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستنابة عنه والصلوة خلفه **قلنا** نعم ان الملازمة ممنوعة اولا وربما يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل هذا الوثوق على ذي المروة نعم فيما انتفى الوثوق فنحن موافقون معك **فان قلت** ان صحيحة ابن ابي يعفور حاكمة بان الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون صاحبه ساترا لجميع عيوبه فلا يكون عدلا **قلنا اولا** انه لا ريب في كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية غير ما لصغر اعني قولك هذا عيب ممنوع وان اريد كونه من العيوب في العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم في الرواية وان اشتملت على الجمع المضاف لان عموم كل شيء بحسبه والمتبادر من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا العرفية لان الدليل على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب لزوم ستره في تحقق العدالة **وثانيا** سلمنا دلالة الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المط ايضا لان المط انما يتم اذا كان الغرض من الرواية حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس كذلك لان المراد بيان ما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر في الرواية من تلك الجهة ومن هنا يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت في معرض البيان لما فيه من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال ان المط يتم وان لم يكن في الرواية حصر ولو كان لمعرفة العدالة طريق اسهل مما ذكر لكان اللازم ذكر انزل المراتب فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن عدم وجود كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطرق **وثالثا** نقول ان الظاهر من العيوب في قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يصدق عليه انه عيب في السر والعلانية ولا ريب ان خلاف المروة لو كان عيبا لكان عيبا في العلانية دون السر والكتمان الا ترى انك تقول ان القبلة في وجه المرأة المعقودة في الخلوة ليس بعيب لكنها في العلانية عيب **فان قلت** نتمسك بصحيحة ابن ابي يعفور بوجه اخر وهو ان خلاف المروة وان لم يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساترا للعيوب وقد دلت الرواية على اشتراط ستر العيوب **قلنا** نحن موافقون معك في تلك الصورة كما مر وان تمسك الخصم بما روي عن الكاظم ع من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له ليس بكافر خارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان ترتب الاثم ليس الا لاجل الفسق فصدق ما ينافي العدالة فنقول هذا الشخص من لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص الذي صدر عنه خلاف المروة لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له فكل من لا مروة له لا دين له **قلنا** في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة عن عدم التعدي كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء الذي هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة فلما لم يكن حقيقة متشرعة لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان الظاهر من لفظ المروة في عرف المتشرعة هو عدم التعدي ويحمل عليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور في هذا المعنى الا ان الظهور في المعنى الاصطلاحي ايضا مم فلو لم يكن الحمل على المعنى الراجح ارجح لان غلبة كلماتهم ع واقعة على طبق العرف العام لا على المصطلح عند طائفة خاصة لم يكن حملها على الغير ارجح فحصل الاجمال وسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة لفقد الشهرة المعلومة وان تمسك الخصم بما روي من ان من القى جلباب الحياء فلا غيبة له ونحوه من المضامين الواردة في الاخبار فنقول ان مرتكب خلاف المروة لا حياء له ومن لا حياء له لا غيبة له لا عدالة له لان العدل لا يجوز غيبته بل هذا الخبر يشعر بانه متجاهر بالفسق **قلنا** في جوابه المتبادر من الخبر من لا حياء له في متن الواقع جاز غيبته لا انه من لا حياء له في النظر كما مع القطع بوجود الحياء له في الواقع فلا يشمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا ع من ان من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فقد ظهرت عدالته وكملت مروته وحرمت غيبته ووجبت اخوته قلنا ان هذه الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في الشرط يكون نقدها منافيا للمروة واما ... منافيا للعدالة ... للمروة يكون هذا واردا عليك لانه تعتبر المروة ... مع ان الرواية ضعيفة **المقام الرابع** في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** في ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا وبلا اشكال في ان المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا للوجوه الاربعة الاصلان السابقان من الموضوعي والحكمي بعين ما سابقا ... ترك الجماعة واما الثاني للشهرة العظيمة على ذلك الثالث جل الاخبار والايات

في ان خلاف المروة ... في العدالة

في بيان معنى المروة

في ان ترك المستحبات ... في العدالة ...

الواردة في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف الاجماع لانك عرفت ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على قدحه فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما بحمل الرواية على التخلف عن صلوة يجب فيها الجماعة كالجمعة الواجبة او حملها على ترك صلوة الجماعة معرضا عنها او بحملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك وبعد تعدد الاحتمال يحتاج تعيين الامر حتى يكون شاهدا للمحل الكلام الى معين وليس فيحمل الرواية مجملة **فان قلت** لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر من العدالة **قلنا** ان تمسكنا ليس مختصا بتلك الرواية بل هو اخبار كثيرة لا سيما انا في رفع اليد عن تلك الجزء الاجمال **فان قلت** ان قوله لا صلوة لمن لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة **قلنا** تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث دلت على نفي ماهية الصلوة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال **فان قلت** ان الاخبار المجوزة لغيبة المعرض عن جماعة المسلمين ووجوب تشهيره تدل على المطلوب **قلنا** كلامنا فيما لم يكن ترك الجماعة للاعراض فالاخبار خارجة عن محل كلامنا **فان قلت** ما نقل عن النبي ص من تهديده جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المط **قلنا** يحتمل ان يكون تهديدهم لاجل عنادهم وتهمتهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظرا الى ان ترويج الاسلام في صدر الاسلام كان بالجماعة ليظهر للمخالفين قوة الاسلام كما هو الظ ومع قيام تلك الاحتمالات يسقط الاستدلال به مضافا الى معارضة تلك الاخبار بجل الاخبار الماضية وهي ارجح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصل والايتين الموضع الثاني في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان ههنا صورا منها ترك الجميع في مادة ومنها ترك الجميع في الجميع ومنها المداومة على الترك بحيث يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والاولى ومنها الانتفاء بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد احد هو خال عن ذلك والثانية من الصور لا ينبغي جعلها محل النزاع لعدم صدق ترك الجميع في الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الوفات لم يعلم عدالته وبعد الوفات لا ينفع **واما الصورة الثالثة** فان كان المداومة على ترك المستحبات لا على وجه التهاون فلا يقدح كما هو ظ الاكثرين ويحتمل الوفاق ايضا والدليل على عدم القدح بعد ذهاب الاكثر بل ظهور الاتفاق عليه الاصلين السابقين وجل الادلة السابقة مضافا الى ان قدح ذلك في العدالة اما من باب انه ... او من باب انه اثم وخروج عن طاعة الله ان كان الاول ففيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرائط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون تهاون واسطة بين الفاسق والعادل لان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله والمفروض انه ليس بعادل ايضا لانه فاقد لهذا الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من هذه الجهة وان كان الثاني ففيه انه لا فرق بين المستحبات والواجبات التخييرية في المفهوم مع ان الفرق بديهي فظهر ان هذا القسم غير قادح والمعارض ليس الا الاخبار الواردة في تارك الجماعة وقد مرت مع جوابها هذا في صورة المداومة على ترك الجميع اما اذا كان مداوما على ترك المستحبات بنحو التهاون فالاولى وان كان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح ايضا وجماعة على القدح اقول وتحقيق الكلام فيه موقوف على فهم المراد من التهاون فالمراد منه اما الامكان بمعنى انه مداوم لتركها على وجه انكار الاستحباب او على وجه عدم التلقي بالقبول بان تهاون كانت صحيحة الاتي لا اقبل استحبابها واما انه لما التفت الى تجويز الترك فداوم عليه من باب المسامحة ولا ريب ان التهاون بالمعنى الاخير غير قادح في العدالة للوجوه السابقة واما بالمعنيين الاولين فهو قادح بل يكون تارك المستحب كالخارج عن الطاعة وكافرا وتمام ذكره حكم الصورة الرابعة **المقام الخامس** لا اشكال في ان ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من غير اصرار وفصل بانه ايضا قادح لكنه يزول القدح بالتوبة والمعظم على عدم القدح وهو الحق للاصلين السابقين اعني استصحاب الموضوعي واستصحاب الحكمي وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب الصغيرة وبعد ما علمنا بذلك اجمالا انتظمنا بفسق معظم الناس للقطع بتحقق المنافي والشك في تحقق المزيل اعني التوبة والاصل عدمه فيلزم منهم الا ان يدعى غلبة التوبة ايضا عقيب الذنب ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر وكيف يجتري بفقد العلم بذلك لغلبتهم وبالجملة بعد ثبوت منع المعظم على هذا القول لا بد من تفسيقهم فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم والعقل يستنكر **فان قلت** ان الصغيرة تقدح في العدالة اذا علمت بالتفصيل لا بالاجمال فلا يلزم المحذور والمذكور المبني على العلم الاجمالي **قلنا اولا** ان الذنب الصغير في الاغلب معلوم من الاشخاص بالتفصيل لان المفروض ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو من حصل العلم او الظن باجتنابه عن الكبائر وعدم الاصرار بالصغائر وهذا لا يحصل الا من غير المعاشرة في الاغلب والمعاشرة الكذائية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك الشخص للذنب الصغير **وثانيا** ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا فيهما معا ويدل على ما ذكرنا ايضا من عدم قدح الصغيرة صحيحة ابن ابي يعفور حيث عرف فيه العدل باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاه كون الشخص المفروض المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر عادلا **فان قلت** ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدل يعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغيرة لم يعرف بالستر **قلنا** ان المراد بالستر هو الستر العيوب التي هي في الشرع لا ستر جميع العيوب ومن هنا اندفع ما قيل من منافاة ذيل الرواية لصدرها لان الصدر يقتضي عدم قدح الصغيرة والذيل يقتضي قدحها لان الذيل يدل ان الدلالة على ذلك ان يكون ساترا للعيوب اجمع والمرتكب للصغيرة غير ساتر لجميع العيوب وجه الاندفاع ما ذكرنا من ان المراد من العيوب العيوب المعهودة لا مطلق العيوب فلا منافاة بين الصدر والذيل **فان قلت** هذه الرواية معارضة مع مفهوم ما رواه الصدوق عن علقمة من ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه مادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل مفهومها ورواية ابن ابي يعفور حاكمة بانها غير قادحة **قلنا** نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سندا ودلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالتها بالمفهوم مضافا الى اعتضادها بالشهرة والاصلين والايات **فان قلت** قوله تعم ان جائكم فاسق ... معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور بناء على ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله والنسبة عموم من وجه

في ان ترك المستحبات باجمعها قادح في العدالة ام لا

قلنا اولاً ان الفاسق هو فاعل الذنب المخصوص والمكث للذنب فلا يشمل الا من محل البحث وثانيا ان الرواية ارجح لبعض الوجوه السابقة **فان قلت**
ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فباعتراف الخصم واما الصغرى فللاخبار الواردة عنهم ع الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة على ان القوة
العاقلة فالمعتبر بان المناط في الصغر والكبر في الذنب انما هو بالنسبة الى من يعصي قوله ولا رب الا من يعصي ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها كبيرة
قلنا ان ما ذكر مناف للاخبار الكثيرة القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا يأبى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلومات
السيئات المكفر عنها غير الكبائر والامامية لذلك الكلام ونحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العلماء والعقلاء
ايضا كاشفة عن ذلك **ثم اعلم** ان اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد مع بقاء اللفظ على معناه اللغوي وارادة الخصوصية
من الخارج او يكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة
او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة ام يشمل زماننا لكن ايضا وعلى اي تقدير فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل او الاشتراك فهنا
مواضع الاول اعلم ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية لا ضالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار وقوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين المقامين الموضع الثاني بعد ما ثبت الاستعمال
في الخصوصية فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم الوضع لكن التبادر العرفي في لسان اهل الشرع اعني المتشرعة في الخصوصية يقتضي كونه حقيقة
فيها فالكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص كالكبيرة الصغيرة الموضع الثالث بعدما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة فالاصل لا يقتضي عليه عدم
الحكم بالحقيقة عندالشارع ايضا لاصالة تأخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم بحصول الحقيقة في زمانهم ايضا واما في كلام
الله تعالى فليس حقيقة في الخصوصية كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه واما في كلام النبي ص فلا يبعد ثبوت الحقيقة ايضا بناء على مذهبنا
في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية الموضع الرابع بعدما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة
بقاء الموانسة بالنسبة الى المعنى اللغوي فيكون اللفظ مشتركا بل مقتضى الدليل الاجتهادي ايضا هو ذلك للقطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف وتبادر الامر منه
المردد بين الامرين فلم يبق في المقام ثمرة القول بحمله على المعنى الشرعي لاشتهاره فاسد لمنع الاشتهار ثم اعلم ان بعدما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في
العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ام لا ظاهر الاكثرين لا حيث ذكروا الاصرار
على الصغائر بعد ذكر الاجتناب عن الكبائر وعن بعضهم انه كبيرة لرواية دلت عليه ولقوله ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور
كلمة لا في نفي الجنس ونفي الثالث في البين والحق مع المعظم لان المتبادر من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في التبادر ان يكون وضعيا ولعدم
سلب الكبيرة عنه وايضا قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله ع من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه دالا على الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير
الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى فاذن لا بد من حمل الروايتين القائلتين بان الاصرار على الصغائر كبيرة على انه في حكم الكبائر لا انها كبائر حقيقة
الموضع الثاني في ان المراد من الاصرار ماذا فاقول يحتمل ان يكون بمعنى فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله
تعالى ولم يصروا من ان الاصرار هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه
اولا ان اللغويين لعلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء فيعتمد عليه فنقول بعد وضع غيره لاصالة عدم
الاشتراك وثانيا ان المتبادر من الاصرار عرفا هو الاكثار والمواظبة فغيره مجاز لعدم التبادر او تبادر الغير وثالثا ظهور اجماع الامامية على ان معنى الاصرار
غير ذلك وان حكى عن بعض انه نقل قولا بذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها مخصوص بالمورد الخاص ولا يلزم منه كون الاصرار
ومعناه ذلك في اي مورد كان فان قوله ع بان الباء للتبعيض في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض هذا مضافا الى انه لا يحصل منها الظن
بعد اطباق العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجيته في مثل المقام مم البنوت لان الدليل على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو الدليل
العقلي المركب من المقدمات التي احديها الانسداد وهي غير ثابتة لما عرفت من اتفاق العرف واهل اللغة على الخلاف فباب العلم هنا منفتح ثم هذا كله مع ان الرواية
المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لا يستغفر وهي ظاهرة في نفي الجنس وهذا الظهور مناسب للاحتمال الثاني الاتي اعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة
فان الظاهر من قول القائل فلان يأكل ولا يشبع انه كذلك دائما فيصير الرواية مجملة بين الاول والثاني ولا يصح الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على
الاحتمال الثاني ورابعا قوله ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فانها دالة على انقسام المعصية الى صغيرة وكبيرة على الاطلاق وعلى ان الكبيرة
ترتفع بالاستغفار والصغيرة متبدلة الى الكبيرة مع الاصرار اذ لا يعقل قسم ثالث واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة يكون كل منهما قبل التوبة كبيرة
ثم يظهر منه هو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق غير موجب لصدق البيان فيه وما ورد من رواية
جابر قد علمت فساد الارادة منه ان كان بيان المراد فلا دلالة فيه وان كان بيان المعنى الحقيقي فمعارض مع العرف واللغة وان كان بيان الحكم فقد عرفت
من الادلة السابقة ان الصغيرة لا تضر بالعدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع المداومة على ترك التوبة
وهو ايضا مخالف لاجماع اللغويين ظاهرا ولاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لفهم العرف
ويحتمل ان يكون المراد منه الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال ان يقيد بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف
وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكبها في الاغلب وكثيرا فهو مصر على الذنب متصلة كانت الوقايع
ام منفصلة ولما لو لم يكن كذلك فلا يصدق الاصرار اذ لا ينصرف اليه وبالجملة المناط في معنى الاصرار هو الصدق العرفي وهذا انما لا اشكال فيه الا اشكال

فانه

فانه لو ارتكبها المكلف مع تخلل التوبة فهل يصدق الاصرار ام لا الظاهر ذلك لكن لا ينصرف اليه كلمات الاصحاب في جعلهم من منافيات العدالة الاصرار على
الصغائر فان هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا يضر بالعدالة للادلة السابقة ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية
والمناط فيه ايضا على الصدق العرفي فرب مقام يصدق فيه الاصرار كما اذا توجه ما ئة نوع من المعصية ولكل من الانواع وقائع وارتكب المعصية في كل
من الوقائع في الواقعة الواحدة من تلك الوقائع اي الانواع ورب مقام لا يصدق الاصرار كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية وكان لكل من الانواع
مائة واقعة وارتكب في كل مائة واقعة واحدة فلا يصدق الاصرار فتم والحاصل ان المناط هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة
قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان صدق الاصرار اما معلوم او عدم صدقه معلوم او ليس شيء من الصدق وعدمه بمعلوم وعلى الاول ايضا اما يكون الصدق
بطريق التواطي واما ان يكون بطريق التشكيك فهذه صور **اما الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه **الاول** الاجماع الظني
الثاني مفهوم رواية علقمة الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا **فان قلت** يوقع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار فانه دال على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان اصر على الصغائر فهذا مقدم لانه منطوق **قلنا** ان المفهوم
مقدم لاعتضاده بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققناه في المقام الاول
اي الموضع الاول من عدم كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد ان يكون مشاركا معها في الحكم اي في قدح العدالة **واما الصورة الثانية**
وهي الاصرار مع التشكيك فلا يضر بالعدالة للاستصحاب السابقين مع صحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وقد
تعارضها مع مفهوم رواية علقمة ساقطة عن درجة الاعتبار الا ان الصحيح اقوى دلالة لكونها منطوقا ولا معاضد للمفهوم هنا الفرض التشكيك في
الاصرار فلا ينصرف اليه فتوى العلماء مضافا الى بعض الروايات التي تمسك الشيخ على مدعاه وبه مما دل على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته
ونظائره فانها ايضا باطلاقها شاهدة لنا هنا **واما الصورة الثالثة** التي يكون عدم الصدق معلوما فلا يضر للاستصحاب وللاجماع الظني
وصحيحة ابن ابي يعفور وحال المعارضة قد عرفتها مضافا الى اعتضاد الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاعتضاد الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاحتمال الصحيحة
بعمل الاصحاب مع الاعتضاد بما دل على مطلب الشيخ **واما الصورة الرابعة** التي يشك فيها في الصدق وعدم الصدق فلا يضر ايضا للوجوه السابقة
المقام السادس علم انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما منقولان عن المعنى اللغوي الى الشرعي و
الاشكال في تبيين المصاديق وهو لا يكون الا من جانب الشرع ولذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله سبحانه النار في الكتاب
الكريم وما سواه صغيرة وان اوعد عليه النبي ص وقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او اخبر به احد من الائمة المعصومين
او النبي صلوات الله عليهم اجمعين وما سواه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب متواتر لفظي او معنوي وواحد محفوف
بالقرينة القطعية ونحوها وما سواه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب متواتر لفظي او معنوي وواحد محفوف بالقرينة
القطعية ونحوها وما سواه صغيرة وقيل انما يكشف عن عدم المبالات فهو كبيرة والا فصغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص وقيل ان الكبيرة
ما دل عليه الا من كتاب سنة او غيرهما وما يكون مساويا لاقل مرتبة الكبيرة او زايدا منه فكبيرة ايضا مثل الفرار من الزحف دال على انه على انه
كبيرة ودلالة الكفار بما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لم يرد فيه دلالة على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار من الزحف
بمراتب فتكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة عن المعاصي التي
الله تعالى نهى عنها في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وما سواه صغيرة وان كان مذكورا في الكتاب او اوعد الله عليه
النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليه النار او ما جعل له حدا من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل بغير ذلك من الاقوال ولكن
المختار انما اوعد الله عليه النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيد الزيادة او المساواة من الشرع او العقل
وسواء كان الدال على التوعيد دالا عليه مطابقة او التزاما **اقول** ولا يبعد ان يكون ذلك لا على تحقق العقاب لا على مجرد الاستحقاق فبناء على هذا
يكون كل من اوامر الله تعالى ونواهيه خارجة عن محل الكلام وايضا لا يبعد ان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه الخصوصية لا على وجه العموم
فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون الخ ومن يعص الله ورسوله الخ ثم تنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع الاول في ان ما
اوعد الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه اولا الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي مورثة للظن وهو حجة في المقام وان كان ظنا
بالموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الفرعي ولان العلة في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف هو عدم كون بيانه من شان الشارع وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان
الكبيرة من شانه لان باب العلم فيه منسد ولان العلماء اطبقوا في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الآحاد ولم يعترض عليهم احد بان الخبر في الموضوع الصرف
ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر ع الدال على ان كلما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله
عليه النار وجه الدلالة انها ناصة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين
يشمل المواعيد الكتابية ولا يحتمل اختصاصه لتلك الخبر بالمذكور في غير الكتاب فقط وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد
العظيم الحسني الدالة على ذلك حيث ان الامام يكون في مقام عد الكبائر معللا بايعاد النار عليها في الكتاب الكريم **الموضع الثاني** في ان ما كان
مساويا لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا لان العقل بعد ملاحظة التساوي مع الكبيرة او الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولذا في رواية عبد العظيم
الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر معللا بان الله عز وجل عدلها بعبادة الاوثان حيث قال انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان

فنقول

فتبلبله كاشفة عن كون المساوي ايضا كبيرة فان قلت ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة مناف مع الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيحة ابن ابي يعفور قلنا اولا انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب توعد عليه النار وثانيا ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلابد من التجوز فيها بالحمل على التوعد الاعم من الفعلي وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليه النار فاذن يشمل محل البحث من غير اشكال الموضع الثالث في تعداد الكبائر فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حق الائمة وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل بغير ذلك والحق عدم التحديد الا انه يستشهد عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وجزء تابع بملاحظة المساواة والزيادة او لا لان الدليل الخارجي العقلي او الشرعي امارة واية عبد العظيم فلا باس بذكرها انه روى عن الرضا ع عن ابيه ع يقول دخل عمرو بن عبيد البصري على ابي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له ابو عبد الله ع ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عز وجل من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار وبعده اليأس من روح الله لان الله عز وجل يقول انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقذف المحصنات لان الله عز وجل يقول ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم ظلما بقول الله عز وجل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ويقول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب واليمين الغموس لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ومنع الزكاة المفروضة لان الله عز وجل يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان وترك الصلاة متعمدا او شيئا مما فرض الله عز وجل لان رسول الله ص قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله عز وجل وذمة رسول الله ص ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الرواية فان قلت ان جعل المساوي لاقل مرتبة الكبيرة كبيرة متمسكا بالتعليل المذكور في الرواية لشرب الخمر من تعديله لعبادة الاوثان فاسد للقطع بان شرب الخمر لا يعدل عبادة الوثن قلنا المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان بالتعادل في الرتبة فالمطلوب ثابت وان كان التعادل في الذكر فهو مناف لحكم العقل القاطع بان التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء كبيرة فكيف يجعله المعصوم دليلا على مطلوبه فانحصر في الاول ومعرفة الغرض مع ان غرضنا ليس اثبات مساوات شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك بل الغرض ان الحديث يدل على ان المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفينا فان كان شرب الخمر مساويا بالعبادة الاوثان مرتبة فلا اشكال والا فلابد من حمل التعادل في الرواية على المبالغة وذلك لا يضرنا والحاصل ان ما اوعد الله عليه النار في الكتاب لكونه وما كان مساويا لاقل رتبة فهو كبيرة وما عداه صغيرة وانا وعد النبي ص عليه النار نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكرت في الكتاب او عد النبي ص عليها النار كقوله في تلك الرواية وترك الصلاة متعمدا او شيئا مما فرض الله الخ واما ترك ساير الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب لم يوعد النبي ص عليه النار فليس بكبيرة ولا مضرة للعدالة للشهرة العظيمة وللاصلين السابقين من الموضوعي والحكمي وللاخبار الدالة على الحصر خلافا لما دخل … وللرواية المذكورة وان دلت على كون ترك كل من فرائض الله عز وجل كبيرة لكنها لا تفيد لو صح بعد ملاحظة التعليل بان رسول الله ص … سائر التعليلات السابقة واللاحقة يحصل الظن بعدم كون ترك ساير فرائض منه عنها مذكورة من الكباير لا سيما بعد فتوى الاصحاب بخلافه الموضع الرابع كل كبيرة علم منه هنا قادحة في العدالة وان لم تكن مما اوعد الله عليها النار ودون ذلك الظهور اتفاقهم على ان كل كبيرة قادحة في العدالة وانما اختلفوا في تمييزها فانه نزاع صغروي ولا ينافي الوفاق على حكم الكبروي ويدل عليه مفهوم رواية علقمة فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا فهو من اهل العدالة ومفهومها ان من تراه بعينك يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة خرج ما خرج بقي الباقي تحت عموم المفهوم واما المعارضة باخبار الحصر فقد مر الجواب عنها فان قلت مفهوم هذه الرواية معارض مع مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور لانه يقتضي كون المجتنب مما اوعد الله عليه النار عادلا وان ارتكب غيره من المعاصي وهذا اخص مطلقا من المفهوم الاخر فيقدم عليه قلنا بعد ذهاب المعظم الى خلاف هذا المفهوم لا يحصل منه الظن حتى يعمل به والمفهوم الاول معتضد بالشهرة فيقدم فيخصص مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور فيلزم القول بان التارك للكبائر التي اوعد الله عليها النار عادل الا اذا ارتكب ما هو مساو لاقل رتبة الكبيرة مثلا بل نقول ان المذكورات في تلك الصحيحة مضرة بالعدالة وان لم تكن من الكبائر المقام السابع هل التوبة تزيل الفسق ام لا الحق ان كون التوبة في الجملة مزيلة للفسق ليس محل اشكال للاجماع والايات الكثيرة كقوله تعالى بعد تبرئة المحصنات الا الذين تابوا وللاخبار كقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال في ان مجرد صدور التوبة موجب لزوال الفسق وترتب الاحكام كما يقوله الشيخ فيقول ان للحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتى اقبل شهادتك ام لا يكفي ذلك بل لابد من انكشاف صدق التائب وكون توبته واقعية كما عليه بعض اخر الحق الاخير لاصالة الفسق والتمسك باطلاق قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه مدفوع بان الظاهر منه كون هذا الشخص تائبا مسلمة لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الاطلاق هذه الرواية ونحوها

الى من يحصل لنا العلم او الظن بصدقه وتحقق توبته في الواقع بل هي منصرفة الى صورة العلم او الظن بصدقه والتمسك بما روي عن علي ع من انه قال للحد على قاذف ثم شهد المحدود بشيء فقال له كذبت تب حتى اقبل شهادتك فتاب فقبل فاسد لانه قضية في واقعة لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها فان قلت ما الدليل على كفاية الظن بصدقه مع ان الاصل يقتضي الاقتصار على صورة العلم لوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية قلنا ان الالفاظ في بعض المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة وما نحن فيه من هذا الباب فان قلت هل يكفي مجرد العلم او الظن بصدق التائب وان علمنا باشتغال الملكة ام يشترط في ترتيب احكام العدالة عدم العلم بفقدان الملكة قلنا لا يشترط عدم العلم بفقدان الملكة بل يترتب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق الادلة والمعارضة بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم فاسد لانه يفهم العرف ورود الاطلاقات عليه فان قلت هل الاستمرار على التوبة شرط كما قال بعض ام لا بمعنى انه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة معتد بها التي يتمكن فيها من المعصية ولم يفعل ام لا يشترط قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق الادلة من الاية والاخبار والمعارضة بقوله تعالى الا من تاب وامن وعمل صالحا حيث انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدفوعة بان الاية وان كان ظاهرها في ذلك الا انها واردة مورد الاغلب بمعنى انه شرط اغلبي نظرا الى انه لا يحصل العلم او الظن بصدقه الا بعد مضي زمان معتد به كما لا يخفى فاذن لو فرض ظهور الانكشاف عن الصدق بمجرد صدور التوبة لحكمنا بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه فان قلت هل يشترط فعل المستحب بعد التوبة ام لا قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وتوهم وقوع التعارض بين تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه ان يرتكب الاعمال الصالحة من اتيان الواجبات وترك المحرمات ورفع اثر الاعمال السيئة فلا يشترط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه ضابطة يعرف عدالة الراوي او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلعة على السيرة الطاهرة علما او ظنا واما بالاشتهار المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلماء لم يوثقوا الصدوق وكفانا اشتهاره بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة لكونه مرجعا للعلماء ووقوعه في روايات من لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير واما باخبار العدل المعلوم عدالته والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول في كفاية تزكية الواحد العدل في مقام قبول الرواية وقد مر الكلام فيه سابقا في مقام ابطال قول صاحب المدارك في عدم عمله بالصحيح المشهوري واقتصاره بالصحيح الاعلى تمسكا بان الفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق منصرف الى الفاسق النفس الامري فلابد من تحصيل العلم بعدم الفسق والعلم الذي يثبت خروجه عن ذلك هو صورة تزكية العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلابد من عدم العمل بقول من زكاه عدل واحد من باب المقدمة لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الاية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي مثلا فهو معارض مع المنطوق ومقدم عليه وبالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد فقول واما غير الراوي فلا يثبت عدالته الا بشهادة العدلين الموضع الثاني في كيفية الجرح والتعديل فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان ذكر السبب معتبر … لان السبب كان مختلفا في الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق ففيه اقوال ثالثها القبول في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك كلها للعامة على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر له بموافقة مذهبهما معه في اسباب الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان المخبر له اما يعلم بموافقة المخبر معه في العدالة واما يعلم بموافقته معه في اسباب الجرح واما يعلم بمخالفته له فيهما واما لا يعلم شيئا منهما اما الاول فمنقسم الى صور سبع يجب العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة وانما الكلام في الجرح فاما ان يعلم موافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح والتعديل معا سواء كان العمل به من باب الشهادة او النبأ لشمول ادلة الشهادة واية النبأ له ولظهور الاتفاق هنا والمانع مطلقا ليس من اصحابنا واما ان يعلم بمخالفته له في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عند المخبر له فيجب العمل بقوله ايضا فيهما اذ المفروض ان كل ما هو سبب للجرح عنده فهو سبب عند المخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا يسمع في الجرح اذ لعل باعثه على الجرح شيء لا يقول به المخبر له واما ان يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فيجب تحقيقه وكذا لو شك في نفس الموافقة والمخالفة فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح عنده اكثر منها عنده فلا يسمع او اما ان يعلم باقليتها فيسمع واما ان يشك فيجب تحقيقه واما الثاني فهذا الطريق اقساما واحكاما مع تبديل الاقلية والاكثرية باعلائية العدالة وادونيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا فيسمع او بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام السبعة واما الثالث فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر او بادونيتها او شك فيهما وعلى التقادير فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع ففي صورة العلم باعلائية العدالة عند المخبر يسمع التعديل وفي الثلث يسمع التعديل ومع العلم باقلية اسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح ومع الشك في الاقلية والاكثرية يستعرف حكمه واما في صورة العلم بادونيتها فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلث وفي اسباب الجرح ما مر بعينه واما في صورة الشك واما الرابع فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة عند المخبر اعلائية او ادونية او يشك فيها الى اخر الاقسام التسعة السابقة اقساما واحكاما وكل هذه الصور الا والثلثين لا اشكال فيها الا صور الشك منها وذلك لوجوب القرينة الى الغير لا لجمال الاطلاق في غيرها اما فيها فيقتضي الاصل عدم سماع اخبار المعدل المطلق والجارح اما في الاول فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ومنه تعديل المعدل واصالة عدم لزوم متابعة ذلك المعدل واصالة عدم لزوم العمل بالاحكام الاثار التي يترتب على هذا المعدل واصالة الفسق لغلبة الفسق وجودا وظهور اقتضاء القوى الشهوية تاثيرها وهو المعصية المنافية للعدالة واما في الثاني فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة بقاء العدالة في المشهود بها وكذا اصالة بقاء اثارها من لزوم اتباع قوله والعمل باخباره ولا يرد على هذه الاصول الاصالة الاولى لما مضى من انه كان اذا تخاصم اليه رجلان بعث رجلين من خيار اصحابه الى اخره ما سبقا من تفسير مولانا العسكري وحيد الدلالة ان اهل القبيلة لم يكونوا يخبرون الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان يقبلها الرجلان ويعملان بقول المقوم وهو لم يقبل من غير تفتيش

عن حقيقة العدالة واعلاهما اوادناهما **الثاني** ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب الرجال والاعتماد على جرحهم وتكتهم ولو كان مع وكذا
في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما وفيهما نظر اما الاول فلان الرواية على فرض تسليم تماميتها دلالة ضعيف السند **واما الثاني**
فلان عمل العلماء لعله كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل ولاعتقادهم باعتبار اخبارهم من باب التسبب مع قيام الاحتمال الظاهر
كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا **فان قلت** بعد ملاحظة بناء علماء الرجال على تعيين الثقة وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم يرتفع
الاشكال فان لازم ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان يفسقوا من كان صاحب الاسباب القليلة من الفسق فيعمل بتعديلهم

[illegible]

وبالجملة لا دليل على حجية هذا في القسم الثاني واما القسم الثالث فعدم حجيته على مذهب المتهد بطريق اولى واما القسم الرابع فيكون اذا حصل من هذا
المرسل تعديل اصلا فيكون المرسل مجهول الحال بل يجب التحري عنه لظهور ابتلائه باحتمال فسقه في نفس الامر **الفصل السابع** في الادلة
العقلية وفيها ضوابط الاولى في ان العقل مدرك للحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي الثانية في انه مدرك
لاستحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي وهذا النزاع الاول يبتني على احد القولين
في المسألة الثانية بعيد فرض ادراك العقل كلا من المرحلتين السابقتين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا ومعاقبا في الاجل

[illegible]

ام تشككنا فيه اذ العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فلعل ما فيها المرسل ثقة عند الكل الا يكون كذلك او له معارض في التزكية فوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل اجمالا او تفصيلا نتايج

في بيان اقسام ما يستقل بادراكه العقل

في نظرهم من تلك الجهة فيشكر اذا التلذذ حتى النظر الى الابدان يمكن ادراك العقل هذا المعنى الذي لا ينفك عن المدح الشرعي وقد عرفت ان النزاع مختص بالمعنى العرفي الرابع ولانه لو كان النزاع في ذلك لما كان للامامية ان يتكلموا فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتيب الاحكام الالهية وهو لا يصح الا مع كون النزاع في المدح والذم في نظر الكل ثم اعلم ان ما يستقل به العقل في الادراك على اقسام فتارة يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به اي يكون كل من الاستفادة والمستفاد اصليين كادراك قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة وتارة يكون الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا كقبح النظر في المراة الى المراة الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر في المراة ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان فان العقل بعد ملاحظة ان الاصابع الثلثة اذا قطعت عن المراة كان فيها ثلثون من الابل قطع بان قطع الاربعة لا ينقص عن ثلثين ابلا وتارة يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيين كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون الضد الخاص منهيا عنه فان المحكوم به هنا انما يثبت من جهة انتفاء وجوب المقدمة بانتفاء وجوب ذي المقدمة وكذا النهي عن الضد اذا ظهر ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول يقينا وفي القسم الثاني ايضا نظرا الى تمسك الاخباريين في رد المجتهد في المقام الثاني برواية ابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين ره في بحث الاجماع حيث ذهب الى ان اتفاق المحدثين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية واما اتفاق غيرهم فلا لاحتمال استنادهم الى الاستلزام العقلي هذا بناء على مذهب الاخباريين واما على مذهب الاشعري فالدليل على الاعمية من الاقسام الثلثة ان ذلك لازم قولهم بان احكام الله تعالى غير تابعة للمصالح الكامنة اذ ادراك الحسن والقبح انما هو بملاحظة المصلحة والمفسدة وحيث لا يكون الاحكام تابعة لها تم النزاع في الجميع من الاقسام ولكن يشكل ذلك بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يختص نزاعهم بالقسم الاول فالتعيين مشكل ثم النزاع هل هو في الاحكام العملية من الاصلية والفرعية ام يشمل الاعتقاديات الظ اختصاص نزاع الاخباريين بالعملي كما يظهر من الفاضل التوني واما الاشعري فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت **الامر الرابع** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع في البحث الاول ان من اثبته فلازمه اثبات البحث الثاني ايضا ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف في البحث الثاني انه من اثبته اثبت البحث الثالث بمعنى ان لازمه ذلك ومن نفاه فلازمه نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فيظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لان الدليل على حجية الظن العقل **فان قلت** ان تلك الثمرة تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير من العبائر فانه على ذلك لا تنفع الثمرة المذكورة اذ حجية الظن من باب التبع لان العمل بالظن مقدمة لتحصيل الاحكام الواقعية **قلنا** ان محل كلامنا هو انه لو لم نقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لما صح حجية الظن لان اثبات حجيته موقوف على مقدمات ثابتة بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والاقتصار على القدر المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل ان الكلام ليس في ان حجية الظن اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل به العقل من الجهتين فمن نفى حجية ذلك القسم فلازمه نفي حجية الظن وفيما ذكرنا مناقشة ويمكن المناقشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن وان لم نقل بحجية العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاحتياط منفي بما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع اذ هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجيته ان كان العقل فهو لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور او التسلسل وذلك لان الكلام انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على ان هذا الايراد لا يرد على الاخباري لانه يقول بحجية العقل في العقايد كما صرح به الفاضل التوني هنا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع اعني الاجماع انما يتم اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الاغلبي اما لو انسد باب العلم في مسئلة واحدة او ازيد لا بحيث يوجب اخذ المرجوح الهدم لم يتم الاجماع فتم برهان العقل لو كان حجة فتم **ومنها** جعل الظن الغير معتبر مرجحا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن احدها انها القبلة بظن غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرضنا انه لا يتمكن من الصلوة الا الى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن القياسي مرجحا لاحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم في المقامين بالاخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل يقول بالتخيير هنا والقول بورود الشرع هنا ايضا لدلالة قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل فيشمل الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس الا ما يقول بحجية الاخبار الاحاد في مثل المسائل الذي يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض **ومنها** التخيير فيما لو دار الامر بين المحذورين ولم يكن الدليل على الطرفين الخبر فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فان قلت** ان الاستفادة هنا تبعي وان كان المستفاد اصليا وذلك لان العقل بعد ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير يفهم بتنقيح المناط القطعي ان الحكم في تعارض امرين غير خبرين او احدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايضا فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصا بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين **قلنا** تنقيح المناط القطعي تم نعم يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق الذي نفاه الشرع لان طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل اليه والعمل بالمباح فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف به لزم التكليف بالمحال **ومنها قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار الاخبار الواردة فيها اما لكونها احادا والمسئلة اصولية او لعدم حجية الاحاد في الفرع ان كانت فرعية او لضعف سندها وان كانت فرعية والواحد منها حجة فلم يتم القول بجواز التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصر منهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون بالفروع فيكون القاصر منهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل واما المقصر منهم فمكلفون على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل به العقل ام لا واما ان لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع

في بيان ثمرة النزاع في البحث الثالث

في تكليف الكفار بالفروع

بالمفضى

ويمكن ان يقال ان لازم القول بالظن المطلق العمل بمثل ذلك عند حصول الظن منه مع كون راوي المرسل ممن لا يرسل الا عن ثقة سيما مع تصريحه بذلك **اصل** في ادراك العقل الحسن والقبح الحق ادراك العقل الحسن والقبح بطريق الايجاب الجزئي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلايم الطبع وهذان يتفاوتان بحسب الاشخاص والطباع فهما اضافيان تدريجيان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال وعلى ما يمدح فاعله في العاجل ما لم يمدح بحيث يشمل فعله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى وعلى ما لا حرج في فعله فيشمل ما عدا الحرام او ما عدا المرجوح تحريما او كراهة والقبح يقابله في كل منها وهو مجاز في الاخير للتبادر وصحة السلب عن مثل المباح وحقيقة في البواقي لعدم صحة السلب بنحو الاشتراك المعنوي وان كان القدر المشترك مشكوكا لا اللفظي لاصالة عدم تعدد الوضع المقدم على اصالة عدم وجود القدر المشترك واما اصالة عدم الاستعمال في المشترك

بالمفضى لا القاصر منهم وان لم يجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل ومنها التكليف في ايام الفترة وهو زمان بين الزمانين الذي نفرض فيه عدم الحجة **فان قلنا** بحجية العقل كان اهل ذلك الزمان مكلفا بما يستقل به العقل والا فلا تكليف لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل **وفيه اولا** ان المراد من الفترة ليس ما ذكر لان الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو زمان بين الزمانين **وثانيا** انه يتم اذا اندرس اثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاءها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انعدمت الاثار للشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاءها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انعدمت الاثار للشريعة السابقة بالكلية ولم يبق شيء فتم ومنها تكليف المسلم الموجود في بلد الاسلام العارف بغالب الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورا ولا يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها مع علمه بحرمتهما معا فالعقل حاكم هنا بلزوم التخلية مستندا الى ان المنع عن الاستقبال والاستدبار عند التخلية انما هو لهتك الحرمة وهو في الاستقبال اشد فلا بد ان يرتكب اقل المحذورين فمن يقول بحجية العقل يقول بلزوم العمل هنا على مقتضاه والا فلا هذا وفي المثال مناقشة لمنع ادراك العقل اولوية الاستدبار وانه اقل محذورا وايضا ذلك من العقل التبعي والكلام في ثمرات العقل المستقل نعم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل صح التمثيل بالمثال او بما لو دار امر المراة في التخلية بين استدبار الاجنبي واستقباله **ومنها** لو تعارض الخبر والعقل **فان قلنا** بحجية العقل عملنا به في مقابل الخبر الا ان يرتفع القطع بملاحظة الخبر وان قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر ومنها القول بحجية اصل البراءة والاباحة والاشتغال ان لم نقل بحجية الاخبار الواردة فيها لاحد الوجوه الماضية في التسامح وان لم نقل بحجية العقل لم نقل بحجية الاصول المذكورة لفرض عدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الوارد في الباب **ثم ان تلك الثمرات** هي الثمرات المترتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والاخباريين **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط العقيدة وقبح تفضيل المفضول وغير ذلك ثم ان ما يتوهم في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فبيان التكليف على الشارع واجب عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام مدفوع اولا بان اللطف قد يكون واجبا كما لو تمكن قبل بيانه وكان بيان الشارع تاسيسا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل فانه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تاكيدا ولطفا مندوبا فكلية الكبرى ممنوعة وثانيا بانا سلمنا ان كل لطف واجب لكن الوجوب قد يكون في اللطف مطلقا لا يمنع منه مانع كبعث الرسل ونحوها ما حصل المانع كاظهار القائم عج في هذا الزمان والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو انه كيف وجوبا اظهار المبين مشروط فضلا عن المبين وثالثا بان الدليل المذكور عقلي لا يقول بحجيته الخصم الا ان يدعي ورود الشرع عليه او يقال ان الحجية في العقايد مسلمة والكلام في الفرع او يقال ان مقصود من الدليل الالزام ورابعا بانا سلمنا الجميع لكن غاية ما في الباب اثبات ورود الدليل الشرعي في كل واقعة ومجرد ذلك لا ينفي الثمرة بل المعيار الوصول الينا وليس نعلم لو فرضنا العثور كل ما يكن ثمرة **ضابط** في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم والاظهر ادراكه لها وفاقا للفرقة الناجية وللمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي ومتابعيه على ما حكي عنه وقد مر ظهور مخالفة بعض الاشاعرة في ذلك والدليل على المختار وجوه **الاول** البداهة والضرورة فان العقل قاطع بان الظلم من القوي على اليتيم الضعيف قبيح في الغاية لا سيما اذا احسن هو وابوه اليه كثيرا ففعله هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا نعني بالحكم العقلي الا هذا ومثله رد الوديعة الى المستودع المحتاج الذي احسن الى المودع في تمام عمره فانه حسن وفاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرت ناش عن الشرع والانس به كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المانوسة كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للقبح الذاتي بل للعادة المانوسة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض او موافقا له كقبح قتل زيد عند اوليائه وحسنه عند اعدائه او عن ملايمة الطبع ومنافرته فمع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم نشاء عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا** اما الاحتمال الاول فبطلانه بانا نرى الحسن والقبح وان قطعنا النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبانا نرى القبح وان فرضنا اعتياد الناس بالظلم **واما الثالث** فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والظلم الذي مثلنا به من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا الوصف الظاهري ولا الباطني وايضا مطلوبنا اثبات ما ادراك العقل القبح او الحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود ازيد من ذلك وان كان الباعث على ذلك كونه صفة نقص او كمال وبعد ما سلمت حكم العقل بالمدح والذم كذلك تم المقصود ولا يضر هذا الاحتمال **واما الرابع** فبانا نرى ان على زيد بابقاء يد قاتله اذ كان القتل ظلما وان كان موافقا لغرضه **واما الخامس** فكالرابع الثاني انه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح لما امتثل احد اوامر الله تعالى ونواهيه لجواز ان يصدر الكذب منه تعالى عند العقل اذ حكم العقل بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس الا لقبحه لا لاجل عدم القدرة عليه فاذا لم يحكم العقل بقبحه لم يحكم بامتناعه منه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب فانتفاء الوثوق لازم لما ذكرنا من عدم امتثال احد باوامره ونواهيه وهو باطل بالاتفاق من الخصم ويلزم كون التكليف سفها **فان قلت** ان العلم بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس منحصرا في ادراك العقل قبحه بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تعالى لاجل ان عادته جارية على الصدق او لاجل ان الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية او ان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع النقايص اجماعا او لاجل ان الصدق موافق لغرضه تعالى والكذب مخالف لغرضه والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب مناف للطبع والحكيم لا يرتكبه **قلنا** اما حصول العلم من جهة ان عادته تعالى بالصدق فهو موقوف على الاطلاع غالبا غالبة معتدة بها على صدقه حتى يحصل العادة والعلم بها انما يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق ونحن ننقل الكلام الى مبدأ الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين حصل الاطلاع بالعادة والصدق الاغلبي مضافا الى انه لو تم لتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادة بالممارسة ولا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة

للمجاز بلا حقيقة فيعاد بمثلها ومدفوعة بالقطع بان الاطلاق على تلك المعاني من باب اطلاق الكلي على الفرد مع كون المتبادر الامر المجمل القدر المشترك بل الامر المبين وهو مطلق المرغوب اليه ولو من جهة وعكس القبح بل يصح سلبه عن الخصوصيات والنزاع مع الاشعري انما هو في المعنى الرابع حيث ان ظاهر الاشاعرة عدم ادراك العقل المدح والذم والاولان لا كلام في ادراك العقل اياهما بحكم البداهة وكذا الثالث وان كان يظهر من التهذيب انكار بعض الاشاعرة ادراك العقل اياه والاخير داخل في النزاع ان كان المراد الحرج الاخروي لا الحرج الدنيوي نتايج

في ان العقل يدرك الحسن والقبح

ذلك المدح والذم في نظر الشارع الحكيم على الاطلاق لا في الجملة والايجاب الجزئي في الاطلاقات الاول ولخروج النزاع عن مقاصد الفن لبنائه على الادراك في موضع

كالابدان يكون موجوداً معه تعالى فيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تتصف بصفة النقص او صفة الكمال لا اوصاف الافعال الظاهرة كالصدق والكذب العارض للكلام فان تسميتها بصفة النقص او الكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك ان هذه صفة نقص لكن نمنع دلالة ذلك على انه لا يوجب عدم صدوره منه تعالى بل لا بد من ذكر انها من صفاته تعالى فان ادعيت انه يدرك ذلك ايضاً فقد ثبت المطلوب والا فمجرد دركه ان الكذب صفة النفس لا على انه لا يصدر منه تعالى واما الاجماع الذي ادعيته على انه تعالى منزه عن النقايص فهو لا يكشف عن الواقع عند عدم مدرك للمجمعين كما هو المفروض مع عدم الكشف لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان العقل فيمنع اعتباره بعد اجماع الامامية الا من شذ على عدم حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقاً للغرض تعالى ففيه منع كونه موافقاً للغرض فلعل غرضه العكس كما عليه بعض المتصوفة سلمنا انه موافق للغرض لكن ذلك يستلزم كون احكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدور منافي الغرض عنه تعالى ممنوع واما حصول العلم بالصدق لكونه ملائماً للطبع والكذب منافراً له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملائماً للطبع ومنافراً سلمنا لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافراً للطبع فرع المعاشرة معه واين المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع عنه تعالى **فان قلت** سلمنا عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم من ذلك عدم امتثال احد باوامر الله تعالى ونواهيه اذ يلزم حينئذ ايضاً الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر المحتمل **قلنا اولاً** انه كما يمكن ان يكون وعده للصلوة ووعيده للزنا صادقاً كذا يمكن كونه للوعد للزنا والوعيد للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر مشترك بين الامتثال وتركه **وثانياً** ان لزوم دفع الضرر المحتمل انما هو حكم به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعني بالملازمة العقلية الا ذلك وان حكم به غيره فعليك ببيانه هذا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين **الاول** ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه اضطراري لان كل امر خارج عن اختيار العبد بمذهبه فكل من الوثوق والامتثال اضطراري وان جاز عند المكلفين صدور الكذب منه تعالى ولم يمتنع عند العقل ذلك الثاني انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهي قولك يلزم ان يكون التكليف سفهاً وعبثاً **قلنا** الاضير فيه **الثالث** من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي اما **الملازمة الثانية** فلجواز ان يرسل النبي سوى كاذباً واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يصح ان يقال المظهر الخارق للعادة ان ادعى النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى زمان يتعطل الناس فيها وعلموا على اقواله ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل فان كان صادقاً فالعلم ثابت والا فالاغراء بالجهل وعده وجه الصحة انه لا ضير في الاغراء بخلاف ما لو قلنا بالادراك فان الدليل المذكور ويحصل به العلم بالامر لو اظهر الله فبطلانهما اولاً بالاتفاق منا ومن الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبي وبصدقه **وثانياً** بكون بناء المليين على ذلك الامكان **وثالثاً** بلزوم كون التكليف وارسال الرسل سفهاً وعبثاً اذ لا فائدة فيهما الا الاطاعة والانقياد وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبي وبصدقه مسبب عن كون اجراء المعجزة على يد الكاذب او ارسال النبي الكاذب خلاف ما جرى به عادته تعالى او كونهما صفتا نقص او كونهما منافرين للطبع وهو تعالى منزه عنهما او كونهما خلاف للغرض **قلنا** الجواب ما مضى هذا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالامرين لزم صدق زردشت والمزدك فانهما اظهرا الخارق وادعيا النبوة مدة مديدة وتبعهما الناس ولم يرجعا عن قولهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين فلو تم الدليل العقلي الذي ذكرت لزم كونهما نبيين ولم يقل به الخصم وكذبهما قطعي **الثاني** ان المتابعة لمظهر الخارق انما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي الواقعي او مع عدم العلم بذلك وعلى الثاني لا اغراء ولا اضلال اذ لزومهما فرع حصول الاعتقاد والمفروض عدم حصوله سواء علم بامكان اظهار الخارق لغير النبي او احتمل عنده ذلك وبالجملة اذا لم يعلم بعدم امكان ذلك من غير النبي فلا اغراء بل لا يجوز الاتكال على قوله والمتبع مقصر وعلى الاول يكون معتقده تكليفاً ظاهرياً فلا اغراء ايضاً سواء طابق اعتقاده الواقع ام خالفه لو سلمنا لزوم الاغراء لتسلمه في الشق الاخير بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع ايضاً لا مطلقاً والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض عدم التطابق مع الاعتقاد التطابق لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين وعلى هذا التقريب فلا يحصل العلم بالنبوة ايضاً بل يلزم ترجيح العلم بمطابقة الواقع لا بكونه نبياً **الثالث** انه يمكن العلم بانه نبي وبصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي ايضاً اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة معه واما العلم بالنبوة وتميز النبي عن المتنبي فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة لاطباق العقلاء عليه حيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه الطريقة كافية عن انه بديهي في تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته لا يدركه الا القليل من المكلفين فلو انحصر الامر فيه في باب تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق غالب الناس ان كانوا مكلفين بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف غالباً فظهر عدم الانحصار وانه الدليل العقلي المذكور لكونه متفرعاً على حصر سبب العلم به وليس كذلك **الرابع** ان الاشعري يقول بان حصول العلم بالاثر اضطراري بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هنا ولكن التحقيق ان الدليل الثاني وكذا الجزء الثاني من الدليل الثالث المستدل الى دليل رابع في الحقيقة وبطلان اللازم على الاشعري ادعى وجه فسادهما البرهان قاعدة الجبر وهي باطلة لانه مخالف للضرورة والحس والعيان ولانه خفي شريعتنا قطعية بعض فيها الخصم وكذا بطلان التكليف بما لا يطاق لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها فيدفع الامر عن هذا التكليف بما لا يطاق انه لا جبر علينا ولان الجبر خلاف الايات الشريفة لا انما ان للتكليف حالتين احدهما الوسع والاخرى عدم الوسع والقول بالجبر مستلزم لانحصار الحالة في الواحدة **ضابطة** في انه بعد ما قلنا بدرك العقل الحسن والقبح فهل يدرك الثواب والعقاب ايضاً بطريق الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصر منهم ام لا يدركهما اصلاً كما عليه الاشاعرة وجمع الزركشي وتبعهم اكثر الاخباريين ظاهراً ام يدركهما في العقايد دون العمليات كما عليه الفاضل التوني الاظهر الاول لوجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان العقل كما يدرك حسن الاحسان ورد الوديعة وقبح الظلم كذلك يدرك الاستحقاق في المجازات ان خيراً فخير فلو تعدى بعض من عبيد رئيس على بعض آخر بلا جهة داعية وكان المظلوم منهما احسن الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه لذمه العقلاء ويقولون ان هذا المولى غير عادل لعدم المجازاة وكذا لو احسن احد الى

السفه عند عدم الوثوق وثالثاً لثالث ورابعاً انه لولاه لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب او ارسال الرسول كاذباً

ابنا خر وانجاه من المهالك ثم وقع له حاجة يقدر على قضائها ساب المحسن لم يقم بقضائها له فهلك فلذلك الشخص لذمه العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغي ترك المجازاة لانه خلاف العدل والمروة لانه نجا ابنك عن الهلكة وكان اللازم عليك نجاته عن هذه ايضاً والعجب من الاخباري والاشعري حيث انهم يقولون بعدالة الله تعالى وينكرون هذا المقام مع كون انكاره مستلزماً لانكار العدالة اليه تعالى **الثاني** انه بعدما اثبتنا المقام الاول فلا بد منا اثبات هذا المقام ايضاً لقضاء الضرورة بان ترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللفظيين اعني الواجب الشرعي ليس الا لاجل محبوبية المأمور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين لنا بسبب الامر اللفظي الكاشف عنهما وفيما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب لما عرفته من ان المناط في ترتبهما المناط في الامر والنهي اللفظيين والعقليين قطعي منع لان الداعي على ترتب الثواب والعقاب فيهما معاً هو ما ذكرنا من المحبوبية والمبغوضية الموجودتين فيهما معاً واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهي اللفظيين في ترتب الامرين مدفوع بما نشاهد في المقام من بناء اهل العقول هنا بل فيما صرح المولى للعبد باني لا اعاقب على ما لم اطلب عنه وقتل العبد المولى معتذراً بان المولى ما نهاني عن قتله فانهم يذمون العبد مع ذلك وليس ذلك الا لما قلنا من عدم مدخلية اللفظ بعد حكم العقل بالحرمة **الثالث** انه لولم يدرك العقل الوجوب والتحريم المستلزمين للعقاب والثواب لما كان تحصيل معرفة الله تعالى واجباً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الدال على الوجوب ان كان العقل فالمفروض انه معزول وان كان الشرع فنقول الايجاب ان كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو فرع ثبوت لزوم الطاعة وهو ان ثبت بالعقل فهو معزول وان ثبت بالشرع فالدال عليه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يدور او يتسلسل **واما بطلان التالي** فللاتفاق من الخصم **اقول** ولانه لولم يكن تحصيل المعرفة واجباً لزم كون الخلق عبثاً لانه لا يقدم الى المعرفة احد منه يلزم العبثية وينافيها قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثاً ولان عدم وجوب المعرفة ينافيه قوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون **الرابع** انه لولم يكن العقل مدركاً للوجوب والتحريم الملازمين لهما لزم عدم وجوب معرفة النبي ص **اما بيان الملازمة** وبطلان التالي فيظهر مما ذكر في سابقه **الخامس** انه لولم يكن الامر كما ذكر لما كان النظر الى المعجزة واجباً ويظهر الملازمة وبطلان التالي مما مر ايضاً ثم ان الوجوه الخمسة واردة على الاشعري وعلى من لم يفصل بين العمليات والعقايد من الاخباريين **واما على المفصل** منهم كالفاضل التوني فلا يرد عليه الثلاثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخباريين مفصلاً كالفاضل التوني وجعلنا قوله مبنياً المذهب الاخباريين فحالهم حال الفاضل التوني في عدم ورود الثلاثة الاخيرة عليهم ايضاً لكنه خلاف ظاهرهم ويرد على المفصل انه لولم يكن العقل مدركاً لما ذكر في العمليات لم يكن مدركاً له في العقايد بالاولوية القطعية لان ادراك العقل في العقايد نظري وفي العمليات ضروري فان كان مدركاً للاول كما هو رأيك كان مدركاً للاخير ايضاً لانه اسهل **ثم انه نظر المفصل** انما هو على الاخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الاوثان **فنقول** عليه ان تلك الاخبار اما ان يجعل سبباً لادراك العقل في العقايد او كاشفة عن الادراك لا سبيل الى الاول لان الوثني لا يقول بالشرع حتى يكون توعيده سبباً لادراك عقله فتوعيد الشارع مساو لعدم توعيده واما على الثاني فلا وجه للتفصيل لما عرفت من الاولوية **ضابطة** في انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع ام لا فنقول يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل له الشارع في متن الواقع حكماً وبينه للسفراء وان لم يبينوه للعباد وان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكماً وان لم يبين للسفراء ايضاً وان ما حكم به العقل وقال ان الفعل الفلاني واجب وفاعله ممدوح مثاب او مستحق لهما والفعل الفلاني حرام وفاعله مذموم معاقب فهو كذلك عند الشارع اي يفعل كذلك وان لم يجعل حكماً على طبقه لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل ومحل النزاع هو الاحتمال الاخير والثلاثة الاول ليست محلاً للبحث ولعلها لم يقل بها احد كيف والعقل غير مدرك للجعل فكيف يدرك ان المجعول مبين للسفراء او للعباد بمعنى ان الشارع بين المجعول نعم يمكن جعل بعض من تلك المحتملات محلاً للبحث لكن لا لاجل مجرد ادراك العقل المدح والذم والثواب والعقاب بل بملاحظة المقدمات الخارجية من امتناع خلو الواقعة عن الحكم لكن كلامنا الا ان يبين من تلك الجهة وبالجملة النزاع في ان كلما حكم به العقل فهل هو كذلك في متن الواقع وبنفس الامر لا اتفق الامامية الا قاصر منهم على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر من صاحب الفاضل السيد صدر الدين انا وان سلمنا ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه **الاول** ان العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب فلازمه القطع بالحجية ايضاً ولا يتصور مع القطع باستحقاق الثواب والعقاب القطع بعدم الحجية لان لازم القطع بعد الاستحقاق ولا الشك في الحجية لان الشك في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالحجية بعد تسليم المقامين الاولين لا مفر من قبوله **المقام الثالث** واما احتمال كون القطع بالاستحقاق ما دام قاطعاً ومع زوال القطع خرج عن الفرض واما احتمال عدم القاطع كون قطع من قطع جهلاً مركباً فهو لا يضر بتكليف القاطع ويقطع بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق انما هو في مرحلة الواقع وهو لا ينافي عدم القطع بالحجية في مرحلة الظاهر فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق في مرحلة الظاهر بالفرض فان المقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي المحض وهو ملازم للقطع بالحجية في الظاهر **الثاني** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب المسبب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بها من الشرع حجة ايضاً لان الدليل على حجية القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعي او العقل القطعي ان كان الاول فننقل الكلام فيه الى ان يتسلسل او يدور وان كان الثاني فلا ريب ان حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب عن الشرع على الثواب والعقاب ليس الا لحكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع في هذا القطع الشرعي فكذا الحاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع ان لم يكن حجة مطلقاً انسد باب التكليف راساً وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غيره لزم ان لا يكون عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل شرعي يحصل به القطع لهم والتالي باطل بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة وان كان حجة لو كان مسبباً عن الشرع او عن غيره ايضاً لكن اذا دل الدليل الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي سبباً لاعتباره لزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضاً لان جعل الامر اللاحق سبباً للسابقين غير معقول مع انا لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل فهو غير مقبول الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضاً ان لا يكون عبدة الاوثان معذبين وهو باطل لما مر انفاً من اتفاق الخصم والاخبار وان كان القطع حجة لو كان مسبباً عن الشرع او عن غيره لكن مع دليل شرعي يكون كاشفاً عن حجيته ومطابقة مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان

اصل في حجية العقل قالوا كل ما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كل ما حكم به العقل فهو كذلك في متن الواقع وان لم يجعل الشارع حكما اذا قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم او جعله ولم يبينه لنبيه او بينه له ولم يبينه هو لسفرائه او لم يبين السفراء لعباده فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع والحق حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخباريين كما يظهر من صدر الدين حيث منع من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والذم والثواب والعقاب ومحل النزاع ما كانت الاستفادة والمستفاد منه اصليين كقبح الظلم او تبعيين كوجوب مقدمة الواجب ومختلفين كما في قضية ابان اذ الاول قد يستقيم ويشهد للثالث تمسك الاخباريين هنا بخبر ابان وللثاني قول الفاضل المذكور بان اتفاق المحدثين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على الحق لعدم عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية بخلاف المجتهد لقولهم بها واحتمال نشوء اتفاقهم منها ثم ان النزاع مع الاخبارية مختص بالعلماء كما يظهر من بعضهم ومع الاشعري يعم العقاب وجه لقولهم بعدم معتبرين لان كون الشرع كاشفا انما هو قبل ورود الشرع واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا بعينها مر في المستتب الوجهين وان كان القطع حجة مطلقا فهو المطلوب الرابع ان القطع ان كان حجة مطلقا فلا كلام والا فان كان لاحتمال الاول فهو الدليل الثالث اي لا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه ص والنظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي ضروري البيان وان كان لاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق والتالي باطل اما الملازمة فلان كلا من المعرفة والنظر اما ان لا يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان دليل وجوبه الشرع فان كان الايجاب بعد المعرفة فهو تحصيل للحاصل وان كان قبلها فنقول ان الدليل على حجيته اما الشرع او غيره وهكذا الى ان يدور او يتسلسل وان كان لاحتمال الثالث والرابع في الدليل الثالث فيلزم ما لزم فيه وقد مر بطلانه الخامس ان القبيح فاحشة بالعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء بناء على جعل الامر انشاء فالمعنى ان الفحشاء منهي عنها لا ان المراد بالفحشاء المحرمات وهو فاسد لان تحريم المحرم غير معقول ولان المتبادر من الفحشاء القبائح ثم ان هذا الدليل يتم بعد اثبات البحث الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لاخذ الثمرة فيما لا نص فيه على الشرع واثبات الحجية وحرمة القبيح صار من الشرع وبعد العثور عليه نعم اثبات الصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة صار من العقل واما كونه قبيحا محرما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة تدل ايضا على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشيء وتدل ايضا على ادراك العقل المدح والذم بناء على كون المنكر عطف تفسير للفحشاء اعني القبائح التي تكون هي القبائح عند الشرع والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي فتامل فان قلت ان هيهنا وجوها تنفي حجية العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المتعلق محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم فالتقدير انه تعالى يقول ليس من شاننا ان نعذب احدا من المكلفين في شيء ومكان لاجل عمل حتى نبعث الرسول والقول بان الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب وهو معنى الحرام العقلي والكيفية الاية هي فعلية العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا بان الظاهر منها نفي الاستحقاق كما يشهد به قوله وما كنا ولم يقل وما نعذب ثانيا بانا سلمنا لكن نقول ان نفي التعذيب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق واما مع عدمه والثاني فالمطلوب ثابت وان كان الاول كان التعذيب بنفي التعذيب سفها وعبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي وثالثا بان الاستحقاق عبارة عما لو رتب الفعلية جاز ومع الجزم بعدم الفعلية لاخباره تعالى فلا يجوز فلا استحقاق والحاصل ان الاية تنفي الاستحقاق فيبطل جميع المقامات الثلثة الى هنا فلا درك للعقل اصلا ولا حجية فانكشف خطاء العقل لان المدح موهبة عند الحكم على الاطلاق فلازمه للمبغوضية عند الملازمة لاستحقاق العقاب حيث نفت الاية الذم الاخر اشف جميع الملزومات قلت هذا الوجه فاسد كالوجوه الاتية كما ذكره بعض من ان الرسول اعم من الظاهر والباطني حتى يرد انه خلاف الظاهر لا سيما بملاحظة البعثة بل نقول ان فيها اما اولا فلان ظاهر الاية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا الا بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين عنها نقل عنا ان المراد نفي التعذيب في العاجل لا الاجل وملاحظة الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادة الله تعالى على تعذيب الامم السالفة في العاجل انه يظهر الاية في نفي تعذيب العاجل فلا اقل من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان القدر المتيقن هو نفي العذاب في العاجل وهو لا يعارض ما دل على حجية العقل واما ثانيا فلانا سلمنا ان الاية تنفي جنس العذاب اجلا وعاجلا لكن كون حذف المتعلق مفيدا للعموم ممنوع بل هو من باب المطلقات وينصرف الى الفرد الشايع وهو هيهنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج الى البيان فلا ينصرف اليه الاية ولا يكون ذلك تقليدا وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبده اني لا اعذبكم في فعل حتى ابعث اليكم رسولا يخبركم بما هو محبوب ومبغوض لي ليس ان تقول انه لا يجوز عقاب لعبيده فيما يستقل به عقولهم كتلف اموال المولى وقتل اولاده وهتك حرمته معللين بانه لم يبعث الرسول واما ثالثا فبانها معارضة بقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على التحقيق من حجية منصوص العلة ولنسبة التعارض بين المنطوقين اعم من وجه ومادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل به العقل البعثة ومادة افتراق الثانية عن الاولى ما دل عليه دليل شرعي ومن المقرر في محله ان مادة الاجتماع في العامين من وجه لا بد فيها من الرجوع الى المرجحات والا فالتوقف وهيهنا لو لم يرجح الاية الثانية فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى ما ذكرنا من الدليل حجية العقل سليما عن المعارض واما رابعا فبان تلك الاية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيصها بغير ما يستقل به العقل وتوهم ان حكم العقل تعليقي معلق على عدم ورود الشرع وحجيته ايضا معلقة على عدم ورود الدليل الشرعي غلط لان حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على خلافه نعم في الصغرى قد يحصل له الخطاء وهو خارج عن محل البحث ومنها قوله ع الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيان في نقول ان ما يستقل به العقل تام ورد فيه امر او نهي بالفرض وكلما كان كذلك فهو مطلق بالرواية والحاصل ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الواردين فما لم يرد فيه امر او نهي اصلا او ورد ولم نطلع عليه كان الشيء مطلقا فلا يرد ما يتوهم من ان تلك الرواية ليست عن عدم ورود الامر في الواقع فلعله ورد وانت ما عثرت عليه فكيف تقول انه مطلق لما عرفت من ان عدم الاطلاع كاف في الاطلاق والجواب اما اولا فبانصراف الرواية الى ما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الاية الشريفة واما ثانيا فبانها ظنية والمسألة علمية لا يعمل فيها بخبر الواحد واما ثالثا فبانها ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد من حمل الرواية على الاعم من الامر والنهي العقليين او تخصيصها بغير ما يستقل به العقل ومنها ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون هذا بلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى الثلث الدية

تبعية الاحكام للمصالح الكامنة لنا ان العقل بعد ما قطع بانه مستحق الثواب والعقاب في مرحلة الطاعة والعمل كما هو المفروض من الاصل الثاني فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يضر الشك فيها حذرا من اجتماع الضدين وانه لو لم يكن القطع بهما الحاصل من العقل حجة لم يكن القطع بها الحاصل من الشرع حجة اذ الدليل على حجية القطع الشرعي ان كان هو الشرع نقلنا الكلام اليه الى ان يدور او يتسلسل وان كان حكم العقل لزم دفع الضرر المقطوع فمشترك والفرق تحكم وانه لو لم يكن قطع العقل حجة يلزم عدم تعذيب عبدة الاوثان وعدم وجوب تحصيل معرفة الله ونبيه ص والنظر الى المعجز والتقريب قد مر وان القبيح فاحشة بالعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها للاية الشريفة ينهى عن الفحشاء والمنكر وحمله على المحرم موجب لتحريم المحرم مع ان المتبادر من الفحشاء ما ذكرناه وهذا الدليل يتم بعد اثبات ادراك القبح وان لم يثبت العقاب وللاخباري رده بان حرمة القبيح ثبتت من الشرع لا العقل لكن الاية تدل على رد الاشعري في كون احكامه تعالى تابعة للصفات وفي ادراك العقل المدح والذم الا ان يحمل المنكر عطفا تفسيريا وجعلناه عبارة عما حكم العقل بقبحه ولو تمسك الاخباري بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان لفظ الرسول الظاهر سيما بملاحظة البعثة وان حذف المتعلق فيها يفيد العموم وان الاخبار عن نفي فعلية العذاب مستلزم لنفي الاستحقاق حذرا من التجري على المعاصي في الاخبار لا جبا عن منها نفي العذاب في العاجل الا بعد البعث بملاحظة تفسير جمع من المفسرين كما نقل وملاحظة تتابع الافكار

ما دل على تعذيب الامم السالفة في العاجل وبان دلالة حذف المتعلق من باب الاطلاق لا العموم فينصرف الى الشايع وهو نفي العذاب عما يحتاج الى البيان والبعث لا عما يستقل به عقولهم فان شئت فارجع الى العرف وبانها معارضة مع الاية الشريفة ليهلك من هلك عن بينة لحجية منصوص العلة والتعارض من باب العامين من وجه ومورد الاجتماع التعارض ما يستقل به العقل قبل البعث فيرجع الى المرجحات وهي لو لم تكن مع الاخيرة فلا اقل من التساقط وبان تلك الاية ظنية وادلة الحجية قاطعة فلا تكافؤ وبقوله ع الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر اللفظيان فلا تكليف قبل ورودهما وان استقل العقل ولو كان المقام مما يحتمل ورودهما في الواقع اندفع الاحتمال بالاصل وبان المتبادر منه ما لم يعلم بورود الامر والنهي لدفعنا بعدم الانصراف الى المستقل كما مر وبانها ظنية والمسألة علمية وبانها ظاهرة وادلة الحجية قاطعة فيحمل النص على الاعم من الامر العقلي او يخصص بغير ما يستقل به وبما رواه ابان في اصابع المرأة بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية لعلها كانت ظنية مطلقا او عند ابان فلذا منع المعصوم عنها مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل ذي مسكة اذ بعد ما كان الثلث ثلثين يقطع بان الاربعة لا ينقص عن الثلثين ويشهد على القطعية عند ابان تعجبه واستبعاده بعد كلام الامام ع فان قلت ان الرواية تنفي حجية العقل فيما اذا كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلا كما هو مورد الرواية وما مر من الادلة دلت على حجية ما يستقل به العقل من الجهتين فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى قلنا ان كل من قال بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا العقل ومن لم يقل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بضم الاجماع المركب مضافا الى تنقيح المناط المستفاد من الرواية وهو تبعية احكام الله تعالى للصفات وعدم درك العقل اياها وهذا موجود في العقل المستقل ايضا فان قلت فيها مقامان احدهما في تشخيص الصغرى والاخر في حكم الكبرى حتى نقول بما نقول قلنا ان الظاهر من الرواية تعلق المنع بالكبرى اعني الحكم كما يشهد عليه قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين فان قلت ان انكاره لا بان قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس عن الكون الخطاء في تشخيص الصغرى نظرا الى انه بعد ما اجاب المعصوم بما اجاب تعجب من قوله ع وقال سبحان الله فقال له يا ابان انك اخذتني بالقياس قلنا نعم لكن ظاهر قوله ع والسنة اذا قيست محق الدين ظاهر في منع الكبرى والجواب ان الدلالة مسلمة لكن الدليل ظني لا يقاوم القطعي فلا بد من الاقتصار على مورد النص والعمل فيما سواه على الدليل القطعي ومنها ان المتصدق بجميع ماله مع عدم عرفانه ولي الله تعالى لا بد وان يكون مستحقا للثواب من الله لحكم القوة العاقلة بحسن الاحسان مع وروده في الخبر انه لا اثابة فيكشف عن خطاء العقل وعدم اعتباره واما الخبر فهو ما رواه ثقة الاسلام في صحيحة زرارة عن الباقر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدلالة ظاهرة والقول بانصرافها الى ما يحتاج الى البيان فاسد لان مورد الرواية هو ما يستقل به العقل كما قلنا والجواب اولا ان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب الاول اعطاء الجنة والثاني نفي التعذيب والثالث تخفيفه ومن الرواية لا يستفاد الا نفي الثواب في المرتبة الاولى لانه اظهر افراد الثواب وهو مطلق ينصرف اليه والعقل انما حكم بالاجر في الجملة لا خصوص المرتبة الاولى فلا منافاة بين الدليل القطعي والرواية وتوهم ان الحق نكرة في سياق النفي يفيد العموم ومعه يقع التعارض مدفوع بان الحق وان كان نكرة في سياق النفي الا ان المنفي هو الحق في الثواب لا الحق المطلق حتى نقول بما نقول وثانيا ان العقل يثبت استحقاق الثواب لا فعليته وغاية الجزاء والرواية يستفاد منها الاعدام البقاء لا نفي الاستحقاق فلا تعارض فتامل وثالثا ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي الله او عرفها ولم يكن جميع اعماله بدلالته ليس له على الله حق في ثوابه والاخر من لم يعرف ولاية ولي الله فيواليه الخ فعلى الاول يقع التعارض بينها وبين ما دل على حجية العقل اذ يصدق على من عرف ولي الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته بل بالعقل المستقل انه لم يكن جميع اعماله بدلالة ولي الله تعالى فلا حق له في الثواب اما على الثاني فلا تعارض لان كلامنا انما هو في العارف ومورد الرواية نفي استحقاق من لم يعرف ولي الله والقول على الاول بان المناط منقح لان نفي الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالة ولي الله وهو في العارف موجود مدفوع بانه لو كان المناط هو ذلك في نفي الاستحقاق لزم ان لا يكون العارف الذي ليس جميع اعماله بدلالته من اهل الايمان لدليل الرواية مع خلافه للاجماع فلعل المناط في الجميع هو عدم المعرفة والقول بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل لغير العارف فيثبت عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع بقلب الاجماع المركب لانا بعد ما اثبتنا الحجية للعارف بما مر نثبت لغير العارف بالاجماع المركب وهذا ارجح وبالجملة على المعنى الثاني لا تعارض بين الرواية وبين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف ومحل الرواية غيره فنقول حينئذ ان الظاهر من الرواية انما هو المعنى الثاني الذي لا تعارض فيه وذلك لانه لو كان المراد المعنى الاول للزم التعبير عنه بالعاطفة لا الواو ولان هذا المعنى لا يستفاد الا بهذا التعبير لا بواو العطف بل بمجرد العطف باو وغيره كان لانه لا بد على هذا المعنى من تبديل قوله ويكون بقوله لم يكن وايضا لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذي بعض اعماله ليس بدلالته خارجا عن الايمان وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والتحقيق رد الرواية بوجوه ثلثة الاول انها مختصة بغير العارف ومحل الكلام في العارف وعلى انها تنفي المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما مر الثاني ان الرواية من الاحاد والمسألة علمية الثالث سلمنا ان سندها قطعي لكن الدلالة ظنية لا بد من طرحها بعد ملاحظة ما مر من الدليل القطعي ومنها ان الاخبار الكثيرة دالة على ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون يوم القيمة وفي النشأة الاخرة مع انه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورين والجواب عنه اما اولا فبالنقض بالعقائد التي اتفقوا فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار بعمومها تقتضي المعذورية فيها مطلقا واما ثانيا فبان تلك الاخبار معارضة بما دل على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا في دار الدنيا فلا بد من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وهذه على مقصريهم وبعبارة اخرى تحمل هذه على ما لا يستقل به العقل وهذه على ما يستقل به واما ثالثا فبانها احاد واما رابعا فبانها مع فرض تواترها ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطروحة في مقابل ما مر من الادلة القطعية ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف قبل بعث الرسول ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحجية العقل ملازم لوجود التكليف قبله والجواب اولا انها لنا لا علينا لان النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلة العموم من وجه لاجتماعهما فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المعلول فيما لا يستقل به العقل قبل بعث الرسل والعكس فيما يبينه الرسول بعد البعث ولا ريب انه لو كان التعارض بين العلة والمعلول اعم من وجه كان العبرة بالعلة في ما يشبه المط وثانيا بانا سلمنا ان البينة تنصرف الى غير البينة العقلية وتكون النسبة بينهما مجملة مشككة لكن يسقط الاستدلال ايضا للاجمال الا ان يقال انها مبينة العكس لانا نقول انه ممنوع وثالثا بانا سلمنا ان الدليل العقلي مبين العكس لكن القدر المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة الى ما لا يستقل به العقل قبل البعث لا غيره الا ان يدعى التواتر اللفظي وفيه منع التواتر اولا ولو كان لفظيا وثانيا نمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم ما مر ومنها انه لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف فاما ان يكون البيان لازما على الله تعالى فلا كلام ايضا واما ان لا يكون البيان

وزرارة في الولاية والاخبار الدالة على انه لا تكليف الا بعد البعث ليهلك من هلك عن بينة والاخبار الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح الناس ومفاسدهم والاخبار الدالة على ان الزمان لا يخلو عن حجة يعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم والادلة الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد الا بعد ارسال العقل وارسال الرسل وان التكليف بما ازيد منه التعذيب لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف لا تعذيب وان استقل العقل لانه لا لطف فلا حجية وان العباد مجبورون فلا حسن ولا قبح حتى يدركه العقل ويكون حجة وانه لو كان اللازم على الله سبحانه ان يامر بما امر العقل لخرج عن كونه مختارا في ابداع الاحكام مع انه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فقد ظهر اجوبة كل ذلك مما هنا فيما مر وتظهر ثمرة النزاع في حجية العقل في تكليف الكافر حتى القاصر بالفروع التي يستقل به العقل وكذا المسلم القاصر الذي لا تنالهم الشرع وفي تعارض الخبر مع العقل او كونه ويمكن فرض الثمرة في اثبات حجية الدليل العقلي وفي جعل الظن الغير المعتبر مرجحا عند تعارض الدليلين وعدمه وان القبلة بين الجهتين مثلا ولا يتمكن الا من الصلوة الى احدهما وفي اثبات التخيير اذا دار الامر بين المحذورين ولا دليل على احد الطرفين وفي جواز التسامح في السنن ان لم يعتبر اخباره بمنع في السند ومنع الحجية واثبات التكليف في ايام الفترة في المستقلات العقلية واثبات اصل الاباحة تتابع

لازما

ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المأمور به ولعلّ اوامر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بدّ فيه من مصلحة حذرا من احد المحاذير
الثلاثة وثانيا انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلازمه دائما الاعلام بعدم اتيان المأمور به بعد اتيان المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو قيل لعل المصلحة في جعل سنخ الاحكام
مجرد الاطاعة للثواب والعقاب وفي تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل او نهى عن الكل وفي تخصيص بعضها بالامر وبعض بالنهي كون بروز الاطاعة في الاوامر في الارتفاع الا
برغبة المكلف باتيانه كالصلوة والزكوة وبروز الاطاعة في النواهي التي مما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود في جميع المراتب الاطاعة والانقياد لا غير ولا صفة في الافعال
مع قطع النظر عن هذه الجهة كما تتعبر يؤيده الاية الشريفة ما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لا حسنا ولا بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية التقرب وقلنا
وقد مر بطلانها **الدليل الرابع** قوله تعم وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعم ولا يأمر بالفحشاء فانهما تدلان على انه تعم ينهى عن القبائح النفس الامرية
ولا يأمر بها وان هذا الا المفاسد كامنة فيها فثبت ان المناهي معللة بالاغراض ويتم الامر في غير المناهي بالاجماع المركب كان موجبا كما هو كذا الا فيه هذا انه
كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنا الدالة على انه يجب على الله تعم بيان مصالح العباد ومفاسدهم ولا شك
ان بيانه تعم تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فان شأن البشر كيان عجزه فلا بد ان تكون مهنا مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر و
النواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه صحيح ثم ان تلك الاخبار لا تصير دليلا على الاشعري نعم هي دليل سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير انما هو الا الحجة تم على
ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مثبتا للكلام الاول المبحث الاول **والبحث السادس** الذي هو ان انه
فان قلت ان من اقسام التكاليف اعترافك الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس التوطين على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المأمور به وان
اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال التي تعلق بها الاحكام **قلنا** اولا انا
قلنا بصحة التكليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع تكاليفه تعم من هذا الباب كان لازم ذلك صنعه تعم عن اتيان نفس تلك الافعال المأمور بها بعد اتيان
بمقدماتها كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمات فابقاء الامر بعده لغو وسفه مع انا نرى خلاف ذلك في
كثير من الافعال التي تعلق بها الامر ولم يرفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف فخرج عن كونه ابتلائيا وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول
لا بد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك لتفصيل ما
الذكر **فان قلت** يمكن منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بان يقال ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد
للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل اي بكل فعل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض من الافعال
مأمورا به وبعضا منه منهيا عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة الانواع واحداثها السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مأمورا به وشيء
خاص كالصلوة مأمورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس ايضا لعله كون بعض
الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك كف نفس ويظهر بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر فيه
الاطاعة بل تركه مظهرها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان
ذلك اقرب بالعبودية فلا يلزم لغوية لا في جعل سنخ الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم
التكليف بما لا يطاق في جعل الكل امرا ونهيا ولا في جعل خصوص شيء مأمورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض اقرب الى حصول
ذلك الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع فلنا منع تبعية الاحكام
للصفات الكامنة في نفس الافعال ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الاية على
ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة حصول ذلك الكلي وبالجملة الاية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان
الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد او كان الغرض في ذلك مع حصول التعبد ايضا لصارت الاية كذبا تعم شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على ذلك ايضا
قوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة هو الوجه في الاية السابقة اعني الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون الغرض محض التعبد ايضا
لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه تعم بيانه انكم تقولون ان التكليف لطف ومعنى هذه العبارة
على الفرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف ويقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب وان هذا الاخلاف للطف اما ترى
انه لو كان لعبد ضعيف مولى رؤف في الغاية فامره ليشرب السقمونيا لمصلحة نفسه رأفة منه له ففوت العبد تلك المصلحة بسوء اختياره فقتله المولى بالسيف او عاقبه
عقابا شديدا لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعده للام العقلاء ذلك المولى معللين بان فعله هذا مناف للرأفة **قلنا**
ما اردت من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فان اردت منه الاطاعة والانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه ولكن الكلام في ان الداعي على صدور
الامر والنهي ما ذا مع انه بلا داع فهو قبيح ومع ذلك لو اهمل العبد بعد الامر صار مذموما ولو اطاع صار ممدوحا وان اردت منه الاطاعة والانقياد قبل صدور
الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيؤ للاطاعة كما هو دين المطيعين بالنسبة الى مواليهم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل
بوجوبه وهو الداعي لسنخ جعل التكليف فعليه لا بد عليه تعم من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد ففي بعضها نقطع بان الداعي على تعيين الخصوصية ليس الا
حصول نفس كلي العبودية من غير واسطة كايجاب الصلوة والصوم والحج ونحوها وفي بعضها نقطع بان الداعي انه لولاه لزم خلاف التعبد كهتك حرمة المعبود والعلة
كحرمة دخول الجنب المسجد وحرمة مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب لانها موجبة لهتك الحرمة وكحرمة استماع الغناء الموجب للغفلة وفي بعضها نقطع بان الداعي غير التعبد
بلا واسطة وان رجع مع الواسطة كوجوب رد الوديعة واداء الدين وحرمة الظلم ونحوها من المعاملات فان الداعي عليها انه لولا ذلك لاختل النظام وهو يستلزم
خلاف التعبد وفي بعضها نقطع بان الداعي امران احدهما خلاف التعبد والاخر اختلال النظم كحرمة شرب الخمر وفي بعضها نشك في ان الداعي هل هو لزوم خلاف التعبد
ام غيره كحرمة وطي الامهات وساير المحارم فلعل الداعي اشباه الا ان الاخلاف التعبد اذا ظهر ذلك فنقول ان هذا المدعي لكون الغرض محض التعبد ان ادعى الايجاب
الكلي فقد عرفت بطلانه اذ في بعض الموارد قطعنا بان الغرض ليس محض ذلك لذا لم نشترط فيه نية التقرب كما في رد الوديعة والامانة والخصم متفق فيه معنا وبعد
عدم اشتراط قصد القربة كيف يكون الغرض محض التعبد وان ادعى الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضرنا فنقول ان الداعي في التكاليف التي ليس الغرض منها محض التعبد
اما يكون الداعي اظهار المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية التكليف ومن هنا ظهر الجواب عن الايتين ايضا **واما الجواب** عن مخالفة اللطف فهو

بلزوم الترجيح بلا مرجح بهم
في الخصوصيات كالجهر
والجهر في التسبيح والاخفات
في الظهرين وهكذا ولو
قيل ان كان الغرض من امر
الله عباده بالصلوة
مثلا ادراك مصلحة لم
كان الطبيب لمريض بدله
مرضه لكان عقابه
الابدي على ترك العبد مصلحة
نفسه بتركه الصلوة منافيا
لرأفته وللطف ويكون كا
لو امر الوالد لابنه بتعلم صنعة
ولم يتعلمها لما خالف وقتله
الوالد عقوبة لترك هذه
المصلحة فلا بد ان يكون الغرض
مجرد الاطاعة والانقياد
لدفعناه اولا بالنقض
لو كان غرضه محض التعبد
جاء الحديث ايضا وثانيا
بان غرضه ان كان نفي
التكليف رأسا فهو كما ترى
او نفي استحقاق العقاب فهو
ليس من الجعليات بل من لوازم
المخالفة كوجوب الاز
او نفي فعلية العقاب فالعقاب
بيده ان شاء فعل وان
شاء ترك منه

...بزيّنة لكن على تامل فيها او في جملة منها ثم لو قال الخصم لا نسلم لان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فالكم فيه كل الاحكام لاجنابه منع كلية الكبرى
لازما فيلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم **والجواب اولا** ان البيان منه تعم حاصل هنا بلسان العقل
كما قد يكون بيانه حاصلا بالالهام وقد يكون حاصلا بالشرع فان بيانه تعم ليس كبيان العباد وثانيا انا سلمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي لكن نقول
ان التشكيك فيه كان مسقطا للاستدلال سلمنا انه مبين لعدمه لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل به العقل الا ان يدعى التواتر
اللفظي فنجيب عنه بالوجهين الذين ذكرا في الوجه السابق في دعوى التواتر اللفظي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل فاما ثم على
الحجة الشرعية فلا كلام والا لزم خلاف الاخبار المتواترة الحاكمة بان الله لا يحتج عن حجة ليعرفها الناس ما به لوهم وفيه ما مر والجواب الانصراف الى غير ما
يستقل به العقل او لا ومع سنخ التواتر تاما وفيه المعاوضة لما مر ولو سلمنا التواتر اللفظي تاما لنا **ومنها** الاخبار الدالة على انه تعم لا يحتج على العباد الا بالاخبار
الا بعد تحقق امرين ارشاد العقل وارسال الرسل فيحتاج في الاحتجاج الى احدهما لا نفي الاحتجاج **وفيه اولا** النقض بالعقائد فاللازم عدم الاحتجاج فيهما ايضا
المذكورة وهو باطل بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة الدالة على تعذيب اهل الفترة بشركهم هذا ولكن هذا الجواب فاسد لان الاخبار التي تمسك بها
الخصم انما تدل على عدم حجية العقل في العمليات لا مطلقا فلا نقض بالعقائد **وثانيا** ان تلك الاخبار دليل لنا لان ظاهرها ان كلا من العقل والشرع دليل مستقل
للاحتجاج فيثبت من تلك الاخبار ادراك العقل ردا على الاشعري وحجيته بعد الادراك ردا على الاخباري لان الاحتجاج فرع الحجية فتدبر **وثالثا** انا سلمنا
عدم الظهور في استقلال كل لكن لا نسلم الظهور في التركيب ايضا فيجمل الامر ويسقط الاستدلال سلمنا ظهور التركيب من روايات لكنها منصرفة الى ما لا يستقل
به العقل فتدبر **ورابعا** سلمنا انها متواترة لفظا او احاد مقطوعة الصدور بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مر من الدليل القطعي **وخامسا**
التواتر المعنوي لكن القدر الثابت هو فيما لا يستقل به العقل لا غير فتدبر **ومنها** ان التكليف فيما لا يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب ففيهما لا تكليف فلا تعذيب
وان استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجية قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو مندوب كما ان التكليف والبيان تأكيدا مثل فيما يستقل فيه العقل فكلية الكبرى
ممنوعة **فان قلت** انا العباد مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حتى يدركهما العقل ويكون حجة قلنا الجبر باطل اما اولا فبالضرورة كما مر وايضا التكليف ثابت
قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية لكونه ظلما فلا جبر والا لزم الكذب على الله تعم شانه عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا
يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد اذ بعد الجبر كل تكليف الا بما لا يطاق **فان قلت** لو كان اللازم على الحكيم على الاطلاق ان يأمر بما يعلم فيه العقل
وبه حسنه وينهى عما هو عند العقل وبه قبحه لزم ان لا يكون الحكيم مختارا او يكون مجبورا في ابداع الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك الصفات الكامنة منه
وهو باطل بالضرورة والوجدان **قلنا** هذا فاسد لانه تعم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء النهي الا عن القبيح وهذا ليس جبرا منافيا مطلقا
في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبعبارة اخرى في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا فنقول ان تلك العبارة
الاخيرة يحتمل ان يكون المراد منها انه كلما جعل له الشارع حكما في الواقع بينه للعباد ام لا لو اطلع العقل عليه لحكم على طبقه وان يكون انه كلما جعل له الشارع حكما
وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل له الشارع حكما جعل ام لا بين للعباد بعد الجعل ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع
وقولنا حكم به العقل ايضا يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بعد درك المصالح والمفاسد وان يكون المراد به الحكم الاجمالي يعني انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او
مفسدة وان لم يدركهما تفصيلا وبضرب الاحتمالين الاخيرين في الثلاثة السابقة يحصل ستة ولا ريب ان محل النزاع ليس الا درك التفصيلي للعقل في الحكم
بشيء من الاحتمالات الثلاثة والا لزم الكذب على العلماء حيث اطبقوا على انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمصالح
في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وغيرهما بل يدرك اجمالا لان ههنا مصلحة يقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محل النزاع بجميع احتمالاته لكن الاخير
اصح لان كلا من المتنازعين يدعون الكلية ثم ان النزاع هنا مع الاشعري فقط فيدعون السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب الكلي وهو الحق بوجوه **الاول**
ما يكون مثبتا للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم يكن الاحكام مطلقا تابعة للصفات لزم عند ادراك العقل عدم حجيته **وقد قلنا بحجيته** كما مر
الثاني ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر من الجاهل بلا غرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض
فان كان الغرض راجعا اليه تعم لزم احتياجه تعم وهو باطل باعتراف الخصم وان كان الغرض عائدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مترتبا من مجرد الامر والنهي
وهو حصول الاطاعة المثوبة والعصيان العقاب فهو مستلزم للعبث واللغوية لا بالنسبة الى جعل سنخ الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقائع
الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا حراما لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذا انعكس الامر وجعل الماء ويد منهيا عنه وبالعكس فجعل
بعض معين مأمورا به والبعض الاخر منهيا عنه ترجيح بلا داع وهو عبث ولغوية وان كان غرض راجع الى العبد لكن في نفس المأمور به والمنهي عنه ونحوهما
من منافع الاحكام فالمطلوب ثابت وبالجملة اوامره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبيد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة وهي عود الغرض الى المريض
وكاوامر الموالي ونواهيهم من جهة وهي الاطاعة فالثواب والعصيان فالعقاب **الثالث** دليل مركب من مقدمات ثلاثة **الاولى** ان كل فعل من الافعال
لا يخلو من ان تكون فيه مصلحة في فعله او مصلحة في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد ان يكون مأمورا به بالمعنى الاعم والا لزم ترجيح المرجوح ولا يصدر عن العاقل
فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا او التسوية بين الفعل والترك التسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة
في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه بالمعنى الاعم لان طلب تركه فعله بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذورين المتقدمين وان لم يكن مصلحة في الفعل
ولا في الترك تعين جعله مباحا والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعم نوعا وانها متنوعة بالانواع الخمسة من الوجوب
والحرمة واخويهما **الثالثة** ان اختلاف تلك الاحكام ان كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة فمتعلقاتها يعني ما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة
في الفعل وما تعلق النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة متساوي طرفاه فالمطلوب ثابت والا لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح كما مر

أصل في أن حسن الأشياء وقبحها هل هما ذاتيان فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما أم بالأوصاف اللازمة للفوة لماهيته المعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالصدق من الكلام حسن لأجل مطابقته للواقع والكذب قبيح لمخالفته الواقع أم بالوجوه والاعتبارات المغيرة للأحكام كالنفع والضرر والغصب والإباحة والستر والطهارة ونحوها من الأوصاف الموجبة لتغير الحكم الشرعي أما مع مدخلية العلم والجهل فيهما أم لا فعلى الأولين لو اجتمع الصدق مع النفع أكد ومع الضرر تعارض وصار من تعارض الذاتيين مرجعا لو تجمع الى المرجحات الخارجية في مقام العمل وعلى الأخير ليس الصدق حسنا ولا قبيحا بل حسن إن نفع وقبيح إن أضر وأما المقامات فمختلفة وجوه …

في أن حسن الأشياء وقبحها ذاتيان أم …

أولا بالنقض لأنه لو كان الغرض من التكليف محض التعبد أيضا لزم ما لزم بعين التقرير المذكور لأن مخالفة المولى وذم المولى الآمر في الصورتين وثانيا بأن الغرض من هذا الكلام إن كان نفي التكليف رأسا فهو باطل قطعا لأنه واجب كما عرفت وإن كان نفي الاستحقاق ففيه منع … بل من لوازم التكليف … للأربع إن كان نفي الاستحقاق ففيه أن العقاب بيد الله فإن شاء فعل وإن شاء ترك **ضابطة** القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين اختلفوا في أن حسن الأشياء وقبحها ذاتيان أم بالصفات اللازمة أم بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بأن الموصوف بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف أيضا ولا مدخل للأوصاف في الاتصاف أصلا نعم قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة محسنة فتؤكده كالصدق النافع أو مقبحة فتعارضه كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار فحيث كان بين الفعل والصفة المحسنة أو المقبحة عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية في مادة التعارض إن وجدت وإلا فالمرجحات الخارجية ومنهم من قال بأن الموصوف بهما ليس إلا الفعل المتصف فالتحسين والتقبيح إنما يكونان بالأوصاف اللازمة وقد يعبر عنها بالداخلة والذاتية والحقيقية فالموصوف بالحسن الصدق النافع وبالقبح الكذب الضار مثلا بمعنى أن الاتصاف داخل والوصف خارج ومنهم من قال إن الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف وبالحسن فيكفي فيه انتفاء جهات القبح بمعنى أنه يقول في الحسن بالقول الأول وفي القبح بالقول الثاني وبعبارة أخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ومنهم من قال إن الفعل بنفسه لا يتصف بهما بل اتصافه بهما لأجل الوجوه والاعتبارات مثلا الصدق بنفسه ليس بحسن ولا قبيح بل ربما يصير حسنا لكونه نافعا فيصير النافعية علة لحسنه وربما يكون قبيحا لكونه ضارا فيصير ذلك علة لقبحه … ومنهم من قال إنهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الأول وقد يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الأخير ومنهم من قال بالوقف بمعنى أن كلا من الثلاثة قابل لصيرورته مقتضيا للتحسين والتقبيح لكن لم أجد دليلا على التعيين إذا ظهر ذلك فلنذكر قبل الشروع في المقصد مقدمة مشتملة على بيان أمور ثلاثة **الأول** اعلم أن الذاتي له إطلاقات ثلاثة فقد يقال إن الحسن والقبح ذاتيان بمعنى أنهما ليسا بشرعيين في رد من يقول بأنهما شرعيان وقد يقال إنهما ذاتيان في مقابل من يقول بأنهما بالوجوه والاعتبارات وقد يقال إنهما ذاتيان في مقابل من يقول بأنهما بالأوصاف اللازمة أما الكلام في الأول من الإطلاقات فقد مضى شرحها وأما الأخيران فمحلهما هنا **الثاني** بيان الفرق بين القول بالصفات اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات فاعلم أنه يحتمل الفرق بينهما بوجوه الأول أن من يقول بالصفات اللازمة يقول إن الجهة تقييدية والمقابل يقول إنها تعليلية وبعبارة أخرى القائل بالصفات اللازمة يقول إن الحسن والقبح تابعان للأوصاف المعتبرة لماهيته بالعين الأعم من الذات والاعتبار بحيث يشمل الماهيات المأمور بها والمنهي عنها في الزمن السابق المنسوخ في الزمن اللاحق نظرا إلى أن الماهية الكائنة في الزمن السابق غير الماهية الكائنة في الزمن اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه والاعتبار لا يقول بتلك المقالة والحاصل أن الصدق والكذب مثلا بأنفسهما لا يتصفان بالحسن والقبح بل المتصف بهما عند الأول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلا والوصف خارجا وعند الثاني يكون المتصف بهما الصدق والكذب لكن المقتضي للاتصاف نافعية الأول وضارية الثاني فالنفع والضرر علتان لأحد الحسن والقبح في ماهيتي الصدق والكذب فعلى هذا الفرق يحكى عن بعض العلماء … والفاضل الشيرازي والمحقق الطباطبائي الثاني أن من يقول بالصفات اللازمة يقول بأنهما تابعان للأوصاف المعتبرة للماهية بالذات سواء كان الوصف المعتبر فيه كالفصل أم لا كالجهر والإخفات للقراءة فإن القراءة عبارة عن الصوت المكيف بالكيفية الخاصة والجهر وضده كيفيتان خارجتان عن ماهية القراءة معتبرتان لتلك الماهية بلا … أن يكون المعتبر للماهية جزءا من الماهية والأول أن لا يكون كالألوان والأشكال المعتبرة للجسم بأمثلة فإنها مع أنها خارجة عن ماهية الجسم معتبرة له عند الاختلاف بذاته والقائل بالاعتبار يقول إنهما ليسا بتابعين للصفات اللازمة بهذا المعنى فيصير من يقول بتبعيتهما للأوصاف بطريق الإطلاق أعم من التقييدية والتعليلية ومن يقول بخصوص التعليلية **الثالث** أن الأول يقول بتبعيتهما للأوصاف بطريق الشرطية بمعنى عدم مدخلية العلم والجهل فيهما وأن الحسن والقبح لا يتغيران بهما والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل وتغيرهما بهما والرابع أن الأول يقول بأنه لا مدخلية للأوصاف المغيرة للأحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب والإباحة والستر والطهارة للصلاة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها بأحد الأحكام الخمسة أو يكون منشأ الوصف فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة أنه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الأوصاف والوجوه التي هي متصفة بالأحكام كالأمثلة المذكورة فيهما بل هما لصفات غير تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا المتعدي الغير من غير اختصاص المتعدي بالتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من يقول بالصفة اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح أصلا ثم إن النسبة بين الاحتمالين الأولين عموم وخصوص مطلق لأن الأول أعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الأخيرين عام مطلق لأن الأخير أخص من سابقه ثم لا يخفى إمكان اجتماع الاحتمال الأول مع كل واحد من الأخيرين بأن يكون الاحتمال الأول مركبا مع كل من الآخرين فيزيد الاحتمالات على الأربعة فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستة إذا ظهر ذلك **فنقول** إن الاحتمال الأول فاسد إذ لا يترتب على النزاع حينئذ شيء من الثمرات الآتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بأن النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي جدا مضافا الى أمر آخر … النقض الذي أورده الفحول على القائل بالوصف اللازم من أنه لا معنى للنسخ ولما جاز وقد وقع بداهة لأن المنسوخ … كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحسن باق أبدا فكيف يطرأ النسخ وأما بناء على الاحتمال فواضح بعد التأمل لأن ههنا ماهيتان مختلفتان بالزمان إحداهما حسنة والأخرى قبيحة لا ماهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الإيراد الواضح الفساد فظهر أن المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الأول فيه مضافا الى أن الصفات اللازمة عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية فإرادة الصفات التقييدية خلاف الاصطلاح فتأمل زيادة على ذلك من الدلائل الظاهرة **والاحتمال الثاني** أيضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الآتية مع ذكره الفحول من العلماء وأيضا لو كان كذلك لما كان للجواب الذي ذكره في إبطال النقض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من أن الماهية الكائنة في الزمن السابق غير الماهية الكائنة في الزمن اللاحق فتأمل وأما بطلان الثالث والرابع والخامس فلوجهين الأول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الأول والرابع لأنه المناسب للثمرات فتأمل وأما الفحول

في إطلاقات الذاتي

الشرطية

الذين

وقيل بالتفصيل بالتقسيم بأن الحسن ذاتي والقبح بالوصف فيكفي في الحسن انتفاء جهات القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لأنه مستلزم للتصويب لطريقة العقلاء وبطلان كونهما بالوجوه بنحو لا يجاب لكنه حتى مع عدم مدخلية العلم والجهل للقطع بحسن الصدق مثلا وإن اعترضه من باب تعارض الحسن والقبح فبطل الكلي وما عدا ذلك فهو محل التوقف فيرجع عند الشك الى ظواهر خطابات الشرع … والمنسوخ إن كان نفس الذات فمن المحال اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح … بذاتيهما إن كان مادة لاجتماع الأمر والنهي فهو قبيح … إذا الأمر والنهي أثر الحسن والقبح تابع

الذين نسب إليهم أن المراد هو الاحتمال الأول وذكرناهم بأسمائهم فبيان ذلك الاحتمال … فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الأول بل يحتمل كلامهم التركيب مع الرابع هذا ولكن الأظهر في وجه الفرق ما أفاده المحقق الصالح المازندراني رحمه الله من أن القائل بالصفات اللازمة يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية المتحققة لها مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع … والكذب قبيح لكونه مخالفا فعلى هذا لو اجتمع الصدق مع النفع فيتأكد ولو اجتمع مع الضرر يتعارض وأما القائل بالوجوه والاعتبار فيقول بتبعيتهما الوجوه المغيرة للحكم وإن كان كالعلم والجهل **الأمر الثالث** إذا عرفت ذلك فاعلم أن للمسألة ثمرات منها التخطئة والتصويب … بمعنى أنه يمكن المجتهد الخطاء لأن كل ما اجتهده فهو خطأ وذهب بعض إلى التصويب بمعنى أنه لا حكم واقعي سوى ما أدى إليه الاجتهاد والحكم تابع لرأي المجتهد **فإن قلت** إن النزاع في التخطئة والتصويب إن كان في الحكم الواقعي الإلهي المنزل إلى النبي صلى الله عليه وآله فذهب اتفاقا الفريقين على أنه واحد للإجماع من الطائفتين على أنه تعالى أرسل رسولا وأنزل كتابا وأنزل الى رسوله أحكاما وتبليغها إلى الناس … لا حكما واحدا في كل واقعة … عند الله حكم واحد في كل واقعة تماما ولا قائل بالتعدد الى هنا وإن كان في الحكم الظاهري كالتصويب فالإجماع منعقد على تعدده وأن كل مجتهد يعتبر اجتهاده يعمل بما أدى إليه فلا مورد لهذا النزاع لأنه إن كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا وإن كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده إلا أن يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد على الظاهري وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي فيصير النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم قلنا النزاع معنوي فإن النزاع في تلك المسألة أي التخطئة والتصويب منشأ النزاع في مسألة أخرى وهي أن لله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقادات أم له تعالى أحكام متعددة مختلفة باختلاف العقائد اختلفوا فيه على قولين أو أكثر ومنشأ النزاع في تلك المسألة أيضا النزاع في مسألة أخرى هي أن أحكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في ذوات الأشياء كما يقول به الفرقة المحقة أم تكون جزافا كما يدعيه الأشاعرة فعلى الأول كل من قال بالذاتي بالمعنى الأخص لزمه القول باتحاد حكم الله الملازم للقول بالتخطئة ومن قال بالتعدد المشترك بمعنى أن الموارد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة أيضا إلا أن يقول بمدخلية العلم والجهل في اللازم على نحو التلفيق ففي بعض الوقايع لزمه التخطئة والاتحاد وفي بعضها لزمه التصويب للزوم التعدد لكن ذلك مما لم يقل به أحد إذ القول منحصر في الإيجاب الكلي والسلب الكلي ولا تفصيل بين الوقايع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوقف بمعنى أنه يمكن عنده كون المصالح والمفاسد ذاتيان وكونها بالوصف اللازم وكونها بالوجوه والاعتبارات لزمه القول بالتخطئة أيضا إلا إذا احتمل عنده مدخلية العلم والجهل أيضا فيحتمل حينئذ عنده التخطئة ويحتمل التصويب للشك في وحدة الحكم وتعدده وكل من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الأخص أعني بلا مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والتخطئة أيضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الأعم من العلم والجهل … كون تلك الأحكام الظاهرية عند المخطئين أحكاما واقعية عند المصوبين لأن الأفعال والأشياء لم تصر حسنة إلا بعد العلم فقبل ذلك لا معنى للحكم حتى يحتمل الاتحاد وعدمه فالثابتة عندهم منتفية الموضوع بمعنى أنه لا حكم قبل حدوث رأي المجتهد حتى يحتمل الخطاء والإصابة بل الأحكام إنما صارت حادثة بعد حدوث الآراء فتلك أحكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الآراء وإن سلمنا أن ما نزل الى النبي أولا واحد في كل واقعة فالتخطئة بالنسبة إليه مسلم ولكن يظهر من هنا ظهور غفلة بعض عن طريقة الإمامية حيث قال إن لكل واقعة حكمان إلهيا واقعيا أحدهما أولي والآخر ثانوي وبعبارة أخرى أحدهما اضطراري والآخر اختياري وأنتجه بأن ذلك عين مذهب الجبائية وغيرهم من القائلين بالوجوه والاعتبار بالمعنى الأعم الذي لازمه التصويب وأنه خارج عن طريقة الإمامية فكيف يحكم به من هو من الإمامية والحاصل أن الحكم الإلهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقاد نعم ما اعتقد المجتهد مخالفا لذلك الحكم الواقعي هو حكم الله الظاهري ومعنى لزوم العمل بالمعتقد … هذا كله على طريقة غير الأشاعرة وأما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة والتصويب لأنهم لا يقولون بتبعية الأحكام للصفات أصلا فيحتمل تعلق إرادته الله تعالى بجعل الأحكام الواقعية متحدة في كل واقعة فيكون تلك الأحكام أحكاما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق إرادته تعالى متعددة ومعلقة بآراء المجتهد ويحتمل تعلق إرادته تعالى بالتبعيض والتلفيق فيكون الوقايع مختلفة في التخطئة والتصويب ثم إنه على الاحتمال الأول يكون الكل مخطئة وعلى الثاني يكون الكل مصوبة فنسبة بعضهم القول بالتصويب مطلقا الى الأشعري لا وجه له لما عرفت من أنه لم يجامع جميع تلك الاحتمالات إلا أن يقال إنهم القول بالتخطئة نظرا الى القواعد المسلمة من أن ما نزل الى النبي ليس إلا حكما واحدا في كل واقعة وأن ما بلغ إليه من الحكم هو حكم المشافهين وأنه كلما كان من حكم المشافهين فنحن مشتركون معهم في التكليف فلازم المقدمات الثلاثة التخطئة ثم إن الحق مع المخطئة لاتفاق الإمامية عليه وللأخبار المتواترة معنى الدالة على أن الله تعالى كما يكون واحدا ورسوله واحد فكذلك حكمه واحد ولا طريقة إجمالية للعقول فيه … لو نظر العبد أن مطلوب المولى الحنطة فأتى بها وكان مطلوبه في الواقع الشعير كان العبد مصادما بالجهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده ولكن لا يصير الحنطة مطلوبة محبوبة للمولى بسبب اعتقاد العبد والحاصل أنه لا مدخل لاعتقاد العبد عندهم في تحقق الحسن والقبح واختلاف أحكامهم الواقعية فيحصل من هذا القطع بأن طريقة الشارع أيضا كطريقتهم ومنها أنهم زعموا أنه لو ارتكب المكلف … الخمر غفلة ونسيانا أو جهلا لا يرتفع قبحه بحيث يكون العقاب عنه مرتفعا للعذر فهل لذلك الارتكاب تأثير في نفس ذلك الشخص وأنه من قبيل السموم أو لا يترتب على المسألة **فإن قلنا** بالذاتية بالمعنى الأخص لزم القول بالتأثير **وإن قلنا** بالاحتمال الرابع لزم نقول بعدم التأثير **وإن قلنا** باختلاف الموارد في الذاتية والوصف اللازم والوجوه والاعتبار بلا مدخلية للعلم والجهل أصلا كان كالقول الأول وإلا كالقول الثاني أعني عدم التأثير إن كان الموارد مما يعلم فيه مدخلية العلم والجهل وإلا فإن علم بعدم المدخلية في المورد الخاص كان كالقول الأول أيضا وإن شك فكذلك نظرا الى ظاهر الأوامر المتعلقة بالطبايع المقتضية لكون الحسن في الطبيعة بلا مدخلية للعلم والجهل والحاصل أنه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار لا بد من ملاحظة المورد فإن علم أن هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار حكم بالتأثير وإن علم أنه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التأثير وإن شك حكم بعدم التأثير أيضا إن كان الدليل

ولانه يلزم اجتماع الصدق في الكلام الصادر في الغد بعد قوله لاكذبن غدا فالصدق هنا حسن من حيث انه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس عكسه الكذب لا جنبا بان النسخ لعله من تعارض
الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيان للامر والنهي لا علة تامة وان مستلزم القبيح ليس قبيحا فتدبر

في الحسن والقبح

في الثمرة المترتبة على الاقوال

لفظيا لما تراه ومنها جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فمن قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع اعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم والجهل والغصب والاباحة ونحوها فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب والحاصل ان الحسن اي على ذلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للافراد المغصوبة لانه ملزوم للقول بالذاتية بالمعنى الاخص وهو خلاف الفرض ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة لانه ملزوم للقول بتبعية الاحكام لكل الوجوه والاعتبارات وان لم تكن مميزة للاحكام ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف الفرض فلازم هذا القول المفروض جعل المامور به الطبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة لا الطبيعة الكلية الشاملة للمغصوب ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة نعم قيل من ان لازم القول بالوجوه والاعتبار تعلق الحكم بالافراد لا الطبائع لان القول بالذاتية يجامع القول بالتعلق بالطبيعة وبالفرد فلا بد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا بمعنى جعل مراده من الافراد الصنف اعني الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة وان كان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد لما عرفت ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخص فله القول بجواز الاجتماع والقول بعدم الجواز من تلك الجملة ومن قال بالقدر المشترك بين الموارد ففي المعلوم الذاتي له الجواز وفيما علم خلاف الذات لزم القول بعدم الجواز وفي المشكوك كالاول لما مر ومنها اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع لان الصلوة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق وضده لا حسن فيها بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وقبيحة عند ايقاعها في زمنه فلا تكون مامورا بها والا لزم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي من الافراد وعلى القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالاقتضاء وعدمه وعلى القول باختلاف الموارد لزم القول بالاقتضاء فيما علم بالتبعية للوجوه والاعتبار والا فلا كما مر **فان قلت** ان القائل بالوجوه والاعتبار انما يقول بها في الاعتبارات المتصفة بوصف من الاوصاف الخمسة مع موصوف بالحسن او القبح بوجود واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المامور به المضيق الذي يكون وجها من الوجوه المتصفة بوصف من الاوصاف الخمسة غير موجود مع فعل الضد بوجود واحد وان كان احدهما ملازما للاخر والقائلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذه الوجوه فلا يكون هذه الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم اوردوا على القائل بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لاكذبن غدا فصدق في الغد ام كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب وحسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس في الشيء الواحد الشخصي في الا ... ان الواحد موصوف بالحسن والقبح وهو محال عقلا وعرفا وارد علينا تعدد الجهة ثم ورد عليهم بان الجهة وان تعددت الا انه يلزم اجتماع علتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي واجيب بان الحسن والقبح انما هو ما لو توارداتا على الشيء الشخصي لم يلزم التاثير من حيثهما واما لو زال فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلا بها في متعدد الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا لا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار نظرا الى تعدد الوجود لان كذب الكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن بوجود واحد وكذا العكس وعدم جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود وكذا يشهد على ذلك تفصيهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه والاعتبار لازمه القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح فتكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوبة الفعل للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فله القول بالفساد والقول بالصحة معا والقائل بالاختلاف في الموارد حاله ظاهر مما سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما التي لا بدل لها من المكروهات في العبادات كالنوافل المبتدأة في الاوقات المكروهة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وفيه انه لا معنى لذلك بل لا بد اما من التحريم او الصحة بلا كراهة لانه على القول بالتحريم مع الكراهة اما المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قاله بعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سواء جعلنا متعلق الاحكام الافراد ام الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر العباد بالترك المحض وقلة الثواب وتوهم ان الترك والامر به لعله كان لاجل اختيار الافضل فاسد اولا بالنقض بالصوم الذي لا بدل له لاجل باشتغال الافضل وثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلق الامر بل قيدها باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعل ترك الصلوة في الذاتية مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو تقليل الثواب بالنسبة الى ما فوقه ورابعا بان ذلك خلاف ظاهر الكراهة هذا اذا كان المراد بالصحة موافقة الامر واما ان كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب ففيه انه غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هما تابعان عنده للشرع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالاخباريين فواضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة لها فيه نقول ان مثل الوجه المقبح للصلوة ان كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبية وان كان له معارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بتبعية الحسن والقبح لكل وجه ولا ريب ان من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض وقد عرفت مراده انه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص اذ تعلق النهي بالصلوة عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو محال وان كان لتشخصها وهو خصوصية وقوعها في الزمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتي قائلا بالذاتية وهو خلف فظهر انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة ومنهيا عنها ولو بالنهي التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيها غير ما الذات واما الوجوه والاعتبارات وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين هنا فلعله عدم الصحة اي صحة قول المعظم على القول بالتوقف ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد يجوز التلفيق بان يكون مورد له جهتان من احدهما ذاتي ومن الاخرى

في العبادات المكروهة

اعتباري

وتظهر ثمرة الخلاف في التخطئة والتصويب وفي جواز اجتماع الامر والنهي وفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وفي لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام مما له بدل وفي تاثير المفاسد الصادرة سهوا وجهلا منه

اعتباري امكن له القول بما ذكروه بما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا ايضا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة ان كان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وان كان امر الشارع فالمفروض انتفاؤه فمن اين تحكم بالمحبوبية الا ان تقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن من الادلة المثبتة للاحكام الوضعية الغير المعارض معها النواهي كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار وهكذا وجه عدم تعارض النهي مع ان انهدام التعارض ان كان من العرف فهو مفقود وان كان من العقل فكذلك لان التعارض انما كان لاجتماع الامر والنهي والمفروض انتفاء الامر فالحق انه على القول بالقدر المشترك اعني اختلاف الموارد يتم كلام المعظم بمعنى المحبوبية مع الكراهة فالصحة من الجهة الاولى والكراهة للنهي بلا اشكال وهو انه لو كان العبادة في الاوقات المنهية محبوبة لما تركها المعصوم ولما امر بتركها دائما لا سيما مع ملاحظة ارتكاب المباح بل المكروه ايضا لبيان الجواز ويمكن التفصي عنه بان المصلحة الكامنة في الطبيعة مع المفسدة الموجودة في الخصوصية اما متساويتان فلا بد من ان لا يؤمر بالفعل ولا ينهى عنه معا وحينئذ لا اجتماع في الواحد الشخصي هو حق والامر به فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما ان تكون المصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر دون النهي لان وجود الامر والنهي معا يستلزم الحكم بالامر والنهي فقط مستلزم لترجيح المرجوح وفقد الامر والنهي معا مفوت للمصلحة ومنا لوجوبها على الشارع وان كان المفسدة اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجودهما معا مستلزم للتكليف بالمحال ووجود الامر فقط لترجيح المرجوح وفقدهما معا مستلزم لتفويت باب المفسدة التي هي اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر وما ضر به من الاجر فلذا ترك المعصوم وامر بالترك ومنها حجية الظن على القول بالوجوه والاعتبارات بالاحتمال الرابع لان الحسن والقبح تابعان للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجية وعدمها **وفيه نظر** والثمرة غير تامة لانا وان قلنا بمدخلية الاعتقاد في الحسن والقبح لكن القدر الثابت من حجية القائلين بالوجوه والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي او الظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن وانهم لم يقم دليل على اعتبارها مضافا الى انا لو سلمنا ذلك فغايته ما في الباب حجية الظن بالوجوب او التحريم واما الظن بعدمهما فلا لان الكلام انما هو بعد القطع بالتكليف فعليه لو قلنا بحجية الظن بعدم الوجوب والحرمة لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ان تلك الثمرة مشتركة بين الفريقين لان القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا والقائل بالوجوه والاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد حسنا وهذا لا يوجب الفرق المذكور نظرا الى ان الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب **فان قلت** ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن بناء على ما مر من انه على هذا القول يترتب المصالح والمفاسد وان لم يعلم بالموضوع فعليه نقول ان مخالفة ما ظنه ليشهد مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم لحكم القوة العاقلة **قلنا اولا** ان تلك الثمرة ليست بثمرة علمية بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة وهي ترتب المصالح وعدمه **وثانيا** بان هذا الوجه لو تم لدل على لزوم الاحتياط لا حجية الظن لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر وان كان مشكوكا او محتملا الا ان يدفع المشكوك او المحتمل بقاعدة الاشتغال وعليه ايضا لا يتم المطلوب كما لا يخفى **وثالثا** ان الثمرة مشتركة بين الفريقين لان الظن بالوجوب والتحريم الواقعيين للقائل بالوجوه والاعتبار لو لم يكن ملازما للظن بالوجوب والتحريم الظاهريين فلا اقل من الاحتمال ولو موهوما فيجب عليه دفع الضرر المحتمل ايضا بالقوة العاقلة فتدبر **ورابعا** ان الذي يلزم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظن لا لما قال بترتب المصالح والمفاسد بلا مدخلية للعلم والجهل فاللازم على الحكيم من باب اللطف اظهارها للعباد علما والا لزم خلاف اللطف اذ تحقق تلك المقدمة ... مقامات **الاول** في ابطال كون الحسن والقبح ذاتيين بطريق الايجاب الكلي بان يكون كل الموارد كذلك كما يقوله القائل بالذاتية فنقول انه لو كان كذلك لما كان النسخ **والتالي** باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الداعي لاختلاف الحكم في الناسخ والمنسوخ اما نفس الذات فيهما او الوجوه والاعتبارات فيهما او نفس الذات في الناسخ والوجوه والاعتبار في المنسوخ او العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح وفرض تعدد الذات خروج عن محل الكلام **واما الثلثة الباقية** فكل منها يثبت المطلوب اعني بطلان القول بالذاتية كلية وعلى وجه الايجاب الكلي واما بطلان التالي فلوقوع النسخ في الشرع فظهر انه لا بد من مدخلية الوجوه والاعتبار في موارد النسخ في الجملة لكن نعلم ان ذلك الوجه ليس نفس اختلاف الزمان بل وجوه اخر للقطع بان حلية الحلائل في الزمن السابق مثلا انما كان لمصلحة غير الزمان لو كانت موجودة في هذا الزمان لكانت الحلية ثابتة ايضا لا ان مجرد الزمان كان داعيا على ذلك فان بطلانه مقطوع هذا ويمكن رد هذا الدليل على القول بالذاتية بان نختار القول بتعدد الذات والموضوع في موارد النسخ ففي المثال المفروض اعني وطي المحارم نقول ان وطي المحارم قبيح بالذات في كل زمان وابقاء النسل حسن بالذات والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق الضار والكذب النافع ففي مادة التعارض بين الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية **واقول** لا يقال انه لم يكن الحسن وضده بالوجوه والاعتبار فلا يخلو اما ان يكون مثل الصدق الضار مادة لاجتماع الامر والنهي فهو حسن او قبيح وان كان احدهما دون الاخر او انتفى الامران لزم تخلف المقتضي عن المقتضى او عدم كون الحسن مقتضيا للامر والقبح مقتضيا للنهي وكلاهما باطل لاستحالة تخلفهما بالذات عن الذات لانا نقول نختار الشق الثاني اعني عدم اجتماع الامر والنهي وقولك انه يلزم تخلف المقتضي عن الاقتضاء باطل لانا نسلم الاقتضاء لكن المانع عنه موجود وتاثير المقتضي فرع السلامة عن المعارض نعم لو سلمنا ان الحسن والقبح علة تامة للامر والنهي لزم ذلك ولكن بالجملة نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للامر والنهي لكن ان لا تنافي بانتفاء الامر والنهي معا وان ترجح احدهما انتفى الاخر لا يقال انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق في الغد بعد قوله لاكذبن غدا وكذا الكلام الكاذب في الغد المستلزم لصدق قوله لاكذبن غدا فان الصدق في الغد حسن لصدقه وقبيح لانه مستلزم لكذب الكلام الاخر وبالعكس في المثال الاخر لانا نقول لا قبح في هذا الصدق المستلزم لكذب الكلام الاخر حتى بالعرض لان الاستلزام للقبيح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الا ترى ان ترك المقدمات المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حتى بالعرض وتسميته بالقبيح مجاز فتدبر فظهر مما مر انه لا دليل على ابطال القول بالذاتية لانه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض باجمعها حتى في العبادات المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم ان يقولوا ان ههنا ذاتيين او ماهيتين يكشف عنهما الامر والنهي لتبعية الاحكام للصفات وانا نعلمها بخصوصهما تعارضتا في المقام احديهما طبيعة الصلوة والاخر شيء اخر يكشف عنه النهي فلا دليل على ان

في الثمرة المترتبة على الاقوال

في ابطال الحسن والقبح الذاتيين

اصل هل يجوز خلو واقعة من الوقايع بحسب الايجاب الجزئي عن كل حكم في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير الملتزم ام لا والمسئلة وان كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل لفظي
جعلنا لاستلزامها الحكم الفرعي الاصلي في المسئلة الجواز لا الامتناع كما في نظايرها وثمرة المهلات من احال الخلو وقال بادراك العقل الحسن والقبح وبتبعية الاحكام
للصفات لزم حجية العقل وتطابقه مع الشرع كما هو واضح والحق في المسئلة ان الواقعة ان كانت محتاجا اليها للمكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف وللنصوص الدالة
على انه تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه حتى ارش الخدش وخصوص رواية درست ولقوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه امر او نهي الا ان يقال انها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي
واما لا يجري في الاحكام الوضعية الا ان يتمسك بالاجماع المركب وغير محتاج اليها كوقائع الحور فوجهان اقربهما عدم الخلو لنصوص ارش الخدش فانها مطلقة او عامة وتقييدها برواية درست

المقام الثاني اعلم ان القول بالوجوه والاعتبار ... الامر انما هو بحسن الطبيعة من حيث هي والنهي متعلق على الخصوص للوجه الاعتباري حتى يبطل اطلاق القول بالذاتية
بطريق الايجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق ان كان ضارا وقبح الكذب ان نفع فيكون المقام من باب تعارض الذاتيين للملازمة لابطال كلية القول
بالوجوه والاعتبار **المقام الثالث** اعلم انه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح **وان قلنا** بالوجوه والاعتبار الا انه ملازم للقول بالتصويب
ويكفي عليه شاهدا ما مر في ابطال القول بالتصويب من الاجماع والاخبار وبناء اهل العقول **المقام الرابع** اعلم انه لا شك في عدم مدخلية الاستلزامات في
بالحسن والقبح ليس بحسن ولا بقبيح من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم انه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بان الحسن
او القبح فيه لاجل الذات نعم ههنا موارد علمنا فيها بكون الحسن او القبح بالوصف اللازم والمحض ما ذكرنا انه لا دليل لنا على ابطال الذاتي ولا على اثباته كلية
وكذا لا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي واما الوصف اللازم فقد وجدناه في مواضع كثيرة فهذا خلاصة ما استفدناه من الباب فتدبر
في المقام فانه مما يستصعب اقوام وقد تم الكلام في ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي فلاحظ **ضابطة** هل يجوز خلو واقعة من الوقايع عن جميع الاحكام في حق
المكلفين ويكون حالها بالنسبة الى ذلك الفعل كحال الاطفال والبهايم والمجانين ام لا تحقيق المقام يقتضي رسم مقامات **الاول** اعلم ان المسئلة ليست من
الموضوعات المستنبطة لانها اما عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة او عبارة عن مطلق الالفاظ ومعلوم ان محل الكلام ليس من باب الالفاظ وليس من اللغوية
الصرفية ايضا وهو واضح وليست من الاصول العملية ايضا اذ مسائلها عبارة عن عوارض الادلة وهذا ليس كذلك وليست من الفروع ايضا لانها عبارة عن العوارض العارضة
الطارية للفعل الظاهري للمكلف وهذا ليس منه فتعين كون المسئلة من المسائل الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم ان هذه المسئلة ان كانت من الفروع
فلا اشكال في حجية الظن فيها للاجماع المركب وان كانت من العقايد كما هو معتقدنا ففي حجية الظن فيها اشكال لكن الاظهر الحجية ايضا لان الظن بها مستلزم
الظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم ان الاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع وقد مر
مرارا ان هذا الاصل مقرر عند العلماء والعقلاء مضافا الى عدم اباء العقل عن خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات البحث الثالث
اعني التطابق بين العقل والشرع خلافا لاصحابنا الاخباريين حيث اثبتوا البحث الاول اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند كل احد حتى الحكيم على الاطلاق بطريق
الايجاب الجزئي واثبتوا البحث الرابع ايضا اعني تبعية الاحكام للصفات وانكروا البحث الثالث فنقول لهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم
لالزمناهم بقبول البحث الثالث ايضا كالاول والرابع لانا نقول ح ان الشئ الفلاني مما ادرك العقل حسنه وان الاحكام تتبع المصالح وانه لا يجوز خلو واقعة من الوقايع
عن الحكم المجعول الالهي فينتج المقدمات الثلث انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو البحث الثالث لانه لا يمكنه ح نفي حجية الحكم في الواقعة التي ادرك العقل حسنه
او قبحه نظرا الى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكنه القول بان الحكم المجعول على خلاف ما ادركه العقل لانه اما مستلزم لنفي المقدمة الاولى اعني ادراك
العقل الحسن والقبح عند الحكيم على الاطلاق او لنفي تبعية الاحكام للصفات وهي المقدمة الثانية والمفروض انه لا ينفيهما **الخامس** اعلم ان الواقعة
اما محتاجة اليها واما غير محتاجة اليها للعباد فان كانت محتاجة اليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم لوجوه **الاول** انه لا شك ان جعل الحكم
في الواقعة المحتاجة اليها لطف لانه اطلاع للمصلحة او المفسدة وان كان العقل يستقل فيه ايضا ففيما لا يستقل بطريق اولى وكل لطف كذلك فهو واجب في
قلت ان هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح واخويه **قلنا** نعم الا ان عدم الاعلام بالمباح واخويه يوجب الاخلال بالواجب والحرام لبناء جمع
من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل الحرمة والاقدام على محتمل الوجوب ثم ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري ويوجب المكلف الظاهر مع عدم
وجوبه او حرمته في الواقع وبترك الواقعي فيحصل خلاف اللطف **فان قلت** لو كان الامر كذلك فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب
اظهار الحكم ليس مطلقا حتى يرد ذلك بل نحن ندعي وجوبه في الجملة **الثاني** الاخبار الكثيرة الدالة على ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي ص حتى ارش
الخدش وكونها اخبار الاحاد لا يضر لما مر في المقام الثاني **الثالث** قوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه فقلنا
لم ذا قال لان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وبما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فهي دالة على اظهار الاحكام المحتاج اليها للنبي بعد جعلها **فان قلت**
هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل لان الظ من قوله ع بما يحتاجون اليه هو الاحتياج الابتلائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا
يتصور الاحتياج الاطلاعي بل الاحتياج ابتلائي فقط فلا يتم المط **قلنا اولا** ان الظ من الاحتياج هو الابتلائي مط اى سواء كان اطلاعيا ايضا ام لا
وثانيا انه لو سلمنا ذلك فنتكلم فيما يستقل به عقل كل احد لا عقل بعض ومن اخبار الرابع قوله ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فان الرواية انه مما
يعلم بورود احد الامرين لا يكون تكليف وان هذا الامر لا بد من الجعل وفيه ان تلك الرواية تثبت الحكم الظاهري لكل شئ وعلى الكلام جعل الحكم الواقعي فيه وايضا هي تدل
على جعل الحكم فيما يكون فيه احد الاحكام الخمسة واما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث وغيرها من المعاملات فلا الا ان يتمسك بالاجماع المركب وان لم تكن الواقعة
محتاجا اليها ففي جواز الخلو وعدمه اشكال لكن الاظهر عدم الخلو ايضا للدليل الثاني من الادلة الاربعة التي مر ذكرها **فان قلت** ان الاخبار المنقولة في الدليل
الثاني مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج اليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد **قلنا اولا** ان الاخبار المذكورة اما عامة او مطلقة
وثانيا ان حمل المطلق على المقيد مشروط بعدم العرف التنافي وهو هنا غير مفهوم **ضابطة** في ذكر جملة من الاصول وفيها مقامات **المقام الاول**
اعلم ان قولهم قبل ورود الشرع يحتمل ان يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى ان الافعال الصادرة من العباد قبل بعث الرسل هل الاصل
فيها الحظر ام الاباحة ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى انه لو فرض تلك الافعال قبل جميع الرسل فهل الاصل فيهما ماذا ويحتمل ان يكون
المراد قبل بعث نبينا ص وهو زمن الفترة ويحتمل ان يكون المراد قبل الاطلاع على الدليل الشرعي وان كان بعد الشرع والبعثة ويحتمل ان يكون المراد انه
لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الاصل ماذا اما الاحتمال الاول ففيه انه خلاف الواقع لان الشرع اما مقدم على الخلق او مقارن معهم فلا يتصور

نزع نهم الى التعارض
ثم **اصل**
اختلفوا في ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر ام الاباحة ام عدم الحكم ام الوقف والاولان يحتملان الاباحة والحظر **وفيها اقوال ثلاثة** والحظر الظاهرين والواقعيين والاخير يحتمل الوقف في اصل الحكم او في خصوصه او فيهما والمراد بالاشياء الافعال لا ما يتعلق بالاعيان كالاكل والشرب او لم يتعلق كالضحك والغناء وذلك لتعبير بعضهم بالافعال لا الاشياء الا ان يحمل المطلق على المقيد ثم كونه اختياريا محل النزاع الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بحكمه العقل بالخصوص مع كونه للفعل ما فيه امارة المنفعة لا امارة المفسدة وان كان محتملا للمفسدة بيان نعوا فيما لا منفعة فيه ولا مفسدة مع امكان القول بالاباحة ظاهرا تامل

اصل في الاشياء قبل ورود الشرع

تقدم

وعدمها هنا ايضا الا ان يقال ان ارتكاب مثله سفه فيشكل الحكم باباحة مثله فتا والمراد بالاباحة الخاصة كما هو ظاهر مباحث اطلقت ومطلق الاذن الشامل لما عدا الحرام او ما فيه
فعلا وتركه مطلقا او مما اذن في فعله وتركه مع عدم رجحان الفعل او مع عدم رجحان الترك والمراد بما قبل ورود الشرع فيه احتمالات ان كان قبل اصل الشرع مقدم على الخلق او مقارن له
فلا ثمرة لذلك ايضا لتحكم من كان قبل الشرع الا بالتمسك بالاستصحاب ولا يمكن لتغير الموضوع وحصول العلم الاجمالي لنا بين المشتبهات وان من لا يقول بحجية الاستصحاب ويقول بهذا الاصل كيف يثبت هذا
الاصل ح وذلك كاشف عن ان المسئلة ليست مبتنية على الاستصحاب ولا فرضيا فيه مع عدم الفائدة والتمسك بالاستصحاب مردود بانه فرض بالوجهين الاخيرين في شاهد اقبل
شرعنا او بعث نبينا ص وهو زمان الفترة ففيه انه ان كان مع فرض العثور على الدليل فالدليل هو المتبع او قبله فيمكن فرض ذلك بعد بعث نبينا او قبل العثور على الدليل الشرعي وان كان بعد البعثة

تقدم انما هو على البعثة حقيقة وايضا لا ثمرة في هذا النزاع اذا اثبات اصالة الحظر او الاباحة في حق الموجودين قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا الا ان يكون النظر
الى استصحاب حكم السابقين للاحقين لكن فيه ان من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف لان الحكم انما ثبت لهؤلاء السابقين المعدومين بالفعل
فبانتفاء هم انتفى الموضوع نعم لو كانوا موجودين وشك في بقاء حكمهم صح الاستصحاب وليس كذلك مع ان الاستصحاب اختلفوا في حجيته على اقوال ثمانية منها عدم الحجية
مط ومنها عدم الحجية في الاحكام دون الموضوعات ومنها غير ذلك والكل من هؤلاء القايلين تراهم يتمسكون بالاباحة العقلية في الموارد وذلك يكشف
عن ان قولهم بالاباحة ليس مبتنيا على استصحاب الاباحة السابقة لان الفرض انهم كلهم لا يقولون بالاستصحاب مع انا نعلم اجمالا بان بعضا من المشتبهات قبل حكمه
عن الحالة السابقة على الشرع فلو اوجبنا الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المقطوع فتامل والا لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الاستصحاب ليس بصحيح هنا
وان الاحتمال الاول فاسد للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثاني من الوجهين اعني عدم الفائدة في هذا النزاع الا ان يتمسك
بالاستصحاب ايضا لكنه فاسد للقطع بتبدل الموضوع فان ما كان على الفرض فرضي وفي زمان الشك واقعي فاين هذا من ذاك مضافا الى الوجهين المتقدمين في ابطال
الاستصحاب السابق وكذا الاحتمال الثالث لان الكلام في اباحة الافعال في زمن الفترة اما ان يكون مع فرض العثور على الدليل او مع فرض عدم العثور او مع
فرض كون العباد والافعال قبل البعثة سنخا لا سبيل الى الاول لان الدليل ح هو المتبع ولا الى الاخيرين لامكان فرض كل منهما بعد بعث النبي ص ايضا بل ذلك
هو اولى نظرا الى عدم الافتقار الى التمسك بالاستصحاب على فرض عباد بعد اخر وكذا الاحتمال الرابع لانه مخالف لما هو الظ من قبل ورود الشرع ولانه مخالف
لتصريح بعضهم بان المراد من قبل ورود الشرع اما الاحتمال الثاني او الخامس ولان من جملة اقوال المسئلة عدم الحكم معللا بانه لا شرع فلا حكم فهذا يكشف عن ان
النزاع ليس في ذلك الاحتمال مع ملاحظة ان احدا لم يقل بان النزاع بعد الشرع قبل الاطلاع فلم تقول لا شرع فلا حكم فعدم جوابهم ايضا بذلك الجواب يكشف
عما ذكرنا من بطلان الاحتمال وكذا الاحتمال الخامس لعدم الفائدة في النزاع ح الا ان يتمسك بالاستصحاب وقد عرفت فساده وبالجملة محل النزاع في المسئلة غير
محرر وان صرح بعض ان المراد هو الاحتمال الثاني واخر بان المراد الاحتمال الرابع فلا بد من التكلم في كل الاحتمالين **المقام الثاني** في بيان المراد من
الافعال اعلم ان الفعل اما اضطراري فهو خارج عن محل الكلام اجماعا واما اختياري والثاني اما ضروري كالتنفس في الهواء او غير ضروري كشرب الماء والاول خارج عن
محل النزاع والاخير اما مما يستقل العقل بحكمه بالخصوص كالظلم ورد الوديعة فهو ايضا خارج واما مما لا يستقل به العقل وهو على اقسام اربعة اما فيه امارة
المنفعة من دون امارة مفسدة ظاهرا لا احتمالا فان ما لا احتمال فيه للمفسدة خارج عن محل الكلام واما فيه امارة المفسدة دون المنفعة واما فيه امارة المنفعة
والمفسدة معا واما ليس فيه شئ من الامارتين ومحل نزاعهم من بين تلك الاربعة الاخيرة هو القسم الاول فظهر ان محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه
العقل بالخصوص مع تضمن الفعل لامارة المنفعة دون المفسدة وجعل بعضهم النزاع في مطلق الفعل الاختياري وان كان ضروريا لكن قال ان النزاع في الضروري مع
قطع النظر عن كونه ضروريا وان كان العقل بعد ملاحظة كونه ضروريا يستدعي حكما آخر يخلي ذلك يدخل في النزاع ما يستقل به العقل ايضا في بعض الموارد التي
يستقل العقل فيه بحكمه بالخصوص من الضرورية لكن من حيث كونه ضروريا بل من حيث انه فعل اختياري فيه امارة المنفعة دون المفسدة ثم انهم لم يتنازعوا فيما لا منفعة
فيه ولا مفسدة ظاهرا مع امكان القول بالاباحة وعدها هنا ايضا الا ان ذلك النزاع فيما فيه المنفعة ظهر وارفع لكنه لا يعبر صبيا لتخصيص النزاع الا ان يقال ان
ارتكاب مثل ذلك بعيد من هو ما وسفه فالحكم بالاباحة لا يخلو من اشكال ثم اعلم ان الافعال بالقسمة الثانوية تنقسم على قسمين احدهما ما يكون متعلقا بالاعيان
كالاكل والشرب والاخر ما لا يتعلق بها كالضحك ولا ريب في دخول الاول في النزاع **واما الثاني** فظاهر كلمات الاصحاب فيه مختلف فمن بعض يظهر الخروج
حيث قال ان الاصل في الافعال هل الحظر ام الحلية فان ظاهر الحلية الفعل المتعلق بالعين الخارجي ومن بعض يظهر الاعم حيث قال هل الاصل هو الحظر ام الاباحة
فان ظاهر لفظ المباح اعم مما تعلق بالعين الا ان يقال ان الاخر مطلق والاول مقيد فيحمل عليه وفيه ان شرط حمل المطلق على المقيد اتحاد المتكلم بهما حقيقة ام حكما
كالمعصومين وهنا ليس كذلك الا ان يدعى ان ما ضى فيه من قبيل اتحاد الشخصين حكما فلا بد من الحمل **المقام الثالث** الاباحة المتنازع فيها يحتمل ان يكون المراد
منها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام وان يكون الاذن في الفعل والترك معا الشامل لغير الحرام والواجب وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان
في الفعل فيشمل الاباحة والكراهة لا غير وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في الترك فيشمل المندوب والمباح خاصة وان يكون الاذن
في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في شئ من الطرفين فيختص بالاباحة بالمعنى الاخص لكن الاظهر من لفظ الاباحة حيث اطلقت بلا تامل **المقام الرابع**
في بيان الفرق بين اصل البرائة واصل الاباحة **فنقول** يمكن الفرق بوجوه **الاول** ان تكون مسئلة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل
للاحكام الاربعة ومسئلة اصل البرائة معنونة لاثبات فعل وهو الاذن الخاص وفيه اولا انه خلاف ظ لفظ الاباحة اوك ويشهد به كلام المحقق الصالح
المازندراني فيما نقل بسنده اليه في رد كلام شيخنا البهائي المصرح بعكسه الاصل حيث قال انك كيف قلت بان المراد ان الافعال غير محرمة مع انك قلت باباحتها
وهي الاذن في الفعل والترك وثانيا انه مناف لتصديهم في اصل البرائة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بالارتكاب **الثاني** ان يكون الاول لبيان حكم الشبهة
التحريمية والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية وفيه انه مناف لما صرحوا به في اكثر العنوانات في مسئلة اصل البرائة من انه لو شك في وجوب شئ او حرمته الخ
فذلك يكشف عن ان النزاع في مسئلة البرائة المطلق الشك في التكليف فيكون مغايرا عن هذه المسئلة اولا ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في اصل البرائة
الثالث ان يكون عنوان الاول لبيان الحكم الاجتهادي والثاني لبيان الحكم الفقاهتي اعني مقام العمل وفيه انه يكون عنوان اصل الاباحة مغايرا عن عنوان البرائة
لان الاجتهاد لا ينفك عن بيان العمل ولا ينعكس **الرابع** ان يكون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل
وفيه اولا انه قد عرفت فساد ارادة ما هو الظاهر من قولهم قبل ورود الشرع وقبل بعث الرسل **وثانيا** لو سلمنا ذلك فانما يتم على مذهب من
صرح بان النزاع هنا يكون في الافعال بعد ورود الشرع مع تصديه لكلا العنوانين واما على مذهب ذلك الشخص فلا يتم هذا الفرق سلمنا الكن ح لا

مفيد انه خلاف ظاهر قولهم قبل ورود الشرع وخلاف تصريح بعضهم بان المراد اما الاحتمال الثاني او الخامس ولا يناسب القول لانه لا حكم لانه لا شرع لو مع قطع النظر عن الدليل الشرعي فهو انه خال عن الفائدة ح محل النزاع عن غير واقع كما ان ما استقصينا التامل في الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل البرائة فلم نجد وقد بمقصود الفرق بوجوه عشرة ليس شئ منها بشئ وكيف كان فالاصل في المسئلة الحظر لان المفروض ان الفعل المتنازع فيه محتمل المفسدة ولو وهما فيجب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ولو قيل ان الترك ايضا محتمل الضرر لاحتمال وجوب هذا الفعل قلنا ان وجوب الكل غير محتمل لانه مما لا يطاق وحرمة الكل محتملة ولو قيل ان العقلاء يستحسنون الحرز عن كل محتمل وهو قلنا انه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لعدم لزوم دفع الضرر الخالي عن المعارضة وقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه وان كان مولويا لم يرد تامل

تفصيل وشاهد مثال كالاستظلال بجدار الغير وتصرف العبد في نفسه انه تصرف في ملك المولى ولو قيل ان منع النفس من الفعل تصرف في النفس ايضا وان بناء العقلاء على علم المترتب في مال الغير عند الشك في الاذن انما هو لحاجة المالك الى ماله بخلاف ما نحن فيه وانه لا شك في الجواز هنا الا انه كالاستظلال وان استيجاحا حكم خاطر الصغير بنفي الجواز لقلنا ان تكون الترك بضرر فام كون الخالق وان تنزه عن الحاجة لكن المخلوق محتاج وان القياس على الاستظلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع ولا الاستيجاح ههنا بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بعده وقبل العثور على الدليل فالاصل الاصيل ايضا هذا كر للوجهين مضافا الى ان العقيدة بعد التتبع في الشرع انما يعلم اجمالا بجهة جملة من تلك الافعال فلو يرد اجتناب الكل لقاعدة الاشتغال ثم الحق في المسئلة الاباحة عقلا وشرعا قبل ورود الشرع وبعد قبل العثور على الدليل لوارد لنا بناء العقلاء على [illegible] من اقتصر في افعاله على الضرورية ملتزما بما فاندفع الضرر والتحمل وعلم الاذن عند عدم امكان الاستيذان لبناء العقلاء الذي هو حجة هنا حيث [illegible] من التكليف بلا بيان ومن التكليف بما لا يطاق بعد كونهم معتقدين بالجواز من غير رادع فائدة في ذكر كلا العنوانين الا ان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل المتعلق بالعين ومن غيره وبهذا الثالث مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وبهذا في الخامس لان الاول مغن **السابع** ان يكون الاول لبيان حكم ما فيه امارة المنفعة دون المفسدة والثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة اعم من ان يكون فيه امارة منفعة ام لا وبهذا الثاني مغن ح **الثامن** عكس ذلك وبهذا الاول مغن ح **التاسع** ان يكون عنوان الثاني لنفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وان استلزم ذلك ايضا نفي التكليف بالاصالة ولهذا يسمونه باصالة النفي واصل الاباحة ينفي التكليف بالالتزام **العاشر** ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نص او فتوى بعينه ينهى عن الضرر مع عدم تطرق احتمال الوجوب والثاني لبيان حكم ما ورد وهذا الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما **فان قلت** ان الاول منها فاسد لان من جملة اقوال هذه المسئلة الحظر وهو اثبات التكليف وكيف يجامع للنفي التكليف في مسئلة اصل البرائة فلا يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة لنفي التكليف وهذه لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض ح **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا ريب ان القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة التي يقول بالنفي فيها بل هو يقول في تلك المسئلة ايضا بالحظر من هذه الجهة فتم **فان قلت** ان الثاني منهما فاسد لانه ذكر منها الامثلة في بحث اصل البرائة مثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه فهذا يكشف عن عمومة اصل البرائة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة **قلنا** يمكن ان يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يورد على الاول من الوجهين ايضا انه مناف للاتفاق المحكي على حجية اصل البرائة مع ان الشبهة التحريمية اختلف فيها الاخباريون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البرائة ليس لمطلق نفي التكليف اعم من الوجوب والحرمة فتم **ثم انهم اختلفوا** في المسئلة على اقوال الاباحة والحظر والوقف وعدم الحكم لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مراد قائله الاباحة او الحظر الواقعيين ويكون مراده الاباحة او الحظر الظاهريين لكن لازم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولازم غيره الاحتمال الاول اعني الواقعيين والمتوقف يحتمل ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين احدهما ان ارتكاب الفعل الاختياري الغير الضروري ما لا يستقل به العقل محتمل للمفسدة بجميع الاقسام الاربعة المتقدمة التي حصل القطع واحدا منها محل النزاع وهو ما فيه منفعة لا مفسدة وكل محتمل المفسدة محتمل الضرر وكل محتمل الضرر ولو وهما لازم التحرز عنه عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معا لاحتمال وجوب ذلك الفعل المشكوك فلا يتم الدليل **قلنا** نعم وانا لم نقل على نفي وجوب كل فعل بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق ح اذ لا يكون شيء منها داخلا في الجبلة ارتكاب فالمطلق ثابت والدليل تمام وان كان البعض واجبا دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** لا نسلم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي كيف والعقلاء يسفهون من احترز كذلك **قلنا** ان بناء العقلاء عليه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لاجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض وثانيهما الدليل الاجتهادي بخلاف الاول فانه كان فقاهيا وهو ان تصرفا في مال الغير ان كان مع القطع بالاذن اما بالتنصيص او بحكم العقل وقضاء العادة كالاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بضوئه فلا اشكال في الجواز وان كان مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين لعدم بينه فلا ريب في عدم الجواز وان كان الاذن مشكوكا فلا شبهة في عدم الجواز ايضا لحكم القوة العاقلة بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه وعليه اطباق العقلاء وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم بالنسبة اليه تعالى لان نفس العبد ملك المولى **فان قلت** منع النفس من الفعل تصرف في النفس ايضا فهو ايضا ممنوع منه فاوجب الترجيح **قلنا** نعم الا ان كون الترك من جملة التصرف ممنوع وان كان على وجه الكف فتم **فان قلت** ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الموضع المشكوك انما هو لاجل احتياج المالك الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعي لعدم الجواز **قلنا** ان الخالق وان تنزه عن الاحتياج الا ان المخلوق غير منزه عنه وهو يكفي في عدم الجواز فتم **فان قلت** عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس من محل الشك بل الاذن معلوم كما في الاستظلال بجدار الغير **قلنا** اولا ان الظل والضوء ليسا مما يصدق عليه الملك حتى يصدق التصرف في ملك الغير وان هذا مما نحن فيه وثانيا انهما مما يستقل العقل بجواز التصرف فيهما بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق **فان قلت** الاصل جواز التصرف في المشكوك لاستصحاب الحال السابق على البلوغ **قلنا** محل الكلام قبل ورود الشرع ح لا يعتبر الاستصحاب لان الدليل عليه ان كان هو الحديث فخلاف الفرض وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف كما قلنا ولو سلمنا حجية الاصل واعتباره ايضا لكن الكلام في الاصل الاولي والاستصحاب دليل وارد هذا هو الكلام في تاسيس الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بالنسبة الى بعده وقبل العثور عليه فالاصل ايضا الحظر للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد الافعال في احكام الشرع اقساما ما علم حرمته وما علم عدم حرمته وما شك في حرمته مع عدم احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرم واقعي بين المشكوكات فح لزم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المناط هنا في تمامية الدليل اعتبار العلم الاجمالي بوجود محرم في البين بخلاف السابق اذ ذلك الاصل **فاعلم ان الكلام** في اصل المسئلة يقع في مقامات **المقام الاول** في اثبات الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع فنقول الحق ذلك لان بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الافعال وعدم ارتكابها ولو يسفهون من اقتصر في افعاله على الضروريات وهذا البناء حجة لهم والا لزم التكليف من غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف بالمحال وما تمسك به الخصم من ان الارتكاب محتمل للضرر ودفع الضرر المحتمل لازم فهو مسلم فيما كان بناء العقلاء عليه وفيما كان احتمال الضرر ناشئا عن تجويز الامكان الذاتي ليس بناؤهم على الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما تمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن فهو مسلم لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء وبعبارة اوضح ما شك فيه في الاذن وعدمه ان كان مما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وان كان مما لا يمكن فيه الاستيذان صح التصرف لما عرفت من بنائهم **المقام الثاني** في الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه فنقول ان الحق جواز التصرف ايضا لما مر في المقام الاول وما تمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو [illegible]

في تاسيس الاصل بعد ورود الشرع وقبل الفحص عليه

بالجواز من غير رادع … ادرج قاعدة الاشتغال … ابقاء لا دليل على جهتها … ح مضافا الى قوله ع كل شيء مطلق … من المطلق مطلق الاذن والاباحة الخاصة … قوله حتى يرد فيه نهي بالورود فلا يضر

ح

احتمال الورود مع كونه موهوما ايضا [illegible] العلم بورود حكم في الواقع للفعل المشكوك لعدم خلو الواقعة عنه كما مر فلا حجية لاصل مردودة بان المسلم جعل الحكم اما عموما او خصوصا لا خصوصا فقط مع ان الشبهة [illegible] العلم الاجمالي فيها لا تمنع في الشبهة الغير المحصورة مع ان القائل بالحظر حكم به وان علم بعدم وروده نهي في نفس الامر وح انه يكفي في ورود النهي العقل كما مر في تاسيس الاصل لانه كلما حكم به العقل حكم به الشرع مدفوع بعدم انصراف اطلاق الورود واطلاق النهي الى مثله ولو قيل الرواية ضعيفة ومن الاحاد قلنا المسئلة فرعية وهي مجبورة بالعمل والى الاية الشريفة خلق لكم ما في الارض جميعا وفيها عموم من وجهين الموصولة والتاكيد واللام للانتفاع والمقام مقام الامتنان ولا معين لبعض المنافع فتم من هذه الجهة ايضا الا ان يق ان المقام ليس مقام البيان او ان النفع مفسر بالعبرة في رواية لكنها ضعيفة او ان موردها الافعال المتعلقة بالاعيان خاصة الا ان يق باختصاص النزاع بها او يتمسك بعدم القول بالفصل والحق ان منفعة الشيء ان كانت واحدة او متعددة وفيها ما اظهر عرفا فلا اجمال في الاية بالنسبة الى تلك المنافع وان لم يكن فيها اظهر او لم يوجد فيها منفعة ظاهرة فالاجمال في الاية ثابت الا انه [illegible] لا لمنع العلم الاجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهم بعض مدعيا ان العلم الاجمالي انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي لكون الشبهة قليلة في كثير بل لان بناء العقلاء على عدم الاجتناب لان المدرك في اصالة الاشتغال هو القوة العاقلة وهي انما تحكم بالاجتناب فيما كان ديدن العقلاء على الانزجار وههنا ليس كذلك **المقام الثالث** في اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فالمستفاد من المطلق في هذا المقام الاباحة بالمعنى الاخص سلمنا لكن المستفاد في الفعل والترك متساويا لا يفي بالاباحة الشرعية الا منافاة **فان قلت** ان الدليل يتم لو قلنا بعدم ورود النهي عن الفعل المشكوك في نفس الامر لان لفظ الورود كسائر الالفاظ موضوع للامر النفسي الاعم من غير مدخلية العلم حتى اجمالا وفيما نحن فيه لا نعلم بعدم الورود لان غاية الامر بعد الفحص عدم العثور على النهي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيشك في كون ما نحن فيه مما لم يرد فيه نهي حتى تنفعنا الكبرى **قلنا اولا** ان اللفظ وان كان موضوعا للامر النفس الامري لكن العرف يفهم منه الورود المعلوم فمعنى الرواية كل شيء مطلق حتى يعلم بورود النهي فيه ومعه يتم المطلوب فنقول الفعل المتنازع فيه مما لم يعلم بورود النهي فيه وكلما كان كذلك فهو مباح للمجتهد واعلم انا لا ندعي وضع اللفظ في العرف للمعلوم حتى يحصل تعارض العرف واللغة ويدعى ان اللغة مقدم على مذهبك فلا يتم الدليل بل نحن ندعي الانصراف في العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثانيا** نقول سلمنا عدم الانصراف في العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثالثا** نقول سلمنا عدم الانصراف في العرف الى المعلوم لكن العلم الشرعي بعدم ورود النهي حاصل لنا بعد ما تتبعنا ولم نجد النهي نظرا الى اصالة عدم ورود النهي في نفس الامر فنقول هذا مما لم يرد فيه نهي في نفس الامر بالاصل وكلما كان كذلك فهو مباح للمجتهد **فان قلت** لا يجري الاصل لانا نعلم ان الشارع جعل لكل واقعة حكما بخصوصه لعدم خلو الواقعة عن الحكم ففي كل فعل مشكوك بخصوصه نعلم ان الشارع اما جعل فيه النهي او غيره من الاحكام فلا يصح ان يق ان الاصل عدم النهي او غيره من الاحكام فلا يصح ان يق ان الاصل عدم النهي لكون الشك في الحادث سلمنا انه تعالى لم يجعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص او بالعموم لكن نقول ان الافعال التي لم يصل الينا حكمها بخصوصها وان شملها الجعل العام نقطع بان بين تلك الافعال فعلا جعل الشارع له حكما بالخصوص وهي مشتبهة علينا فح ان تمسكت بالاصل في جميع تلك المشتبهات لزم طرح المقطوع والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يصح التمسك بالاصل في شيء منها **قلنا** اما الجواب عن قولك اولا من جعل الشارع لكل شيء حكما بالخصوص فهو بالمنع عنه اذ غاية ما دل عليه الدليل هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة اما عموما او خصوصا لا خصوصا فقط واما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات فهو مسلم لكن لا يضر باجراء الاصل لكون المشتبهات كثيرة والمعلوم بالاجمال قليلا كما في الشبهة الغير المحصورة **وثالثا** سلمنا ان الرواية لا تدل الا على اباحة ما علم العدم وعدم النهي عنه في نفس الامر لكنه يكفي ردا على القائل بالحظر لانه يقول بحرمته ما لم يعلم اباحته وان علم بعدم تحريمه في نفس الامر فتم **فان قلت** ان العقل كما سبق مانع عن الاقدام بالفعل المتنازع فيه وانت معترف به ومعترف ايضا بان ما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ريب ان النهي في الرواية اعم من اللفظي واللبي **فنقول** ان ما نحن فيه مما ورد فيه النهي الشرعي وكلما كان كذلك فهو لازم الاجتناب اما الصغرى فلحكم العقل وقاعدة التطابق مع الشرع واما الكبرى فلمفهوم الرواية **قلنا اولا** ان الورود منصرف الى الورود اللفظي وغيره مبين العدم **وثانيا** ان لفظ النهي منصرف الى اللفظي **وثالثا** عدم انصرافهما الى اللفظي بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظي وغيره لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كمحل الفرض فتم **فان قلت** ان الرواية من الاحاد والمسئلة اصولية علمية **قلنا** ان المسئلة فرعية لانها عبارة عن العوارض العارضة لفعل المكلف وما نحن فيه من ذلك الباب لا انه يكون قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات ولذا ذكروها في الاصول **فان قلت** الرواية ضعيفة **قلنا** انها منجبرة بعمل الاصحاب ويدل على المطلوب ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا **وجه الدلالة** ان كلمة ما مفيدة للعموم وان لم يسبقها النفي ولا سيما اذا كان معها لفظ الجميع المؤكد لها ولا ريب ان اللام للانتفاع فالمعنى خلق لنفعكم جميع الاشياء الموجودة في الارض فح نقول ان كان المراد جميع المنافع فلا كلام وان كان منفعة معينة له تعالى لكل العباد فهو خلاف الفرض وان كانت منفعة معينة عنده تعالى ومجهولة للعباد فهو مناف للمقام [illegible] مع انه لغو ايضا لعدم امكان استيفاء تلك المنفعة وفي الدليل نظر من وجوه **اما اولا** فلان الحمل على العموم في المطلقات انما هو بعد كون المقام مقام الاجمال او الاهمال بل مقام البيان وههنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اي شيء **واما ثانيا** فانا نختار الشق الثاني ونقول المنفعة معينة عندنا ايضا وهي العبرة كما في تفسير الاية الكريمة خلق لكم ما في الارض جميعا لتعتبروا به لا ان يق ان الرواية ضعيفة لا جابر لها وهو حسن **واما ثالثا** فبان غاية ما دلت عليه الاية الشريفة هو اباحة الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر السياق والمدعى اعم من ذلك اللهم الا ان يق باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض او يتم الكلام في غيرها بالاجماع المركب هذا والانصاف ان الحكم باجمال الاية مطلقا غير صحيح بل الاظهر ان يق ان الشيء اما معلوم المنفعة او غير معلوم المنفعة والثاني ايضا معلوم المنفعة اجمالا لاحد [illegible] من لزوم الكذب في الاية وعلى الاول ايضا اما للمنفعة واحدة او متعددة وعلى الاخير اعني تعدد المنفعة اما في المنافع ما هو اظهر ام الكل متساو فهذه اربعة اقسام ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهرا وما يوجد فيه منفعة واحدة وما يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر في البين وما فيه منافع مع عدم وجود الاظهر بينها ولا ريب في اجمال الاية عموما بالنسبة الى الاول والاخير دون الثاني والثالث فعليه التمسك بالاية في اثبات الاباحة على الوجه الكلي فاسد بل الثابت بها القسمان المذكوران فيحصل منها مع السلب الكلي لا الايجاب الكلي **المقام الثاني** في اصل البرائة وفيه مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثاني في عكسه والثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم سواء احتمل غيرهما ايضا ام لا **ثم القسم الاول** ينقسم على اقسام قسم منها ما لا يعلم فيه بتعلق التكليف الا اتفاقي ولو اجمالا بين المشتبهات اصلا وهذا القسم لا يكاد يوجد مثله الان [illegible] على القول بالانسداد الا على نحو يمكن وجوده في الازمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات وكذا يمكن وجود ذلك للاخباريين او المودعة في الكتب الاربعة لقلة الشبهات ح وقسم منها ما علم بوجود التكليف في البين اي بين المشتبهات لكثرتها وان لم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة فيكون الشك في خصوص كل واقعة في التكليف ومن هذا الباب اغلب الشبهات الوجوبية التي بايدينا الان وقسم منها نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة ايضا مضافا الى علمنا بثبوته بين الوقايع المشتبهة كما في

الجزئي لا الكلي **اصل** في ذكر مسائل البرائة والاحتياط فاعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفيته فالامر اما دائر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب او الواجب والحرام وفي الاول اما ليس علم اجمالي في الواقع الخاص المشكوك بالتكليف فيكون شكا في التكليف وهنا [illegible]

هذا م

في اصل البرائة

[illegible]

علم اجمالاً بوجوب ... بين المتباينين لشبهة عرضية مرادية كالظهر والجمعة سواء نشأ الاجمال عن تعارض الادلة او عن اجمال الدليل او مصداقية كاشتباه جهة القبلة بين الجهات او الوطء المنذور وطيها بين الزوجات
او بين الاقل والاكثر استقلالياً ام ارتباطياً مصداقياً ام مرادياً ... المراد من الشك في الحدوث في الحادث لتعارض الادلة او اجمال اللفظ فبيان احكام تلك الاقسام يقع في طي اصول
ثم اعلم ان المراد من الشك هنا اعم مما استوى طرفاه ومن ظن لم يقم عليه دليل وان ما فيه ظن غير معتبر ولو مثل فتوى فقيه يحتمل استناده الى النص داخل في نزاع اصل البراءة والاحتياط وكذا
ما لا نص فيه اصلاً لكن في الشبهة التحريمية لا الوجوبية اذ القول بالاحتياط الذي هو من لوازم المسألة لا يتم فيها اذا خلت عن النص لعدم امكان الاحتياط فيهما اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو بمجرد الامكان الذاتي
ودوران الامر بين الظهر والجمعة يوم الجمعة وهذا القسم الاخير اما الامر فيه دائر بين المتباينين وليس له متيقن في البين كالظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر
كدوران الامر بين ... الثلث والسبع في ولوغ الكلب **والقسم الاول** ينقسم على قسمين اما يكون الاجمال في المراد كما في الظهر والجمعة واما في المصداق
كما في اشتباه القبلة والمرأة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من هذين اعني الشبهة العرضية المرادية فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم
على قسمين اما ينشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اشتمال الدليل على لفظ مشترك بلا قرينة وفي القسم الاخير من القسمين السابقين اعني ما دار
الامر فيه بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاتيان بالاقل على فرض كون الاكثر واجباً في الواقع موجباً للامتثال ولو بقدره واما ان لا يكون كذلك كالشك في

او ان كلما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضاً فلا يمكن الاحتياط فتدبر وما تعارض فيه النصان اخذ لان حكمه في باب التراجيح بالاخذ بموافق الاصل او طرحهما والرجوع اليه يقتضي كون هذا الاصل مؤسساً حتى يصير مرجعاً

[illegible]

او الاستصحاب وهو كما ترى مبناه على اجراء استصحاب العدم الذي كان قبل الشرع تكليفاً على بعد العلم بالجملة بعد الشرع او وضعاً او استصحاب البراءة الحاصلة حالة الصغر او الجنون او حالة
علم منها بعدم الشغل كالبراءة عن الدعاء قبل رؤية الهلال وعن المهر قبل النكاح والصلوة قبل الزوال وهكذا ومنه ان حجية اصل البراءة في الجملة اجماعية وحجية الاستصحاب خلافية الا
بتوهم ان الاستصحاب العدمي اجماعي ايضاً وانهم يتمسكون باصل البراءة في الشك في الحادث ايضاً ولا يجري فيه الاستصحاب او القاعدة المستفادة من الشرع باضمار المفتي ايضاً ثم ان الاصل
هو الاحتياط دفعاً للضرر المحتمل مضافاً الى الاشتغال واستصحاب الامر بها علم بالتكليف اجمالاً اذا ظهر ذلك فللشرع في احكام الاقسام **الاصل** اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة
نسب بعض الاخباريين الاحتياط لقلة الشبهة عنده والمعظم على البراءة والمحقق على التفصيل بين ما يعم به البلوى فالبراءة وما لا يعم فالاحتياط والاوسط اوسطها للاطلاق والاجماع والاجماع المنقول و
استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف وتتم فيما اذا كان الشك في الحادث بالاجماع المركب لا يمكن قلبه بعصمة اصالة الاحتياط اذ الاستصحاب اقوى مضافاً

[illegible]

او على ترك الغير المحتمل فلا يحتمل الغير بعد بطلان الاحتمالات الاربعة وغيره تامل والى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان جعلنا الرسول هو الذات بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة
والا فبالالتزام ولو قلنا المراد عذاب الاجل خرجت عن الدلالة الا ان يكون الزاما على الخصم وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والدلالة اما بالمنطوق لعموم الاية حذرا من
الكذب او بالمفهوم اقوى ولو جعلنا البينة اعم من مثل حكم العقل بالاصل الاولى سقطت الدلالة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بضميمة ان العقلاء لا يحتمل عندهم الوجوب في قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اي ما اقدرها او اعلمها والى النصوص منها قولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم لو قيل انها ضعيفة وانها احاد والمسألة اصولية وان العباد
في الشرط جمع محلى باللام يفيد العموم فلا يترتب الجزاء الا مع جهل كل العباد وان المشكوك فيه يحتمل ان لا يكون مما حجبه الله عن العباد لورود بيانه ببعض الينا قلنا ان الضعف منجبر بالعمل وان الضعف

تركه في القسم الاول ايضا بالاولوية او المساواة فتعين احد الاحتمالين الاولين والمط مبتن على التقديرين قلنا ان هذا اللازم ان كان على مذهب القائل بانفتاح
باب العلم في الاغلب لا الاخبار فهو ممنوع اذ على ذلك القول المشتبهات قليلة وان كان على مذهب القائل بالانسداد الاغلبي فمع انه خارج عن محل النزاع لان
الشبهات عند هذا القائل يكون من القسم الذي لا يجتمع مع القسم الاول فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات لكثرتها فيرد عليه الايراد الاول على الدليل المذكور نقضا من
ان الشك اما اعم من الظن او فان قلت ان الاحتياط في القسمين الاخيرين الذين يكون التكليف فيهما معلوما بالاجمال اما في خصوص الواقعة كما في احدهما او بين
المشتبهات كما في الاخر ان كان لازما لزم العسر والاختلال فتعين عدم اللزوم فيهما ويلزم من ذلك عدم لزوم الاحتياط في القسم الاول ايضا للادلة القطعية او الاجماع
المركب لانه لا قائل بالفصل بين الاقسام بهذا النحو وان وجد القول بالفصل بين ما كان الشك في الواجب فلا احتياط او في الوجوب فعدم الاحتياط او عكس
ذلك فلا قائل به ولازم ما ذكر من لزوم الاحتياط في هذين القسمين ثم القسم الاول هو بعينه ذلك القول الذي هو عكس المفصل المذكور فقضية الاجماع
المركب لان الاقوال في المسألة ثلثة الاحتياط والبراءة والتفصيل المذكور واما عكسه فلا قائل به قلنا اما الاولوية فممنوعة لان الداعي على نفي الاحتياط
في القسمين الاخيرين هو لزوم العسر والاختلال وهو مفقود هنا لانه لا عسر في القسم الاول وان اجتمع مع القسم الاخير ايضا واما الاجماع المركب ففي مسلم ولكن ذلك
التفصيل ليس خرقا للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع دون الحكم وبعبارة اوضح الموضوع في المشتبهات عند المجتهد اما من القسم الاول او من القسم
الاخيرين فان كان الثاني فمذهبه البراءة مطلقا وان كان الاول ومع انضمامه الى الاخير فلا بد ان يقول بالبراءة او بالاحتياط او بالفصل بين الشك في
الواجب او في الوجوب وليس شيء منها قولا رابعا وخرقا للاجماع مع ان عدم العلم بمخالفة الاجماع كاف لنا على ان تارك المشكوك فيه ان لم يكن معاقبا او مستحقا
له فلا كلام وان كان مستحقا له فلا كلام ولكن ان كان مستحقا له فاما ان يكون الاستحقاق لاجل ترك الواجب الواقعي بعينه انه اخل به فصار معاقبا
لذلك فهو مستلزم للسفه بتوان كان معاقبة المولى مستندة الى انه لم ترك الواجب المعلوم الوجوب عنده لا الغير المعلوم عنده لخلاف الفرض ان قال
لم تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق لاجل ترك الاحتياط الذي عند الشك انه لم يكن شيء واجبا في الواقع فيعاتبه بانك
لم تركت الاحتياط فهو ايضا فاسد سوال لم تركت الاحتياط المعلوم الوجوب عندك او معلوم الوجوب عندك لعين ما مر في الشق السابق ويتوهم كون
الاحتياط معلوم الوجوب بالادلة السمعية فبطلانه هنا واما ان يكون الاستحقاق والعقاب لاجل ترك دفع الضرر المحتمل فهو ايضا فاسد اذ لزوم دفع الضرر المحتمل لان
مع ثبوت منعه وبطلانه الاحتمالين الاولين بكلا قسميهما لا يبقى احتمال الضرر اذا عرفت ذلك فنقول هذا التقرير لشاكلة يظهر ان التكليف سخنا
المطلق ان كان هو العقل فهو منتف لما مر وان كان الشرع فكك لما قلنا وكلما كان التكليف عنه فلا تكليف له لاصالة عدم العاقلة الثاني انه يجبر
اهل العقول مستقرة على عدم الاعتناء بالاحتمالات المسببة من الاسباب الغير المعتبرة وربما ينسبون المعتني بها الى السفه ترى لو اخبر صبي غير مميز لعبيد
من عبيد مولاه بتكليفهم بعمل لا يعمل به الا مع الاطمينان بخبره وبعد ما تبين ان بناء العقلاء في امثال المقام وفيما تعارض فيه نصا احدهما يوافق الاصل دون
الاخر على عدم لزوم الاحتياط فنقول ان اعتبر بناؤهم فلا كلام والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو خلاف اللطف فينكشف بناؤهم عن الواقع كشفا قطعيا
ولا اقل من الكشف الظني وهو ايضا كاف في المسألة الفرعية التاسع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة ان الرسول عبارة عن
الذات مع الوصف اعني المبين والمبلغ فالتقدير ما من شأننا ان نعذب احدا في شيء الا بعد بعثة المبين المبلغ في ذلك الشيء فنقول المشكوك فيه مما لم
يبلغ الله تعالى فيه حكمه بالعباد وكلما كان كك فلا عذاب لمنطوق الاية الشريفة ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر وهو ان المنطوق دل على عدم استحقاق
العقاب قبل بعث الرسول والمفهوم دل على استحقاق العقاب بعد بعث الرسول ومعلوم ان وجه عدم الاستحقاق
قبل بعث الرسول ليس الا عدم البيان وفي الاستحقاق بعده ليس الا البيان فاذن بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدم بعثه فنقول المشكوك فيه مما لم يصل
فيه بيان من الرسول وكلما كان كك لم يكن فيه عذاب بالاية والفرق بين التقريرين ان دلالة الاية على المط انما هي بالمطابقة على التقرير الاول وبالالتزام على
الثاني ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة تقرير الدلالة بوجهين احدهما ان الاية الشريفة بمنطوقها دالة على الهلاك
عند البينة وبمفهومها على عدم الهلاك اذا لم تكن بينة فنقول هذا الشخص مما لم يصل اليه بينة وكل من كان كك لم يكن مستهلكا لمفهوم الاية وثانيهما
ان منطوق الاية يثبت المط لان لفظة من مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء فهي في المقام مفيدة للعموم فالمعنى ان كل من هلك
هلك عن بينة فنقول هذا الشخص لم يصل اليه بينة فلا يكون مستهلكا لمنطوق الاية والفرق بين التقريرين ان الدلالة في احدهما بالمفهوم وفي الاخر بالمنطوق
ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه لا يكلف الله نفسا فوق الطاقة فنقول ان بناء العقلاء مستقر
على عدم لزوم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفهم هو ذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع
وتوهم ظهور الاية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقتدر بالذات لا عما يكون عدم القدرة فيه ناشئا عن عدم العلم فاسد بل هي متواطئة بالنسبة الى الصور
اما اجتهادا واما اصلا ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لان المراد الا ما اقدرها او ما اعلمها وعلى التقديرين المط ثابت اما على الاول فكالسابق
واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والاية تنفيه العاشر جملة من الاخبار منها قول الصادق ع
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم او ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين والاولى اظهر الا ان الثانية اوجب للاحتياط
الاولى ان تكلمنا بالتجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون ذلك الشيء ظاهرا في نفسه الاحجاب
وهو خلاف الفرض وكيف كان فالرواية اما انها تعم بحيث تشمل الشبهة الموضوعية ايضا ام مخصوصة بالشبهة الحكمية والمط ثابت على التقديرين الا انه على الاول
لا بد من اضمار المؤاخذة لاشتمالها الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع وليس هذا من باب الاستخدام لانه عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد

لا يصلح بعض النصوص بعضها الى بعض حصول العقطع من المجموع فيه وان كانت المسألة اصولية مع انه قد ثبت ان المفهوم للضمير الراجع الى العام يقتضي التوزيع بل لا تريبه او اراد جنس المفرد بل لا فائدة في النص لما رتبه المعنى الذي ذكرت وان لسان المشكوك مدفوع بالاصل بل المتبادر الوضع مع عدم العلم الا بالعدم بل لولا ذلك لخلا النص عن الفائدة ولولا ان الموصول في الشرط لما كناية عن الشبهة الحكمية او الموضوعية او الاعم وعلى الثالث ما بين التكليفية دعن ها او يختص بالاول ولا يمكن العمل بظاهر النص على شيء من الاحتمالات اذ نفي الحكم المشكوك لا يمكن دفعه في نفس الامر لانا لا نقول بالتصويب ولا باشتراك الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ونفس الموضوع المشكوك ايضا لا يمكن وضعه فلا بد من ارتكاب خلاف الظ وهو متعلق قلت بعد عدم امكان الاخذ بظ النص اقرب الاحتمالات عندنا كون المراد بالموصول الشبهة الحكمية التكليفية وبالوضع الوضع في مرحلة الظاهر لا نفس الامر ومنها قوله ص رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون ولو قيل ان الاية المضافة تفيد العموم لا ستغراق في والاضافة لما سبيلها ان المقام مقام الامتنان تفيد الاختصاص وح فلا نسلم

من اللفظ

فيبقى النص على ظاهره لزم الكذب في المنطوق او اضمرت المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم لحكم العقل بان الامم السابقة ما كلفوا بما لا يطاق فلعله وكذا الامر في الحذور لا ندع
اضمار المؤاخذة اما من رفع اليد عن المفهوم او تقييده بما اذا كانت التسعة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب على التقادير الثلاثة ثم الاستدلال واما عدم اضمار
المؤاخذة فلابد من حمل الامر على المجموع من حيث هو فيكون المعنى ان هذه التسعة باجمعها مرفوعة عن امتي لوجود المعصوم وهو مجاز مستلزم لتبعيد المفهوم ايضا لان المعصوم كان في سائر
الامم وان لم يكن باتفاق لكن لو رجح لا ربط لها بما نحن فيه ففي كل من تلك التوجيهات الاربعة يلزم ارتكاب خلاف ظاهر لكن الاظهر منها بحكم التبادر اضمار المؤاخذة فيتم الدليل
مضافا الى الاخير الى ان الاكراه الغير الرافع للقدرة ليس منتفيا عن المعصوم وانه لو كان المراد ذلك لم يختص بتلك التسعة فالكذب ايضا مرفوع مثلا ولو اورد الخصم بعض الايرادات السابقة
في الخبر الاول لجرى الجواب السابق ومنها قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا وما زمانية بحكم التبادر لا موصوفة ولا موصولة ولو قيل ان حذف المتعلق يفيد العموم فالمعنى ما لم يعلموا
من اللفظ ذلك المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كك وليس ايضا من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعضها بتناوله حتى يكون مندرجا في النزاع المشهور
من انه لو ذكر عام ورجع ضمير الى بعض مدلوله فهل يخصص العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو فيما ثبت للعام حكم قبل ارجاع الضمير كقوله المطلقات يتربصن
او ما نحن فيه ليس كك فنقول مشكوك الوجوب ما حجب الله عن العباد وكل ما كان كك فهو موضوع عنهم او المؤاخذة عنه موضوع عنهم فان قلت الرواية
مخدوشة الدلالة لوجوه اما اولا فلاشتمالها على كلمة ما وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقا اذ قيل بافادتها العموم مط وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط
ومتعقبة بالفاء وهنا كك فهي هنا مفيدة للعموم باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع
الموضوع فلابد من حملها على خلاف ظاهرها لوجود هذه القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان المجاز على المختار يحتاج
الى قرائن ثلثة ولو كانت واحدة ذي جهات الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظ الثانية المعينة لارادة سنخ المجاز حذرا عن اللغوية وهذه القرينة
لا تنفك عن الصارفة الثالثة المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والا صار اللفظ مجملا فنقول ان الرواية تحتمل احتمالات خمسة
احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما وراء الاحكام الثلثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلثة فيكون المعنى
ان الشبهات الموضوعية التي حجب عن العباد مع كونها غير الثلثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم وثانيها اضمار الحكم التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص
الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجب عن العباد حكمها التكليفي موضوع عنهم وثالثها ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع
في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهات الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب عن العباد عينها مطلوبة منهم ورابعها تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية
مطلقا حتى الاباحة بلا اضمار ومجاز في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجب عن العباد موضوعة عنهم وخامسها تخصيص الشرط بالحكم التكليفي
من غير تجوز واضمار ايضا في الجزاء فالتقدير الشبهات الحكمية التي يجيء فيها اساس التكليف المحجوبة عن العباد موضوعة عنهم والرابع من المحتملات اقرب من الجميع
اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول
اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلدوران الامر بين المجاز والتقدير هنا مقلد ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما اولى بان من الاول لدوران الامر
بينهما بين ارتكاب التخصيص فقط وارتكابه مع الاضمار والاول اولى والرابع اقرب من الاخير لكون التخصيص فيه اقل فح لا تدل الرواية على المط اذ المقصود ليس الا نفي الوجوب والاباحة
والرواية على الفرض وان دلت على نفي الوجوب لكنها نفت الاباحة ايضا فلا يتم التقريب واما ثانيا فلان الشيء المحجوب من الله تعالى عبارة عما من
شأنه ان يظهره الله تعالى ولم يظهره وارادة هذا المعنى في خصوص المقام مناسب للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تعالى بين كل شيء لنبيه ص وهو لخزنته عليهم ولا
لا ينفع الرواية ح للعباد اذ كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب فيه لان يعلم الصغرى اعني كون هذا الشيء من شأنه الاظهار وانه تعالى لم يظهره فيحتمل ان يكون
المشكوك من شأنه الاظهار ويحتمل البيان على فرض الشأن واذا لم يحصل العلم بالصغرى سقط الاستدلال بالرواية واما ثالثا فلان ترتب الجزاء موقوف
على تحقق الشرط وهو هنا كون الشيء محجوبا عن كل عبد لتضمنه الجمع المحلى باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن بعض
غير كاف فسكت عنه الرواية فالاستدلال ساقط قلنا اما الجواب عن الاول فبانا لا نقول بما من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وهو المتبع لا الرابع لا القرب عند
الموجود في الاحتمال الرابع مضافا الى انه على الاحتمال الرابع ايضا يتم المطلوب اذ بعد نفي الاحكام الخمسة باجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيرا في فعله
وتركه بمقتضى القوة العاقلة على ان الاباحة اباحتان اباحة ظاهرية واباحة واقعية ومن الرواية يستفاد نفي جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن العرف يفهم
تلك الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب هو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا واما عن الثاني فبان معنى الحجب وان كان ما ذكر الا ان المفهوم من الرواية
عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما ليس فيه بيان مضافا الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لزم لغوية الرواية اذ لا فائدة فيها ح فان قلت ان الحجب بالمعنى
الذي ذكرنا اذا لم يكن مرادا فلا بد من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم البيان الواقعي وح لا يتم التقريب ايضا لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غاية ما في الباب عدم
العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع قلنا ان عدم البيان الواقعي وان كان اقرب عينا لكن عدم البيان الظاهري اقرب عرفا فيقدم مضافا الى انه لو لم يكن المراد عدم
البيان الظاهري لزم لغوية الرواية لعدم الفائدة ح ايضا واما عن الثالث فلانه ان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق انما هو بعد تحقق العام باجمعه
اذا كان الحكم ثابتا في الجزاء لغير افراد العام كقولك ان جاءك العلماء فاكرم زيدا لا بعد مجيء جميع العلماء واما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى العام وكان الحكم
لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف فلو قال ان جاءك العلماء فاكرمهم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل
الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة اطلاقاته الجنس المفرد وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو
لم يكن المراد ما ذكرنا لخلا الرواية عن الفائدة فان قلت ان عدم العلم بشيء قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوب وقد يكون للشك
في الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب معا فلم لا تقول باختصاص الرواية بالحالتين الاوليين فلا اقل من احتمال الاختصاص فصارت مجملة قلنا نحن
لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل من التواطي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلثة فان قلت الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى بن زكريا
مشترك بين الثقة وغيرها فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه بعد تمامية الدلالة نضم تلك الرواية الى سائر الروايات
فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف فان قلت ان الرواية ظنية قلنا ان المسألة فرعية مضافا الى الجواب الثاني عن الايراد السابق ومنها
قوله ص رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الخ وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل
كلمة ما على الحكم او اضمار المؤاخذة او اضمار التكليف والاحتمال الاول وان كان اقرب بحسب النوع لكنه مرجوح في المقام لاستلزامه التفكيك فانه لا يصح
في بعض الاشياء التسعة فتعين الاحتمال الثاني فنقول هذا مما لا يعلم الناس وكلما كان كك فالمؤاخذة عنه مرفوعة للرواية ثم انه اورد على الاستدلال بها

شيئا قلنا انما يفيد العموم اذا لم يكن في البين الظهر والظ عرفا هنا ان المعنى في سعة عن كل شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء ومنها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بالفرض او بالاحتمال وكلما كان كك فهو مطلق ح المتبادر منه النص المعتبر واما ما تعارض فيه نصا معتبران فيتم الامر فيه بالاجماع المركب او بان الظ منه العلم بورود النص لا مطلقا

زيدا فلا يجب الاكرام بمجيء بعض العلماء

ولو قيل ان قلب الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم ان ما تعارض فيه النصان ليس مطلقاً فيتم الامر في غيره بالاجماع المركب قلنا نمنع ظهور الرواية في مطلق المفهوم من المقيد وغيره
نمنع ظهورها في النص المقيد مع ان المنطوق نص في شموله لما لا نص فيه والمفهوم ظاهر في شموله لما تعارض فيه النصان لاحتمال اندراجه في المنطوق فتضمنها اقوى من جهة انه منطوق
بل من جهة اعتضاده بما مر من العقل والاخبار والايات وفي طريق اخر حتى يرد فيه امر او نهي والاستدلال به ظاهر وفي طريق ثالث حتى يرد فيه نهي عليه يتم الاستدلال به في الشبهة
الوجوبية لان المشكوك فيه لو كان واجبا كان تركه منهيا عنه فتركه مطلق ما لم يرد فيه نهي والاخبار بهذه المضامين كثيرة يحصل من مجموعها سيما بملاحظة الادلة الاخر القطع بحجية البراءة ولا
اقل من الظن والمسئلة فرعية فان قلنا ان اصالة البراءة وادلتها معلقة على عدم العثور على دليل الاحتياط وهو موجود لقوله عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
الايرادات السابقة لاجتنابه بما مر **فان قلت** الرواية لا يصح التمسك بها لوجهين الاول ان حمل الرواية على ظاهرها ينافي العقل القاطع نظرا الى المفهوم
قلنا ان مقتضاه ان الامر يفيد العموم الاستغراقي والاضافة تفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة مرتفعة عن هذه الامة من الامم السابقة والحال ان العقل قاطع
بلزوم عدم المؤاخذة عن الخطاء والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا عن كل امة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل الا على مذهب من جوزه فتبين انه فلا بد من
صرف الرواية عن ظاهرها اما بعدم ارادة المفهوم او بحمل العموم في الامة على المجموعي فيصح الرواية بلا اضمار لوجود المرفوع في امة وهو رفع عن تلك
التسعة باعيانها فيصدق رفع تلك التسعة عن مجموع الامة بوجود معصومهم والاحتمال الثاني اعني حمل العام على المجموعي ان لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فيسقط الاستدلال
لانه على الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى وتوهم ان المعصوم كان موجودا في كل زمان للادلة الدالة عليه فلا يصح حمل المفهوم على الاحتمال الثاني
عند رفع تلك التسعة من مجموع الامم السالفة فلا بد من رفع التسعة عن المفهوم ايضا مضافا الى حمل العام على المجموعي متعين الاحتمال الاول اعني ابقاء العام بحاله ودفع
البد المفهوم فقط فان الدلالة لا تنهض فاسد لانه بعد حمل العام على المجموعي يكون المفهوم بحاله ويكون المراد ان تلك التسعة لم يرفع عن الامم السالفة في كل زمان
وان ارتفعت عنهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم بخلاف هذه الامة فان المعصوم فيهم ابدا ودائما الى يوم القيمة واما امة موسى عليه السلام مثلا فكان فيهم المعصوم في بعض
الازمنة لا كل زمان فان في هذا الزمان ليس في امته معصوم وكذا سائر الامم الثاني انا سلمنا ان المفهوم ليس مخالفا للعقل القاطع اذ ليس للرواية مفهوم لكن نقول
اضمار المؤاخذة خلاف الاصل وكذا ارتكاب التجوز في الامة فلا بد من ترجيح الاضمار مع ان اضمارات متعددة **قلنا** انه ليس شيء من الايرادين بوارد اما الاول
فلانه يمكن ابقاء العموم بحاله اعني الاستغراق مع ارادة المفهوم ايضا من دون مخالفة للعقل القاطع وذلك لان الخطاء والسهو والنسيان وعدم العلم مثلا قد
يكون مسببا عن تقصير المكلف واختياره وقد لا يكون مسببا عنه والمراد من مفهوم الرواية اختصاص تلك الامة برفع الخطاء ونحوه عنهم بجميع اقسامه
وان كان مما تسبب المكلف له بخلاف سائر الامم فانه لم يرتفع عنهم ما كان التسبب فيه انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم **فان قلت** هذا تقييد المفهوم
والاصل عدمه **قلنا** انه انما يشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما فيما نحن فيه ولا مخالفة للاصل وان اشترطناها **فنقول** ان التقييد في المفهوم وقد مشترك
بين ما قلناه وبين ما قاله الخصم من حمل العام على المجموعي فانه على ذلك ايضا لا بد من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التي لا معصوم فيها من الامم السابقة كما مر فالتقييد
لازم على التقديرين **واما الثاني** فلان الاضمار اولى من المجاز عرفا والاضمار ايضا ليس متعددا بل هو واحد ولو سلمنا او لو بنا المجاز نوعا في خصوص
المقام نقول ان الاضمار اولى لفهم العرف والحاصل انه لا شك في عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلا بد اما من تقدير المؤاخذة المنفي في الامة
بالحمل على العموم المجموعي وعلى التقديرين اما ان يكون للرواية مفهوم ام لا وعلى فرض المفهوم اما يشترط الموافقة في الكم مع المنطوق ام لا **فان قلنا**
بعدم المفهوم او بعدم اشتراط الموافقة في الكم فلا مرية في ان التجوز والاضمار والاضمار اولى من المجاز سيما اذا سلمنا لكثرته اولى منه في خصوص المقام لفهم العرف
وان قلنا باشتراط الموافقة في الكم وبوجود المفهوم ايضا فلا بد ايضا اما من التجوز في الامة والاضمار ومن تقييد المفهوم ايضا لكن على فرض الاضمار
تقييد المفهوم ببعض الافراد وهو ما كان مسببا عن المكلف وعلى التجوز تقييد المفهوم ببعض الازمان كما مر فالتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار
اولى من المجاز لما مر فالمطلوب ثابت بالرواية **ومنها** ما روي عن الصادق عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وفي بعض النسخ او الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون وجه
الدلالة ان كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية وان كانت مستعملة فيها في غير المقام فلا بد من حملها في المقام اما على
الموصولة او الزمانية لكن على الزمانية لا بد من التنوين في لفظ سعة وعلى الاخرين لا بد من الجر بالاضافة كلمة ما اليه وعلى التقادير يثبت المطلوب لكن الارجح
كون ما زمانية **فان قلت** بعد حمل ما على الزمانية لا يرجح فالدلالة في الرواية على المطلوب لان حذف المتعلق يفيد العموم ويكون معنى الرواية ان الناس
في سعة ما دام لم يعلموا شيئا كالوجوب والتعبد للاسلام سبحانه واما من علم بعض الاشياء فلا سعة له **قلنا** ان ذلك فاسد لانه مستلزم للتخصيص في
الناس وهو خلاف الاصل فيه ولان حذف المتعلق انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ظ ولكن الظ هنا موجود وهو التكليف متعلق السعة
فالمعنى ان الناس في سعة في كل شيء ما لم يعلموا بما ذلك الشيء ولان القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فيه لعرف معلوما وههنا معلوم ان المفهوم عرفا هو ما ذكرنا
ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي او حتى يرد فيه نص او حتى يرد فيه نهي على اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب اما على الطريق الاول
فلانه في مجاري اصل الاباحة واما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الاول **فنقول** هذا الشيء مما لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه نص
فهو مطلق للرواية ولو قيل ان المراد هو الورود الواقعي ومن اين يحصل العلم به قلنا الجواب ما مر فراجع الى اصل الاباحة **فان قلت** نحن وان سلمنا
ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نصان معتبران بل يختص بما لا نص فيه اصلا او نص غير معتبر **قلنا**
اولا ان الظ من الرواية العلم بورود النص المقيد لا مطلقا فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح **وثانيا** انه يتم الكلام فيه بعدم القول بالفصل **فان قلت**
يمكن ان يعكس القضية بضم عدم القول بالفصل **فنقول** ان الرواية بمفهومها دلت على ان ما ورد فيه نص فهو مقيد وليس بمطلق **فنقول** هذا
مما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد ويتم الامر في غيره بالضميمة المذكورة **قلنا اولا** نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المقيد وغيره
وان لم يدع الظهور في النص المقيد **وثانيا** نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام **وان قلنا** بحجية مفهوم الغاية وذلك لان الرواية في مقام
بيان حكم ما لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج الى البيان فيه **وثالثا** ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر في شمول المنطوق
لما لا نص فيه بطريق النص وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق الظهور لاحتمال اندراجه في المنطوق فتضمنها اقوى **ورابعا** ان المنطوق مقدم
على المفهوم بالذات مضافا الى ان المنطوق هنا معتضد بالاخبار والايات المتقدمة وعمل الاصحاب فيكون ضميمتنا ايضا اقوى **واما الطريق**
الثالث فلما مر من ان الامر والنهي للالزام سواء كان الالزام على الترك او على الفعل فيكون قولنا اترك امرا ولا يصح ان يقال ما امر بالترك والنهي هو المنع سواء

فلا تعارض بينه وبين دليل البراءة ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدلال مع ان مشكوك الوجوب مما علمنا يكون حكمه الظاهري البراءة للادلة المتقدمة فلا يدخل في صغرى ما لا تعلمون
مع ان المراد من قوله اذا جاءكم ما لا تعلمون ان كان ما لا تعلمون حكمه الظاهري والواقعي معا او حكمه مطلقا واحتمال ظاهره ان مشكوك الوجوب ليس كذلك اذ حكمه الظاهري معلوم بادلة البراءة او حكمه الواقعي
فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به وبحسب الظاهر فلا نقول به مع ان الرواية ضعيفة غير مجبورة معارضة بما هو اقوى منها وان تمسك الخصم بقوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت ففيه انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط وكون ذلك خلاف الاجماع يحمل على حسن الاحتياط نحن نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية عند وجود الامرين المتباينين
فقد علمنا بهذا الخبر في الجملة لانه خبر بحسب ما لكم مع الجواب الاخير في الخبر السابق وبالحديث لك ان تاخذ بالحزم والحايط لدينك والحزم هو الاحتياط ففيه بعد الوجه الاخير في سابقه انه دل على جواز
الاحتياط لا وجوبه وبقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه من اخبار الاحتياط الا ان جميعها الورود على البراءة لكن لا تقاوم ادلتها من كل جهة مع معارضتها بما الاصح البراءة
كان منعا عن الفعل ومنعا عن الترك فيكون الاترك نهيا ولا يصح ان يقال ما نهاه عن الترك **فنقول** ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند رؤية
الهلال ونحوهما مما لم يرد فيه نهي فهو مطلق للرواية وبما ذكر ظهر صحة التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير
توهم الاختصاص بالشبهة التحريمية على هذا الطريق فاسد لان الاخبار بهذه المضامين كثيرة ثم لك اذا احطت خبرا بما مر من الادلة قطعت بحجية اصل البراءة في المقام
من اجتماعها انه لم يكن بعض منها مفيدا للقطع مستقلا ولو سلمنا عدم تحقق القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البراءة وهو هنا حجة لان المسئلة فرعية
فان قلت ان ما دل على حجية اصل البراءة كلها كانت تعليقية كالاصلين وبناء العقلاء بدلول بعضها تعليقية كالعقل والكتاب والسنة ايضا
حجية اصل البراءة موقوفة على عدم العثور على الدليل على الخلاف وهو هنا موجود وهي الاخبار **منها** ما رواه الفاضل التوني عن ثمان الحكم عن ابي الحسن عليه السلام اذا
جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده في فيه **قال قلت** لم ذاك فقال لان النبي صلى الله عليه اتى الناس بما اكتفوا به الخ ولا ريب في دلالة الرواية
على لزوم الوقف والاحتياط فيما لم يعلم قلنا ان هذا الخبر ونحوه من الاخبار الاتية كلها غير كافية اما الاتية فستعرفها واما بطلان التمسك بهذا الخبر على الاحتياط اما
اولا فلان تلك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يعلم لا بعد العمل حتى يعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما يشهد بالنهي انما هو عن الافتاء قوله عليه السلام
فقولوا به لانه يتوقف على القول بالفصل بين الافتاء والعمل بكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه في مقام العمل ايضا **وفيه** انه يمكن القلب بانا نقول لا يجب الاحتياط
عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايضا بالاجماع المركب ضميمتنا اقوى لكثرة معتضداته ولا اقل من التساوي فيرجع الى حكم العقل وقد عرفت انه البراءة
واما ثانيا فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما يرشد اليه التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه الخ ولا ربط للرواية بالمدعى لانا نقول بالبراءة بعد الفحص
لا قبله فلا تعارض بين تلك الرواية وبين ما دل على حجية البراءة سلمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتماله لذلك فيسقط الاستدلال
ايضا للاجمال **واما ثالثا** فلان مشكوك الوجوب ليس داخلا في صغرى ما لا يعلم حتى لا يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البراءة حصل العلم
بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جاءكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثة ما لا يعلم حكمه الظاهري والواقعي معا وما لا يعلم
حكمه مطلقا سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمالان الاولان لا يضر لان مشكوك الوجوب حكمه الظاهري معلوم بعد ادلة البراءة واما الاحتمال
الاخير فان كان المراد بالوقف منه الوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايضا اذ نحن نحكم بالبراءة في الظاهر ونتوقف في حكمه الواقعي عملا بمضمون الرواية وان كان المراد
الوقف بحسب الظاهر مع ان الفريقين متفقان على خلافه بل لا بد في مرحلة الظاهر من العمل اما بالبراءة او الاحتياط **واما خامسا** فلانه ضعيفة والوصف منها غير حاصل الا بجابر
المعظم على خلافها سلمنا حجية الضعاف لكن هي معارضة بما هو اقوى منها وهو ما مر من ادلة البراءة **ومنها** ما روي عن الرضا عليه السلام انه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد
اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت **ومنها** قوله عليه السلام لك ان تاخذ بالحزم والحايط لدينك والحزم هو الاحتياط وفيهما معا نظر اما في الاولى منهما فلان
الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط بحسب ما لكم وكون هذه الدلالة خلاف الاجماع لم يستفد منها الا حسن الاحتياط واستحبابه مضافا الى انه الاحتياط
فيما شك في اصل الوجوب كالوجوب المردد بين الامرين المتباينين وقطع بثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب وذلك غير ظاهر من مضمون الرواية اعني التخيير في كم الاحتياط
على انه يرد عليها الجواب الخامس عن الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية عرفا هو جواز الاحتياط والترغيب فيه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا
الى ما مر من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها الاخبار العلاجية الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند
فقد المرجحات كقوله عليه السلام خذ بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها قوله عليه السلام خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا واعلم ان الانصاف ان تلك الروايات
الا الاولى منها واردة على ما دل على اصل البراءة الا انها ضعيفة غير منجبرة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف نعم ما قيل في خصوص المقام من انه كلما
اذا ورد اخبار الاحتياط في مقابل الشهرة ذات ضعفا **واما المقام الثاني** اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فان احتمل مع ذلك الاباحة فالحال
فيه هو الحال في المقام الاول اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبراءة ايضا نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم الثاني
استحبابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث في البين واتفق كان الاحتمالان مسببين
عن النص او عن فقد المقتضي او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فاختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن طائفة ومنهم من قال باصل البراءة في القسمين السابقين
وانما قال بالوجوب هنا لبناء العقلاء على ما يظهر منه للاخبار الدالة على لزوم الاحتياط ولا للتحرز عن الضرر المحتمل لان مقتضاها هو الوجوب في القسمين السابقين
ايضا والمفروض انه لم يقل به ومنها القرعة على احتمال لان الامر مشكل والقرعة لكل امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل لان الفقد الثابت من التلازم
بين الظاهر والواقع انما هو فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما فيما نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد المرحوم اعلى الله مقامه ايضا قائلا ان الشك
الواقع في المكلف به على قسمين احدهما الشك في متعلق الطلب كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كما فيما دار الامر فيه بين الوجوب
والاستحباب وفي كلا القسمين يحكم بالتخيير المذكور واما في الاول فواضح واما في الثاني فلعل المستند فيه انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا
للواقع بالفرض فالمكلف بين الامرين طرحهما ورجع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بنى على القرعة لرواية القرعة لكل امر مشكل ففيه ان المستفاد من الروايات في خصوص
المقام بمقتضى الفهم التسليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان اشتملت على لفظ الكل الموضوع للاستغراق مع ضعفها دلالة ولا جابر لها وان بنى على
الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح ان كان خبر الاحتياط فنمنع دلالته اولا واعتباره ثانيا وان كان لزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على لزومه مط وان كان بناء
العقلاء فهو غير معلوم فظهر فقد المرجحات وان بنى على الاستحباب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح ان كان اصالة عدم الدليل على الوجوب فهو معارض باصالة عدم
الدليل على الاستحباب ايضا فان اجريت الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجريته في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح استصحاب الحالة
السابقة الوجودية فلا يمكن ارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية

في اخبار الاحتياط وبطلان التمسك بها

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب

اصل زاد الامر بين الوجوب والندب والاباحة فالحال فما سبق في الاصل السابق من البراءة نعم لا باس من الحكم بالندب للتسامح او بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث كما عن طائفة ومنهم من قال بالبراءة فيما سبق او الرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير المهدى اقوال والاقوى الندب الظاهري لنا على نفي الوجوب الظاهري ما منقول الاجماع وغلبة عدم الوجوب في المطلوبات الشرعية عكس المطلوبات العرفية ولذا بناء العقلاء فيها على الوجوب ونفي التكليف بلا بيان والآيات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف العلم ولو قيل اخبار العلاج حاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب هنا مرجحة للامرية باحدهما اشتهر مدفوع بان مورده شهرة الفتوى ولا عموم فيه مع ان في كل واقعة لم يثبت الشهرة على الندب لا رواية ولا فتوى قلنا ان الرواية اخص من المدعى لانها لا تشمل ما لا نص فيه وان تمسك بموكب

السابقة بمعنى ان الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذي كان في السابق لا يقال ان المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب وتغير الاستحباب لعدم القطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصول في نفي الفصول غير صحيح عند الفحول وامثال الشرفية انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يقال الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان سابقا في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق فصل للطلب وهو يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون هو الاذن في الترك **فان قلت** ان الدليل الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب **قلنا** ان كان المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وان كان المراد منه البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لو لا رفع التكليف فذلك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت **واما الدليل العقلي** الرافع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان اجمالا وهو هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فيقتضي نفي الاستحباب ايضا لا يقال ان مطلق الرجحان ثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى لحكم العقل بعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان مع كون كل من الفصلين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير **ومنها القول** بالاستحباب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المانع لجميع الاحتمالات السابقة والدليل عليه وجوه **الاول** دعوى المعظم نفي الوجوب المفيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسألة لما عرفت **الثاني** اطلاق الاجماعات المنقولة على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لدوران الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما فيما نحن فيه بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة موارده **الثالث** ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه والقسم الثاني اكثر فيلحق به الثالث للظن **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان كما انه يقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الوجه السابع على نفي الوجوب في القسم السابق لدوران الامر فيه بين الوجوب والاباحة **فان قلت** ان البيان موجود هنا وهو بناء العقلاء على الاحتياط اذا دار امرهم في اوامر مواليهم بين الوجوب والاستحباب **قلنا** ذلك البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه ندرة الامر الاستحبابي في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحق المشكوك فيه بالغالب والاوامر الشرعية خلافها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاغلب ايضا فالقياس مع الفارق **الخامس** الآيات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة وجه الدلالة فيهما واضح وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه نفي التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عند عدم الاتيان بعلامة دالة عليه فظهر بطلان توهم ان الآية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما واما اطلاقه على غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معناه العرفي **السادس** الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب فان قلت ان الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراط فقد المرجحات التعبدية فقد عرفت اولا بان الرواية لم تدل الا على لزوم الاخذ باشهر المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى لانه لا عبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا تخصيص العموم بالمحل لا تخصيص العموم بالمحل وثانيا سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالمشهور وان كانت الشهرة فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لا في خصوص كل واقعة لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى فليس مورد الرواية فقطعا انه لا بد من الحكم بالتخيير للخبر العلاجي **قلنا اولا** ان الرواية اخص من المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين ومحل الكلام اعم منه ومما لا نص فيه ونحوه فان اقتصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فهو خرق للاجماع المركب وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب اذ يمكن انا نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بما مر من الآية والخبر ونتم الامر في تعارض النصين بالاجماع المركب الا ان تقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون ضميمته وهي الاخبار العلاجية ادلة اجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الاخر لان ضميمته وهي النافي للوجوب فيما لا نص فيه ونحوه دليل فقاهتي وان كان كتابا او سنة لانه كالاصول ولا ريب في تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه ان مجرد ثبوت احد الشطرين بالدليل الاجتهادي لا يوجب التقدم لان المرجح لما دل على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الآية والخبر موجود اعني ذهاب المعظم او اطلاق الاجماع المنقول فيقدم وان كان فقاهتيا وايضا مجرد التعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ لما عرفت من المرجح **وثانيا** ان الاخبار العلاجية معارضة مع الاخبار النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما اعم من وجه مادة الاجتماع تعارض نصين دل احدهما على الوجوب والاخر على الاستحباب فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية تنفي الوجوب سنخا ومادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بالامر والاخر بالنهي قطعا بنفي الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الاخر تعارض قولين بلا نص احدهما يقول بالوجوب والاخر بالاستحباب واذا كان بين المتعارضين اعم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهي معاني للتكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان التخيير بين الدليلين مسألة اصولية لا يعتبر فيها الخبر العلاجي لانه ظني لا قطع بصدوره **ورابعا** سلمنا حجية الظن ايضا في تلك المسألة لكن لا يحصل الظن من الخبر العلاجي لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار العلاجية الى المتعارضين اللذين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالاستحباب او الاباحة **المرحلة الثانية** في اثبات الاستحباب الظاهري بعد نفي الوجوب في مقابل من طرح الامرين ورجع الى الاصل والدليل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم **الثاني** الاجماع المركب لان كل من نفي الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** ان بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفي الوجوب **الرابع** ما دل من الخبر على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ولعل المصنف من الاستحباب الظاهري الاصابة الى الحجية عند العمل **الخامس** الاولوية القطعية فانا بعدما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت المطلوبية محتملة بناء على ما قرر في مسألة التسامح ففيما قطعنا بالمطلوبية بحكم

بالاستحباب

الاجماع امكن قلبه مضافا الى ان النسبة بينها وبين ما دل نفي التكليف عند عدم البيان عموم من وجه تفترقان فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه نصان احدهما بالامر والاخر بالنهي ومادة الاجتماع ما نحن فيه اذا تعارض فيه نصان وبعض المرجحات المقدمة سابقا والى ان التخيير بين الدليلين مسألة اصولية لا يعمل فيها بالاخبار مع عدم حصول الظن منها لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية والى منع انصرافها الى نصين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالندب وعلى اثبات الندب الظاهري بعد نفي الوجوب ذهاب المعظم وبناء العقلاء واخبار التسامح في محتمل الندب وانه لم يكن مضر ان المطلوبية ثابتة من اتفاق الامارتين والمنع عن الترك منفي بحسب الظاهر فيتعين تحقق الطلب في ضمن فصل الندب الظاهري بعد ضم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم **اصل** اذا علمنا في الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكانت الشبهة رادية وكان اتيان الاكثر قدرا متيقنا في الامتثال فقيل فيه بالبراءة

بالاستحباب الظاهري بطريق اولى **السابع** ان المطلوبية يقينية من تعاضد الامارتين والمنع عن الترك ايضا منفي فتعين المنع من الترك بلا بيان فيتعين المطلوبية مع جواز الترك لان الطلب لا يتحقق بلا فصل فاذا انتفى احد الفصلين اعني المنع من الترك لزم تحقق الفصل الاخر وهو جواز الترك المتحقق في ضمن الطلب وهو الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف على القطع ببقاء المطلوبية في ذلك الحين وليس كذلك لان القطع بالمطلوبية انما هو فيما اذا كان محصلها في ضمن كل من الفصلين محتملا واما بعد القطع بعدم محصلها في ضمن احد الفصلين فاين القطع بالتحصيل بل هو مشكوك اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى قلنا هذا الكلام متين لو كان كل من القطعين اعني القطع بالطلب والقطع بنفي الفصل المعين وهو المنع من الترك ظاهريا ام واقعيا واذا كان احد القطعين واقعيا وهو القطع بالطلب والاخر ظاهريا وهو القطع بنفي الوجوب فلا لان القطع بالمطلوبية الواقعية غير مناف للقطع بانتفاء احد الفصلين بحسب الظاهر اذ القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلازم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل يحتمل في ضمن كل من الفصلين مع القطع بعدم تحصله في ضمن احد الفصلين مقطوع لكن لا ظاهرا بل واقعا ويمكن الايراد على هذا الدليل بان المستدل اما ان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعني القطع بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهرا او يضم الى ذلك مقدمة اخرى وهي انه كلما ثبت انه مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري فهذا مطلوب بحيث يكون المطلوبية جنسا وتحصل الجنس بدون الفصل محال فلا بد من تحصله في ضمن احد الفصلين من جواز الترك او المنع عنه ولما كان تحصله في ضمن الثاني مقطوع العدم فتعين الاخر فتعين ثبات الاستحباب الظاهري ان كان الاول ففيه ان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب اثبات الاستحباب الظاهري اذ لا ضير في كون الشيء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون في الظاهر مباحا او غير محكوم بحكم من الاحكام وان كان الثاني فنسأل منه انه بعد ترتيب هذا القياس على قولك هذا مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق الامارتين بمعنى انه حصل لك القطع من اتفاقهما بكون مضمون احدهما مطابقا للحكم الظاهري ام لا يحصل لك هذا القطع ان قلت بالثاني فقد اخطأت لوضوح حصول هذا القطع بعد ترتيب القياس المذكور **وان قلت** بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبب من اتفاق الامارتين انما هو مع بقائهما على حالهما اما مع القطع بانتفاء مدلول احدهما وبعد كونه حكما ظاهريا فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال كونها في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى فاين ثبت الاستحباب الظاهري مع كون المطلوبية مشكوكة ويمكن دفع هذا الاشكال وتتميم الوجه السادس اولا بان هذه شبهة في مقابلة البداهة لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعدما قطعنا بالمطلوبية وثبوت التلازم بين الواقع والظاهر وان قطعنا بنفي احد الفصلين في الظاهر الا ترى انه لو فرضنا ان المعصوم اخبر بكون الشيء الفلاني مطلوبا واقعيا ثم اخبر بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم قال ان الوجوب الظاهري منفي عند عدم العلم به لحصل القطع بالاستحباب الظاهري وان كل من العقلاء مطبقون عليه ثانيا بان القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من قبل لا من اتفاق الامارتين حتى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء احدهما نعم هذا القطع قد يجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتين كما هنا وقد يتخلف عنه كما لو فرض حصول القطع بانتفاء الوجوب اولا ثم حصول القطع بالمطلوبية الواقعية ثانيها ثم حصول القطع بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثالثا فان المطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة وليس ذلك القطع مجامعا مع القطع المسبب من اتفاق الامارتين فتامل الوجه **السابع** ان المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الامارتين فاما ان يطرح الامارات ظاهرا فهو مخالف لطريقة العلماء او يرجع فهو خال عن المستند كما مر او يخير فهو فرع الحيرة ولا حيرة بعد مصير الاكثر الى الاستحباب او حكم بالوجوب فهو مناف لبنائهم ايضا مع انه ترجيح للمرجوح فتعين الاستحباب ظاهرا تم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين واما في الشبهة الوجوبية لكن كل ذلك كان مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف واما اذا علم في الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف لا في واقعة خاصة بل بين المشتبهات الكثيرة فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقامين السابقين اللذين لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا فما مر فيهما فهو جار هنا ايضا بجميع الاحكام والمختار واحد في الجميع والسر فيه انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجمالا فيه مطلقا ولو بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه في مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي بين المشتبهات لتضادهما عقلا بل الاول يمكن على مذهب من يقول بالفتح الاغلبي والثاني على مذهب من يدعي السد الاغلبي كما هو المختار وعليه فنقول ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات لكثرتها على المختار من الانسداد الاغلبي انما هو قبل حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا فلا علم اجمالا بين المشكوكات التي لا ظن فيها لقلتها فيرجع الى القسم الاول وعلى فرض وجوده لا عبرة به فيحكم بالعمل باصل البراءة ايضا واما ان كان العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية المرادية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب هو الاكثر في الواقع كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ايرادا على القائلين بالبراءة هنا وهو ان العلماء اتفقوا في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم انه لو شك في ركنية شيء للصلاة مثلا كان الاصل مقتضيا للركنية وفي هذه المسألة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما سيجيء من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره فان ابقينا كلامهم واختلافهم هنا على الاطلاق فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان اخرجناه عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا ايضا هو الجزء الغير الركني واما الركني فاتفقوا هنا ايضا على ان الاصل فيه الاحتياط فنقول ما الفرق بين الجزء الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره فما وجه الفرق فلا بد اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطأ الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية ان كان بعد ثبوت الجزئية فهو محل بحث الوفاق على الاحتياط وان كان الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا بمعنى انا لا ندري انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهذا من محل الخلاف وكلام من يقول بالبراءة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا المعنى والوجه فيما

وجوب الاحتياط واطلاق كلامهم يشمل ما اذا كان المشكوك فيه مما يعلم انه على فرض الوجوب جزء غير ركن او جزء ركني او يشك فيه من وجهين وعليه يحصل التناقض بين خلافهم هنا وفتواهم
في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل فيها الركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالمخالطين في هذه المسئلة لكن اللازم ان لا يقول احد من
الصحيحيين بالبرائة مع ان القول موجود بملاحظة ضم الشهرتين اذ عن المشهور هناك القول بالصحيح وهنا المشهور القول بالبرائة قلت لا ان يكون الشهرة هناك من المتنازعين هناك الا من كل
العلماء مع امكان منع الوفاق هناك على الركنية بل الظاهر وفاقهم على عدمها بان اصالة عدم الركنية من الاطلاق لاجمال اللفظ عند الفريقين لا عدم جريان الاصل العملي وقد يجاب
بوجوه اخر ليس شيء منها بشيء ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط لاستصحاب بقاء الامر لو لم يات بالاكثر وان المسبب الى بالاقل ولو قيل في رفع جريان الاستصحاب ان المستصحب ان كان

هو الاكثر او الامر النفس الامري فلا يقين بتعلق التكليف بها في زمان حتى نستصحب او الاقل فقد ابرء وفي دفع محجة بان الشك في المقتضي او في مانع لعا... ولدى الاستصحابية وفي دفع سلامته عن المعارض بمعارضته باستصحاب عدم الامر بالجزء المشكوك منه

ذكر من اختصاص على الوفاق بالقسم الاول من الشك في الركنية لا عن ابطال التصريح واما ان كلام من يدعي الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض كيف ان
التناقض على هذا وان كان مرتفعا الا ان الفارق غير معلوم كما مر لاتحاد الفارق فان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد
الاحتياط واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فمرجعه الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البرائة لانا نقول ان الثاني ايضا شك في المكلف به بعد القطع
بمطلوبية المركب كما لو شككنا في جزئية السورة للصلوة في ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فارق بينهما بان متعلق الشك اما الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوب شيء في
الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني تركه مفسدا للصلوة
حالة السهو لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض ومنه ان المتفق عليه ح وان
كان من الاحكام الوضعية لان الحكم التكليفي من لوازمه لان الحكم بالفساد ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي يعني في الحقيقة الا
اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه يلزم المحذور وقد يجاب عنه بان النزاع في هذه المسئلة صغروي لا كبروي يعني ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط
ان كان الشك في المكلف به وعلى البرائة ان كان الشك في التكليف انما النزاع في ان الشك في الشيء الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف
حتى يرجع الى البرائة فعليه نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء غير الركن لما اختلفوا
في ان مرجعه الى الشك في التكليف او المكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبرائة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون
احدهما وفاقيا في كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فاما يتفقوا فيهما على الشك في المكلف به او التكليف او يختلفوا فيهما **قلت**
الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدون هذا الشيء
صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصدق مع عدمه مقطوع ايضا لانه المفروض فهو الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك
ان لا يرجع الصحيحي الى اصالة البرائة اصلا لان الشك لديه في الصدق دائما فان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك ركنا او غيره بل كل عنده مقوم في الصدق فح لازم له الاحتياط
دائما على مقتضى هذا الجواب مع انا نرى مصير جمع من الصحيحيين الى اصل البرائة هنا وذلك لان المشهور في مسئلة الصحيح والاعم هو الصحيح على ما نقل عن المحقق الطباطبائي
في شرح الوافية وعن معظم الاخباريين ايضا القول بان الالفاظ اسامي للصحيحة والمعظم في هذه المسئلة على اصالة البرائة ولازم هاتين الشهرتين مصير بعض
الصحيحيين الى اصل البرائة **فالاحسن في الجواب** ان يقال ان العلماء اختلفوا اولا في بحثنا هذا فذهب جماعة الى اصالة البرائة مطلقا سواء كان الشك في الركن
او الجزء وجمع الى اصالة الاحتياط ثم المخالطون صنفوا مسئلة الصحيح والاعم فذهب بعضهم الى الاول وبعض الى الثاني اعني لزوم الاحتياط مطلقا عن الدليل الوارد
لاجمال اللفظ واما الاعمي فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلا اجتهاديا واردا على الاصل الاولي اعني الاحتياط واما الشك في الركن فقد اتفق الصحيحي والاعمي
على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي عن المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي والحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم وكذا الاتفاق على
الاحتياط في الركن يختص بالمخالطين واما القائلون بالبرائة هنا فلا يفرقون بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم لانه ان كان اللفظ
مطلقا صار مؤيدا للاصل الاولي اعني البرائة وان كان مجملا كان الاصل الاولي ايضا بحاله بخلاف المخالطين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه ايضا
ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحيين بالبرائة مع ان منهم من يقول بها كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في
اربعة مواضع **الموضع الاول** ما اذا قطعنا بان الشيء المشكوك الوجوب لو كان واجبا لكان جزءا من العبادة او شرطا لا ركنا كما لو شككنا في
وجوب السورة في الصلوة ونحو ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط تبعا لجماعة من المحققين خلافا لثقة الاسلام فقال بالبرائة حيث تمسك في جواز القنوت بالفارسية
في الصلوة بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وعن جماعة ايضا كالمحقق الخوانساري وصاحب المدارك والفاضل القمي لنا وجوه **الاول** انه لو بني على الاقل كان الصلوة
بلا سورة شك في ارتفاع الامر وبقائه والاستصحاب يقتضي البقاء **فان قلت** المستصحب هو الامر بالاقل وهو غلط لان الاقل قد اتى به المكلف بالفرض فارتفع الامر
به قطعا واما هو الامر النفس الامري فهو غلط ايضا لعدم الدليل على التكليف بنفس الامر اولا حتى يستصحب **قلنا** اولا ان اشتراك الغائب مع الحاضر مقطوع حتى
فيما علم المامور به اجمالا فنقول ان تكليف الحاضر لعله الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا**
انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك فيما علم المامور به اجمالا لا تفصيلا لكن لا دليل على عدم الاشتراك ايضا فح يحتمل كون المامور به الاقل الذي اتيته و
يحتمل كونه الاكثر اعني نفس الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا شككنا في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني
لكن لا نعلم ان وجوب الاقل نفسي او مقدمي فنقول ان التكليف بالاقل كان متيقنا وبدون اتيان الاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فنستصحب الامر
بنفس الاقل الذي كان التكليف به في الجملة يقينيا فظهر فساد قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فان قلت** الشك المحوج الى التمسك بالاستصحاب على اقسام
قسم يكون سبب الشك في بقاء المقتضي وارتفاعه كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في ان استعداد ابنائه كان بحيث يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم ما لو
ظهر في الزوجة عيب موجب لجواز الفسخ كالرتقاء واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ ومضى زمان فشككنا
في ارتفاع الخيار لاحتمال فوريته وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في ان المقتضي للخيار هل هو مقتض للخيار فورا ام دائما وقسم
يكون الشك لا في المقتضي بل في عروض المانع المعلوم المانعية بحيث لولاه لكان المقتضي باقيا على اقتضائه كما لو علمنا بان البيت له استعداد البقاء الى ما
لكن نشك في البقاء ايضا لاحتمال عروض ساعقة كثيرة ... وفي الشرع مثل ما لو شك في انه بال بعد الوضوء ام لا وقسم لا يكون الشك في شيء منهما بل
في نقض العارض وهذا على قسمين احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض ام لا كما لو خرج المذي فشككنا في ناقضيته والاخر ان لا نعلم الموضوع
كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي فخرج شيء ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضا ام مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني

من الثلثة

قلنا ان اشتراكنا مع الحاضر حتى فيما علم المامور به اجمالا معلوم ولا اقل من الشك في الاشتراك اذ لا دليل على عدمه ايضا بل بقاء الامر بالاقل ايضا مشكوك لكان الارتباط فنستصحب وان الاستصحاب ح سواء
كان الشك في المقتضي او المانع باتمامه كما سيجيء انشاء الله وان الاغلب في الجزء المشكوك كون الشك في الحادث مع ان اعتبار الاستصحاب في التبعيات او الكلام بل هذا الاستصحاب السابق لا كالتوهم استصحاب
متبوع ولقاعدة الاشتغال اذ الشك في بقاء التكليف لا في اصله والدليل على نفس القاعدة بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة وبناء العقلاء على الاحتياط و
اذا شك في الجزئية والاخبار الاحتياط المخبرة هنا لو كانت ضعيفة تجبر ولا باس بورود الامر فيها بين التخيير وارتكاب المجاز الشايع وهو الندب وهذا التخصيص كون تخصيصا للاكثر
لفهم العرف تقديم الاول اذ بقي من الافراد تحت العام ما يعتد به مع امكان منع كون ذلك من تخصيص الاكثر ولقاعدة دفع الضرر وقاعدة المقدمية تنبيه

من الثلثة والاجزاء دون الاخير فان قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف ناقضا في القسم الاول وليس الناقض للمكلف
بل الناقض للمكلف لانه يبين مقدار الاقتضاء وكيفيته واما في الاولين من الاخير فلا نقض لليقين فلا يشمله النهي في قوله ع الوارد الذي تمسك فيه بالاستصحاب انما هو
من القسم الاول والاول من الاخير فلا ينفع التمسك بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا محل الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا تنقض اليقين
ان كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهم عرفا النهي عن الابقاء
الا مع القطع به فح يصح التمسك بالاستصحاب في القسم الاول واما اذا جعلنا محل الكلام من الاولين من الاخير فلان المراد من قوله لا تنقض ليس الا الامر بابقاء الحكم
الثابت في السابق يقينا في زمان الشك ومعه يتم المطلوب **فان قلت** ان الجزء المشكوك فيه كالسورة لم يكن واجبا قبل تعلق الامر بالمركب وبعد التعلق
بالمركب شككنا في التعلق بهذا الجزء كسائر الاجزاء فنستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحابان متعارضين ويبطل الاستدلال **قلنا اولا** ان الشك
المتعلق بالاجزاء في الاغلب شك في الحادث لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب كالسورة فلا يجري اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر يقيني لكن لا نعلم انه وجوبي
ام ندبي **وثانيا** نمنع اعتبار هذا الاستصحاب لانه استصحاب في التبعيات ولم يثبت اعتبار الاستصحاب فيها والقدر المتيقن اعتبار الاستصحاب في النفسيات
وثالثا انا سلمنا جريان هذا الاستصحاب واعتباره ايضا لكن استصحابنا اقوى لوجهين **الاول** انه مثبت وذاك ناف والمثبت مقدم على النافي وتوهم
انه لا دليل على تقديم المثبت على النافي مدفوع بانه وان لم يقم عليه دليل لكن اشتهاره في السنة العلماء يكفي مرجحا **الثاني** ان استصحابنا في المتبوع واستصحابه
في التابع والاول عند التعارض مقدم ولو عارض الف استصحاب في التابع كما ان العقلاء لو شكوا في بقاء زيد لاستصحبوه وان كان ذلك معارضا باستصحاب
عدم اكله وعدم شربه وعدم كلامه ونحو ذلك **فان قلت** بعد الدخول في الصلوة مثلا وقبل ترك السورة كانت الصلوة محكومة بالصحة فنستصحب الصحة بعد
ترك السورة وهذا الاستصحاب يعارض استصحابك ويقدم عليه لانه مورد عند العقلاء **قلنا** ان الشك المتعلق بالمشكوك هنا لا شك اما ان يكون في الاثناء
ايضا كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدو الامر وقبل الدخول في الصلوة وان كان المشكوك فيه في الاثناء كالسورة فان اجريت استصحاب الصحة في
القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب ان كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا فتدبر وان كان صحة نفس الصلوة
فنقول هذا الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح اذ قبل الفراغ لا يتصف الصلوة حتى نستصحب صحتها وان كان بعد الفراغ فيرجع من عدم كونه
مربوطا بالمقام وخلاف الظاهر من تقرير الاستصحاب نمنع صحة التمسك ح لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ من العمل وثانيا
سلمنا الجريان والاعتبار ايضا لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد ما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثناء فلا يثمر في اكثر
الموارد ولا اجماع مركبا في البين وعلى فرض وجوده يمكن القلب بكون اجماعنا اقوى لكثرة موارده وثالثا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل
بالاصل قبل الفحص ولا تتوهم ان لهذا الشخص الملتفت في الاثناء بين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والاخر ابطال العمل للفحص ولا يمكن الجمع بينهما
بل لا بد من اخذ احدهما ولا ترجيح للابطال لان العمل قبل الفحص بالاصل كما ان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بارتكاب الاحتياط بمعنى الاحتياط باتيان
الجزء في الاثناء وهو المطلوب وان اجريت الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة قد كانت مشكوكة في بدو الامر فكيف نستصحب
فان قلت ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الدليل على الوجوب **قلنا اولا** ان الشك في الحادث غالبا لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب كما
وثانيا ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين ثانيا اصالة الاشتغال المقتضي لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالاكثر **فان**
قلت ان الاشتغال الثابت ان كان بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال بعد اتيانه وان كان بالنسبة الى الاكثر او الامر المردد بين الامرين
لم يثبت ذلك الاشتغال اولا حتى يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** الجواب ما مر في الدليل السابق **فان قلت** ان المكلف بعد ما اتى بالاقل صار شاكا في
التكليف ومن القواعد المقررة الرجوع الى البرائة اذا شك في التكليف **قلنا اولا** بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف
بالنسبة اليه كما لو شك في انه صلى الظهر ام لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت ان لا يصلي لانه شك في التكليف فيرجع الى البرائة وليس كذلك **وثانيا** نقول
ان الشك في التكليف على قسمين ما شك في حدوث التكليف فهذا محل البرائة واما شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما نحن فيه فهذا محل الاشتغال
فان قلت ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل عدم القطع بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل **قلنا** الدليل
عليه اولا الاجماع على ذلك اي على انه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال ومن يرجع الى البرائة ح يبدل الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال
لا انه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال **وثانيا** بناء العقلاء **وثالثا** حكم القوة العاقلة على ذلك **الثالث** من الوجوه بناء العقلاء
على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده ركب المعجون الفلاني وتتبع العبد الكتب الطبية لتشخيص اجزائه فصادف في جزء مخصوص على قولين احدهما
حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم يات به لم يكن خاصية للمركب بدونه اصلا والاخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمعجون لكان بناء العبد الالتزام باتيان الجزء
المشكوك بحيث لو لم يات به فانكشف ان المركب لم يترتب عليه ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى معللا بانك بعد ما احتمل عندك احتمالا اسناديا مدخلية ذلك
الجزء وعلمت بان الاتيان به لا يضر لانه اما جزء تنتفي فائدة المركب بدونه او مكمل للمركب فلم ما اتيت به مع ذلك بل يمكن ان يقال ان للمولى الذم والعتاب على
ترك الاتيان وان انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء وكان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان علم ان بناء العقلاء على ما ذكرنا **الرابع** جملة من الاخبار
الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك وجه الدلالة ان الرواية مشتملة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط
والاستفهام ومتعقبة بالفاء فالتقدير اترك جميع ما يوجب الريبة والشك والاخذ بما لا يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريب وكلما
كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله ع الدال على انه يجب عليك الاخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقد مر وكقول الباقر ع في مرفوعة زرارة انه قال

انما نقض باليقين

فبناء العقلاء على لزوم الاحتياط

الرابع جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط

ولو قيل ان الاحتياط عسر للزوم قصد الوجه ولكثرة الشبهات مع ان الغالب في المطلوبات الشرعية عدم الوجوب مع فتح الامر بالمركب المجهول الا بعد بيان الاجزاء والمجهول
مع استصحاب صحة الصلوة مثلا بعد ترك الجزء المشكوك مع الاخبار المتقدمة الدالة على ان الشارع سعة ما لم يعلموا قلت لا شك في عدم وجوب
قصد الوجه مع ان قصد الوجه الظاهري كاف ولا نم كثرة المشتبهات بعد العمل بالظن المطلوب والغلبة المذكورة في اجزاء المهيات مم والفتح
المذكور مسلم عند الاجمال الذاتي لا العرضي واستصحاب الصحة ان كان في المشكوك فيه الابتدائي فلا جريان له او الاثنائي فان كان قبل الدخول في العمل او قبل تجاوز
محل المشكوك فيه فلا شك في الصحة فلا استصحاب

جعلت فداك يأتي عنك الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط
لدينك واترك ما خالف الاحتياط **فان قلت** ان تلك الرواية لا عموم فيها فلا يشمل خصوص محل الكلام اي لا يدل عليه بخصوصه **قلنا** هو وان لم تشتمل على ادوات العموم
الا ان ترك الاستفصال يفيد العموم فيشمل الحديث لمحل الكلام بخصوصه ويدخل ما نحن فيه تحته **فان قلت** ان تلك الاخبار حاكمة بلزوم الاحتياط حتى في المقام
السابق الذي لا علم اجمالي فيه بالتكليف اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهات لا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم الاحتياط فيهما فلا بد من اخراج الروايات
عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال بل نمنع الاستدلال بتلك الرواية بوجوب الاحتياط على جميع الاقوال المتصورة وتفصيله انا ان قلنا باشتراك الصيغة الامرية بين الوجوب
والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح **وان قلنا** بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط فبطريق اولى **وان قلنا**
ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنه مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة عليهم السلام كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشيرواني فوجه عدم الدلالة على المط واضح ايضا اما بناء على
تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او التوقف فظ واما على القول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما
عرفت انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من ارادة المجاز المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا
كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكنا الاول متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند قيام القرينة على عدم ارادة
الحقيقة المرجوحة لان دار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو ظاهر الاول فلا يتم الاستدلال
ايضا لان ذهاب المحققين السابقين على كونه في الندب مجازا مشهورا مورث للظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور فيعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي
دار الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتصير الرواية مجملة فيسقط
الاستدلال **قلنا** المختار هو لزوم الاخذ بكون الامر حقيقة في الوجوب مجازا غير مشهور في الندب لا نجزم بغلبة الاستعمال في الندب بحيث يصير سببا لكون المجاز مشهورا كما ان العام
غالب الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص ومع ذلك ليس العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول
ح ان الظاهر من تلك الروايات ولو بملاحظة الغلبة الخارجية بمقتضى فهم العرف ليس الا التخصيص ومعه يتم المط مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث
يكون الامر فيه دائرا بين حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد وان كان الندب غالب الاستعمال
ولا نم كلام من يتوقف هنا ايضا لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص عليه كما ترى **فان قلت** ان ارتكاب التخصيص

[illegible]

والحصم اثبات البراءة تمسكا باصالة عدم الجزئية فيما اذا دار الامر بين كون المشكوك جزءا واجبا او مباحا ولم نجد مفصلا او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام اذا كان المشكوك فيه ما بين كونه جزءا ركنيا او غير جزء ولا يعارضه استصحاب الامر بالصلوة ... لانه قبل اتمام الصلوة لا شك في بقاء الامر به وتمام ظهر حكم صور الشك في الجزئية ايضا مما ... وعلمنا بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية **اصل** اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وشككنا في نفسيته وغيريته فالاصل الاخير اما للعمل باصالة البراءة والاشتغال او الاصل البراءة لا الاشتغال عن المقاصد ومنه يعلم الاصل فيما لو علمنا بوجوب شيء في اثناء العبادة نفسا وشككنا في وجوبه الغيري او علمنا شيء الغيري وشككنا في وجوبه النفسي واما لو علمنا بان لشيء واجبا غيريا مقدميا وشككنا في انه جزء العبادة ام شرط او شرط عبادي ام شرط مطلق فقد يدور الامر بين الاول والثاني او بين الاول والثالث او بين الثاني والثالث او بين الثلثة فهذا امر مهم في مقام التمييز ام لا اصل في البين للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الركنية وفي البواقي يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الدليل دوري اذ استصحاب الصحة فرع ثبوتها في الزمان السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول فيها على الوجه الشرعي والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل و اصالة الشرطية واصالة النفسية فيما شك في الغيرية لكفاية فلو كان العلم بالوجه موقوفا على الاستصحاب لزم الدور **وثانيا** سلمنا جريان الاستصحاب لكن يمنع اعتباره اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء فهو مناط الاحتياط سواء كان الواجب توصليا ام تعبديا لكونه في التوصليات بناءهم على الاحتياط اجتهادا وفي التعبديات فقاهة وان كان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل يعتد به على الاستصحاب سوى الامرين المذكورين **ومنها قاعدة الاجزاء** وهي ايضا بالنسبة الى الجاهل المقصر الساهي عن الجزء المشكوك الركنية الان لتمسك بتلك القاعدة انما هو فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلوة على الوجه الشرعي المامور به وكلما كان كذلك فهو مجزي للقاعدة المقررة في محلها فلا يجب الاعادة فلا يكون ركنا وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان ذلك ايضا دوري لان الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور وصحة القياس موقوفة على صحة صغراه اعني كون الماتي به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا على القياس المذكور لزم الدور **وثانيا** سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يقم على خلافها في المقام الدليل وارد وهو هنا موجود لما عرفته من بناء اهل العقول واخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه في الاثناء وتقريره كالسابق وفيه منع اعتبار الاستصحاب مضافا الى لزوم العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الصور كون الشك في البعض بنادبا **ومنها** قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كالسابق وفيه انا سلمنا القاعدة اكثر المسئلة بان تقتصر في الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدى الى غيرها بالاجماع المركب فهو مقلوب عليه لانا ننقل الكلام الى صورة المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة ونقول انه مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب النافي للركنية او الاعادة كما هو مذهب من حكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيرجع الى الاشتغال لانا نشك في المكلف به فيحكم بلزوم الاتمام والاعادة لا يقال ان الامر دائر بين المحذورين وجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثاني وكل منهما يحرم الاخر فلا بد من الحكم بان المكلف مخير بين الامرين اذ لولاه لزم المخالفة القطعية لانا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لانها احتياط والاتفاق قائم على حسنه فلا بد ايضا عنا لا ... من الاحتياط على هذا القاصر الملتفت في الاثناء بعد السهو وفي غير تلك الصورة يتم الاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان لكن ضميمة اجماع المركب اصالة الاشتغال المقدمة على ضميمة الاجماع الاخر وهي اصالة البراءة مضافا الى كثرة موارد ما واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء و الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فظهر مما ذكرنا ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط واستصحاب التكليف قاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا في هذه المسئلة الى الركنية وفي مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة فيما اذا سهى عن ذلك الجزء المشكوك الركنية وتذكر بعد الفراغ ولازم الثاني عدم الاعادة وان هذا الا تناقضا ايضا لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك وتذكر في الاثناء بعد فوات المحل فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على الابطال او الاعادة وحرمة الاتمام مع ان مدرك اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال وربما تقتضي الاتمام ثم الاعادة لا الابطال والاعادة فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية دون اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول اولا بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانيا بانهم وان حكموا باقتضاء اتيان المامور به على وجه الاجزاء لكن حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه اعني الشك في الركنية لا يقال ان الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال ولو كان ذلك دليلا واردا على قاعدة الاجزاء لزم ورود للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء فلا بد من رفع اليد عن قاعدة الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا ليس مخصص بقاعدة الاشتغال ما عرفته من الاستصحاب وبناء العقلاء واخبار الاحتياط وعن الاشكال الثاني بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام ليس من القائلين باصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون بهما من باب الدليل الاجتهادي ومعه لا محذور

القسم الثاني في انه لو شك في جزئية شيء مع القطع بالركنية على فرض الجزئية كان بفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول بانه ليس بجزء اصلا فهل الاصل الركنية ام لا الاظهر الركنية سواء قلنا في القسم الاول بالركنية ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلوجهين احدهما ان ذلك الشيء مما شك في جزئيته وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب ثانيهما ان الشيء مما شك في ركنيته وكل ما كان ... فهو ركن لما مر في القسم الاول واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة الحكم بجزئية الشيء المشكوك وعدم ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب اما الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما الثاني** فلفرض اصالة عدم الركنية فيما شك في ركنيته لكن رعاية هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد اما عن اصالة الجزئية واما عن اصالة عدم الركنية فان علمنا باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة عدم الجزئية بالاجماع المركب فتعارض الاصلان بضميمة الاجماعين المركبين لكن الاجماع الذي ضميمته اصالة الجزئية مقدم على الاجماع الذي ضميمته اصالة عدم الركنية لان مدرك الضميمة الاولى قاعدة الاشتغال ومدرك الضميمة الثانية اصل البراءة وهو فقاهتي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال فضميمة احد الاجماعين اقوى فيقدم ويثبت الجزئية والركنية معا **فان قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية رعاية للاصلين غير نادر في رحلة الظاهر لعدم القطع بانتفائه ظاهرا بغير في الواقع نقطع بان العمل بالاصلين لا يمكن والقطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر **قلنا** نعم الا ان العلماء مطبقون على رعاية الواقع في جميع الاحوال الا اذا دار الامر بين محذورين كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير ظاهرا مع القطع بخلافه

الواقع

ام لا فهنا يختلف بحسب المقامات وجوه وربما تظهر الثمرة في مسئلة الصحيح والاعم ومقدمة الواجب والنذور وفي اشتراط ... مقربية المباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح فيه ذلك والغالب حصول التميز بمراجعة العرف **اصل** اذا علمنا بالتكاليف في الواقعة اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكان استقلاليين وكان الشبهة مرادية سواء حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في منزوحات البئر بناء على وجوب النزح تعبدا او من اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة ولم نعلم انه كم مقدار الصاع شرعا او من تعارض ... والاقل والاكثر معنى فهل الاصل الاحتياط ام البراءة وجهان اقواهما الاخير لان الاصل عدم تعلق التكليف بالزائد مضافا الى غيره

في الواقع **القسم الثالث** لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل ايضا الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية فلانه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل فيه ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية وقد مر ان الاصل فيه ذلك هذا بناء على ما اخترناه من اصالة الجزئية عند الشك فيها والركنية عند الشك فيها واما اذا قلنا باصالة الجزئية واصالة عدم الركنية فالحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا باصالة عدمهما فلا نحكم هنا بشيء من الجزئية والركنية

الموضع الثالث في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الاعم الشامل للشرطية والجزئية فهل الاصل ... الحكم بالوجوب الغيري اعني المقدمي لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلا كما هو لازم كون وجوبه نفسيا ولاصالة الاشتغال بالنسبة الى الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء مقدمة له ام واجبا مستقلا غير مرتبط به **فنقول** لا بد من الاتيان بذلك الشيء المشكوك فيه عند الاتيان بالمامور به المستقل النفسي الذي شككنا في مقدمية ذلك الشيء له لقاعدة الاشتغال وان هذا الا الوجوب الغيري وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اعلم انا اذا علمنا بوجوب شيء بين العبادة وجوبا نفسيا سواء كان اصليا بان جعل الشارع ايانه مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا كما في رد السلام بين الصلوة فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسدا للعبادة ام لا الحق لا سواء كان وجوب ذلك الواجب النفسي موسعا ام فوريا تضييقيا ام تعدد مطلوبيته ام مرددا بين النوعين ... سواء كان المامور به فعلا كالترتيب في القرائة مثلا او قولا كالاستغفار بعد التسبيح في الركعتين الاخيرتين مثلا والسر في عدم الفساد ان المسئلة راجعة الى ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ام لا يقتضي شيئا منهما ... الاخير كما هو المختار لا فساد فيما اذا ترك رد السلام المامور به المضيق في اثناء الصلوة واشتغل بضده الموسع بالنسبة اليه اعني الصلوة واجزائها فانها موسعة بقدر رد السلام على الفرض واما على القولين الاخيرين فيحكم بفساد العبادة اما للنهي عن الجزء الذي اتى به في محل رد السلام او لعدم الامر به على التقديرين يثبت الفساد

الموضع الرابع لو شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم بالغيرية ايضا لما عرفته من اصالة الغيرية عند الشك فيها فنقول هذا الشيء واجب نفسي وغيري ثم انه لو علم بكون شيء موقوفا عليه العبادة لكن لم يعلم انه جزء ام شرط فهل الاصل الشرطية ام الجزئية وتظهر الثمرة في مواضع منها وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته فنوي لكونه اتيانا للماهية المركبة من هذا الجزء وسائر الاجزاء لان جزء العبادة عبادة ايضا ومطلق العبادة عبادة مما يشترط فيه النية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو يحصل بلا نية ومنها لزوم المباشرة ان جعلناه جزءا فلا يجب مباشرة الغير اياه وان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير ومنها لزوم الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوبة **ويظهر** ثمرة اخرى من بعض الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسئلة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزءا واخل به عمدا او سهوا او عمدا فقط كان موجبا للاخلال بالماهية وصحتها **وفيه** ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط ان كان مستندا الى دليل اجتهادي غلبه بالبناء وان كان الدليل فقاهتيا فالحكم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة في الاجزاء وهو قاعدة الاشتغال فلا ريب في انها مقتضية لذلك في الشرائط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك الورود بين الجزء والشرط فلا وجه للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسئلة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاتفاق العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط بحسب الاصل الاولي لعدم الدليل الوارد وفيه نظر ايضا لان بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسئلة مطلقا اي في الاجزاء والشرائط ولا يفرقون بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي والوضعي ام كليهما مستحق للعقاب وعبادته فاسدة مع ان عدم غصبية المكان من الشرائط فلو لم يكن بناؤهم على تحصيل العلم بالمسئلة في الشرائط لم حكموا بالفساد هنا وايضا حكموا بفساد صلوة من صلى مع الثوب النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم وقالوا بانه اثم مع ان طهارة الثوب والبدن شرط **فان قلت** فرق بين المعاملة والعبادة فان المعتبر في المعاملة في صحتها وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادة فالمناط فيها العلم والجهل لا المطابقة والعدم فالمطابق من العبادة فاسدة بلا علم وغير المطابق منها صحيح مع العلم فعليه نقول ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهدت بها وحكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة فيها ليس من باب عدم العلم بالمسئلة بل هو من باب عدم المطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان المعاملة الغير المطابقة غير صحيحة **قلنا** الكلام متين لكن الفرق المسلم من المناط المذكور للمعاملة انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادات بوجه من الوجوه واما في الشرائط المعاملية التي لها مدخلية وارتباط بالعبادة كما في الموارد التي استشهدنا بها فلا نسلم ان المعتبر فيها مجرد المطابقة واللامطابقة وعدم العلم يكفي وكيف كان فهل الاصل الشرطية ام الجزئية يظهر من بعض الافاضل اصالة الجزئية لان قاعدة الاشتغال تقتضي اتيان المامور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال انما يحصل اذا اتى بنفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة الاشتغال تقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم تلك الثلثة لزم كونه جزءا لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور **وفيه اولا** ان نفس النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما يشعر به قول الشهيد وهي بالشرط اشبه فاذا كان نفس النية محل النزاع فلا يتم ما ذكره الفاضل من اثبات جزئية النية باصل الاشتغال وحكمه بلزوم الامور الثلثة فيها مع ان وجوب النية للنية يستلزم التسلسل وهو باطل **وثانيا** ان شرط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو معلوم انه شرط معاملي كالستر ومنها ما هو مردد بين الامرين ومشكوك **فنقول** ان الذي شك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور الثلثة من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلثة واما لا يعلم انه على فرض الشرطية هل هو من اي القسمين من عبادي ام معاملي ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال ولزوم الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية الا انه فيما علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا غير واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور الثلثة على التقديرين

لكان شرطا ما

الى جملة ما مرّ بنا بقاء من الادلة واما المقتضى للاحتياط فان كان الاشتغال فيه ان اريد الاشتغال بالاقل فقد اتى به وامتثل او بالاكثر او الامر النفس الامر ولم يثبت من الدليل الا استصحابا فكك او بناء العقلاء فهو غير ثابت لو لم يكن على الخلاف واما اخبار الاحتياط فلا اخبار لها هنا **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقع اجمالا ودار الامر بين المتباين وكانت الشبهة مرادية وكان الجمع يحصل للامتثال القطعي فهل الاصل الاحتياط بالجمع كما لو دار الامر بين القصر والتمام والظهر والجمعة مثلا ام البناء بالتخيير في اتياننا بهما شائعا بينهما لما احتمال الحرمة او طرح الامر او تعيين احدهما بالمعين فبين القصر والظهر وجهين وجوب الاحتياط بالجمع للاستصحاب او اصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل واخبار الاحتياط هنا بكل ما ذكر في الاكثر وبما ذكرنا سابقا الى لزوم المخالفة القطعية على الاجزاء التخيير من حيث الحكم الواقعي مطلقا ومن حيث العمل ايضا ان قلنا بالتخيير الاستمراري

[illegible]

واما نحن فلا نقول بوجوبهما معا اذ الدليل يوجب الواحد المجمل الواقعي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الفردين في تمام الوقت فعلى المختار لا شيء عليه للبرائة وعلى البرائة اتى بالممكن ولو سلمت الخصم باخبار البرائة او اخبار التخيير في تعارض النصين فالجواب عنهما ما مر ولا فرق فيما ذكر بين حصول الشبهة من تعارض الدليلين او اجمال الدليل **اصل** اذا علمنا بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية كما لو علم ان عليه فوائت لا يعلم كميتها او عليه دينا

[illegible]

لا ابلم مقتا منه يرجع الى القرض اولا الاشتغال باقي بالمشكوك الى ان يعلم البراءة او يظن بها ان قلنا بحجية الظن مطلقا في الموضوع الصرف او الى البراءة مبالنسبة الى المتيقن لا ما المشكوك مطلقا وما لم يظن
بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطاري وجوه والاصح انه لا شك في الرجوع الى البراءة مطلقا في مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا الى الوقت المعلوم ثم شك في انه استقرض منه
دينارا اخر في وقت اخر ام لا كما في وجوب الاحتياط فيما اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة نتيج

اليقين بالبراءة وان تلك بما قلنا في السابق من ان الاشتغال هل هو بالنسبة الى الاقل او الاكثر او الامر المردد فقد رجوبا عنه مضافا الى ان تارك الاكثر
وان اتى بالاقل تارك لذي المقدمة حكما فهو مستحق للعقاب فالدليل الاول وهو الاستصحاب مؤيد بهذين الامرين اللذين كل منهما متمان للمقصود بعد الفرض المذكور
فان قلت ما ذكرت من انصراف الالفاظ الى الامور النفس الامرية ينافي ما قلت سابقا من انصرافها الى المعلومة في رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال العول تعيّن ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من الفحص عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجيب عنه سابقا
بان الفاسق منصرف الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل فهذا الجواب ينافي كلامك ههنا بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي ذكرنا هنا
الانصراف الى نفس الامر انما هو بالتنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه مثل ما نحن فيه كقوله
مثلا اقض ما فات كما فات واد الدين اذا علمنا بفوات فريضة واشتغال الذمة بدين في الجملة وان لم نعلم المقدار فلا بد من الاتيان بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي
ولا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو على اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو
شك بدوا في فوات فريضة او وجود دين من غير علم اجمالي بتحققهما في الجملة فههنا نقول لا ينصرف اللفظ الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص
عن خبر مجهول الحال لعدم العلم احتمالا لوجود الفاسق بين المنبئين الثاني بناء اهل العقول فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر رجب ثم سكنها العبد الى
يوم الناسع والعشرين فشك في يوم الاتي انه من هذا الشهر ام لا لكان بنائهم على الاحتياط وكان ملتزما بر والفرق بين هذا الدليل وسابقه ان هذا انتقال من اللازم
الى الملزوم فيكشف بنائهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري واما الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا فان قلت لعل بنائهم على ما ذكرت
من الاحتياط في المثال المذكور لعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر الاتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب الزمانيات بمعنى اجزاء الزمان
وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كتمسكهم باستصحاب النهار في صوم الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك
لان المستصحب ما هو لا اجزاء السابقة على زمان الشك عدم دخول وقت الفجر مثلا ان كان الاول ففيه ان الجزء السابق من الزمان قد انعدم بمجيء اللاحق لا نرى
قار الذات وان كان الثاني ففيه ان الشك في الحادث لا نا نقطع في الان المشكوك فيه بتحقق زمان لكن لا نعلم انه من اليوم او من الليل فتم الثالث اجماع الاحتياط
المجبر ضعفها ببناء العقلاء والقوة العاقلة بل وعمل الاصحاب فان قلت ان لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان تحتاط فيما لو قال المولى لعبده اكرم العلماء فضا
عشرون منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك في الباقي انه عالم ام لا ملتزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على اصل البراءة في الباقي
المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف قلنا فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرته من المثال ووجه الفرق
ان التكليف في قولنا اكرم العلماء متعدد بحسب فهم العرف فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشك في الزائد شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البراءة واما فيما نحن فيه فلم
يتعدد لا متعدد فان المتبادر من قوله اد الدين واقض ما فات ليس الا وجوب شيء واحد الدين النفس الامري والفائت الواقعي فالشك فيه شك في المكلف به فلا بد
من الاحتياط لا الاتيان ان الشك في زيادة الدين والفائت ايضا يرجع الشك في زيادة الحادث وعدمها ولا ريب ان الاصل عدمهما لانا نقول ان الشك في زيادة الفائت ... شك
في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان ظاهر حال المسلم ان لا يفوت الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن
يعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر هذا مضافا الى ان كلامه في مثل الدين عن جميع الطلاق ايضا ذهو جار فيما شك في تعدد الاستقراض واتحاده او قلته
وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر مرات او عشرين مرة واما انه لا يعلم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا فلا يجري الاصل
ايضا لان الشك في الحادث مضافا الى ان الكلام انما في بيان الاقل والاكثر مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية فما يكون الاصل فيه مقتضيا للاحتياط او البراءة
من وجه خارج عن النزاع هذا ولكن هذا التحقيق الذي يقتضيه التدقيق هو القول بالبراءة على الاطلاق من حيث القاعدة في مقامنا هذا وان الوجوه الثلاثة
للاحتياط لا تتم نعم قد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام الحكم بالبراءة وان قلنا ان القاعدة الاحتياط وقد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام ان قلنا
ان مقتضاها البراءة من حيث القاعدة فلم مثل لذلك ولا بعض الامثلة لخصوص المقامات الموجود فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط ثم نشرع في بيان ان القاعدة هي البراءة
مطلقا فنقول اما المقام الذي نحكم فيه بالبراءة للمرجح الخارجي فكما لو علم بانه استقرض من زيد اول الشهر كذا وشك في انه هل استقرض منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا
فنقول اصالة عدم الاستقراض ثانيا واضحا كما ان المطلق المستقرض على فرض الاستقراض يقتضي الاقتصار بالاقل واما المقام الذي نحكم بالاحتياط للمرجح
الخارجي ان كنا عاملين بالبراءة قاعدة فكما لو شك ان الفائت منه اربع فرائض او خمسة فنقول يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه لاصلين الاول
اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان الصغرى فقط لنا ان هذا
فائتا ذ ثبت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان معنى حجية الاصل هو ترتيب احكامه عليه ومن احكام لزوم القضاء الثاني استصحاب الامر المتعلق
بالمشكوك فيه في وقته فيستصحب بقاء الامر بعد مضي الوقت ويقال ان المكلف ما اتى بالمأمور به حتى يرتفع الامر بالاستصحاب فان قلت لا معنى لاستصحاب
الامر لان الامر يتعلق بطبيعة الصلوة بل بها في الوقت الخاص فالمأمور به الماهية المقيدة وقد انتفت بانتفاء القيد قطعا فانتفى الامر يقينا بعد امكانه م
نعم لو قلنا بان قوله صل من دلوك الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب تم الاستصحاب لكنه خلاف مذهبك وخلاف التحقيق ايضا قلنا اولا ان الامر بالقضاء
وبانها الطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول ان الماهية المطلقة الثابت مطلوبيتها في اول زمان الغروب
لا تخ اما ان يكون مطلوبة في الزمان السابق على ذلك الزمان هو الجزء الاخير من اليوم ايضا واما لا يكون كذلك فان كان الاول ثبت تعدد المطلوب وان كان الثاني
لزم تجدد الارادة وهو ممتنع في حق العالم بالعواقب وثانيا انا لو التفتنا قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا او قوله اقض ما فات الى العرف يفهم تعدد المطلوب
قطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت وان شئت فراجع الى المولى من اهل العرف فيقول لعبده مثلا

فيه تحقيق ونقل في [illegible]

بالاحتياط فليس الذي في الخارج من هنا [illegible]

اليوم

وانحصارها لابد من مقدار للاستصحاب واما في مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا في عقد واحد لابد من مقدار ونحو ذلك من امثلة ما نحن فيه فالاظهر البراءة مطلقا لان الالفاظ وان كانت
موضوعة للمعاني النفس الامرية لكنها لا تنصرف الى المشكوك البدوي وانما تنصرف الى المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوم اجمالا والمعلوم في الجملة يرجع الى
معلوم تفصيلي ومشكوك تفصيلي فيعمل في كل على مقتضاه وليس للاحتياط ما يعتمد عليه اقول ولا فرق بعد رفع الشبهة بالاصل والظن في الموضوع الصرف بين
حجية اصل البراءة في دوران الامر بين المتباينين بعد العلم الاجمالي في الشبهة المصداقية وكان الشك في المكلف به نفسه كدوران الفائتة بين كونها صبحا او ظهرا او غيرها كاشتباه جهة القبلة

اليوم مثلا اليقين فلم يشترها ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا فيحصل الكشف للعبد ان المطلوب من اول الوقت انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الاتيان بها في الوقت
مصلحة اخرى غير مصلحة نفس الطبيعة فان قلت لا نسلم انه يفهم العرف كذلك بل يحتمل كون الامر الثاني من المولى باشتراء اللحم لتجدد ارادته وليس لك دليل على نفي هذا الاحتمال
قلنا نعم يمكن ذلك الاحتمال في حق العالم بالعواقب وان كان ممكنا في حق غيره ثم وثالثا انه لا ريب في دلالة الامر بالقضاء على ان الماهية بالصفة الحسنة
المقتضية لتعلق الامر بها بعد فوات الوقت فنقول ان تلك الماهية المطلقة اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصها في الوقت ايضا ام لا ان كان الاول فالمطلوب
ثابت اعني مطلوبية الطبيعة المطلقة في الزمان السابق فيستصحب ان كان الثاني لزم تبدل الصفة بالنسبة الى الطبيعة وهو خلاف الاصل فان قلت ان الاصلين المذكورين
لو تما لزم الاحتياط في الشك البدوي في وجوب القضاء في الذمة وان لم يكن في البين معلوم لفوات اصل الجريان بهما هنا ايضا وانت لا تقول بذلك قلنا مقتضى
الاصلين ذلك لكن خرج تلك الصورة بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين اعني اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان في الشك
في وجوب القضاء في الذمة اذا كان شكه في تعلق الامر بالقضاء مسببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت واما اذا كان قاطعا بالفريضة في الوقت ولكن
احتمل عدم الاتيان بها على الوجه الشرعي فيجب قضاؤها ايضا للاصل الثاني اعني استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجري ثم ان من جملة الامثلة على لزوم
الاحتياط بالدليل الخارجي صوم يوم شك انه اخر رمضان او اول شوال فبناء العرف على الصوم لو شك في ذلك بعد قول المولى له اسكن فعده
الايام شهر رمضان لكان بناؤه على السكون في اليوم المشكوك فيه لعل السر في بنائهم هو اصالة عدم دخول الشهر الاتي وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب في
امثال تلك المقامات فهو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العقول فيصح استصحاب عدم دخول الشهر الاتي واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك في دخول
زمان الافطار واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في الصبح لكنهم قد يعبرون عن الاستصحابين الاخيرين بالاستصحاب الوجودي وهو استصحاب اليوم او الليل
وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي غير معقول هنا لان المستصحب كما مر فلا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدمي فيما كان فالاستصحاب صحيح والقول
بان الشك في الحادث غلط بل الشك في الكل انما هو في الحدوث واما في مثل الشهر فلان تمامية الشهر فرع سير القمر جميع البروج الاثنى عشر والاصل تأخر تمامه
الى الغد واما في النهار فلان اجزاء الزمان وان كان غير قارة بالذات الا انها تتدرج في الحصول لا يوجد الجزء الثاني منه الا بعد الجزء الاول فعليه نقول ان اصالة
تاخر الحادث تقتضي عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه لو كان اول جزء من الليل لكان اللازم حدوث الحادث اعني طلوع الحدث بخلاف
ما لو كان اخر جزء من النهار فان اللازم ح ليس حدوث الحادث ولا ريب ان اصالة تأخر الحادث يقتضي عدمه واما في الليل فكما في النهار اذا عرفت ذلك فنرجع الى
بيان ان القاعدة من حيث هي مع قطع النظر عن الامور الخارجية هي البراءة فنقول لا مقتضي للاحتياط هنا الا ما مر من الوجوه الثلثة وهي غير تامة اما الاول
فلانا نقول ان قوله اقض ما فات واد حقوق الناس ونحوهما يحتمل بحسب فهم العرف احد امور اربعة الاول انه يجب عليك قضاء الفائت النفس الامري كائنا
ما كان علمت بالفوات ام لا وعلى هذا يكون خروج صورة الشك البدوي وعدم الانفهام بالتقييد فيشمل الرواية باطلاقها ما نحن فيه اعني دوران الامر
الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية المقيد فيجب الاحتياط الثاني ان الفائت المعلوم بالعلم التفصيلي يجب قضاؤه لا غير وعلى هذا لا يجب القضاء في الفائت المعلوم
اجمالا المردد بين صلوات مثلا الثالث ان الامر المعلوم ولو اجمالا فيكون المعنى اقض ما علمت فواته ولو اجمالا ولازم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة
بين فرائض ولما اذا علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثل ما نحن فيه فلا يجب قضاء الزائد الرابع ان الامر المعلوم في الجملة من الفائت يجب اتيانه فالمعنى انه
يجب الاتيان بالفائت النفس الامري ان كنت عالما بالفوات في الجملة فيخرج الشكوك البدوية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا
فيجب الاحتياط في علم الفوات في الجملة وما بالجملة على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما
نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلا بد من تحقيق ان ايا من المعاني مفهوم من الرواية وتحوها فنقول والاظهر هو الاحتمال الثالث
بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا نسلم الظهور في غيره ايضا فتصير مجملة ويسقط الاستدلال ويرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد
الفائت المتيقن فان قلت بعد تسليم عدم الظهور في الثالث والسلب فيما هو الحق من الرواية لا مناص عن الاحتياط لدوران الامر بين كون المطلق متواطئا او مشككا
والاصل التواطي بالنسبة الى جميع افراده ولازم ذلك الاحتياط قلنا حجية الاصول في الالفاظ انما هي لاجل حصول الوصف ولا دليل على حجيتها فيها من باب
لان الدليل ان كان هو الكتاب فهو ساكت عن هذا الباب ان كان السنة اعني اخبار الاستصحاب فهي غير منصرفة الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت
كان العقل فهو ساكت وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب السببية فانحصر بالوصف وهو غير حاصل هنا واما الثاني اعني بناء العقلاء
فلان بنائهم في المثال المفروض وان كان على الاتيان بالزائد المشكوك فيه لكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية للشهر ولاستصحاب
عدم دخول الشهر الاتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط ما تم الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط من جهت هو احتياط
واما الثالث اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى يجبر ضعف الاخبار لما نظرنا ان المقتضي للاحتياط
مفقود واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فنقول الزائد المشكوك فيه مما لم يعلم بورود الامر فيه وكلما كان كذلك
فهو مطلق فان قلت ان تلك الايات والاخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه ولا ريب في مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس شأن الشارع بيانها قلنا
كلامنا ليس في خصوص موضوع حتى يقال بيان الموضوع ليس من شأن الشارع بل الكلام انما هو في الكلي يعني انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية
فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شأن الشارع فينصرف اليه الاخبار والايات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضا البرهان العقلي السابق
من ان المكلف بالزائد اما معاقب بتركه ام لا ان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل او الى ترك
الاحتياط او الى عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر ثم انك عرفت في صدر المقام ان الاحتمالات ستة الاول الاحتياط مطلقا الثاني الاحتياط عند

تطوع الامر به [illegible]

في بناء العقلاء [illegible]

وفيه [illegible] منع الشايع [illegible] في الشبهة المصداقية

وارتكاب المخالفة القطعية مخالف للاجماع ولانصراف الخطابات الى المعلوم ولوجوبها لاحكم العرف والقرعة لا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين ينافي بناء العقلاء واخبار الاحتياط
وسائر من الاخبار الى المعلوم ولوجوبها والتمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب وبالتخصيص بالجمل بنحو ما يجري في المراد به مثل الظهر والجمعة وبمعارضة اخبار الاحتياط ولزوم الجمع على نحو وحدة
العقاب بناء على مقدمة الواجب من ان الترك الحكمي كالحقيقي فتعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب الى باحدهما وترك الاخر ثم انكشف بعد الوقت كون الماتي هو
الواجب الواقعي

بعد الظن بالبراءة الثالث البراءة مطلقا الرابع البراءة مقيدا بعدم الظن بالاشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطاري السادس القرعة وعلمت ان الحق هو الاحتياط
الثالث لفساد البواقي اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط كما مر واما الثاني فلعدم المقتضي للاحتياط مضافا الى انه لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبراءة
فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف الحق واما الرابع فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه وان
ذا افتاق الشك البدوي من العمل بالبراءة لكن مخالفته في الشك الطاري للبين في محله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم في السابق المشتبه في الحال
معرج لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل بل بناؤهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معا او على البراءة كذلك واما السادس فلعدم دليل معتبر عليه في المقام
الثاني فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية والكلام فيه يقع في موضعين الاول فيما كان الشك في المكلف به المشتبه نفسيا كدوران الامر في الفائتة
بين كونها ظهرا او مغربا او غيرهما كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين اعني النفسي والغيري معا لزوم الاحتياط اما في النفسي فلانا ان طرحنا الاحتمالين معا لزم
لنفي من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان اللفظ منصرف الى المعلوم اعم من العلم الاجمالي كما
تخرج فيه ومن التفصيل وان رجعنا الى القرعة لخبر قطيعة الغنم او الخبر المشهور فقد عرفت فساد مدرك القرعة في الاحكام وقد مر الجواب بعضا فان الخبر الاول مخصوص بمورد النص
الى الدليل سلمنا لكنه في الشبهة التحريمية ومحل الكلام الشبهة الوجوبية سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايضا ضعيف وان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم
وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه وكلاهما مفقودان لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقا من التبادر العرفي وبناء العقلاء واخبار الاحتياط والمانع من
الاحتياط ليس الا الاخبار النافية للتكليف ولكن قد عرفت فساده بالنقض او لا وتخصيصها بالمجمل ثانيا ومعارضتها لاخبار الاحتياط ثالثا وان قلنا بلزوم
الجمع بين المشتبهين لكن على نحو اتحاد العقاب بان لا يكون في ترك احدهما واتيان الاخر عقاب اذا كان الماتي به الواجب الواقعي فهو ايضا فاسد لما عرفت في بحث مقدمة
الواجب من ان الترك الحكمي كالحقيقي ولما مر من حجية الاستصحاب ومن حجية الاحتياط المقتضي كل منها للثلاثة لاستحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الاخر الماتي به الواجب الواقعي
فتعين بطلان تلك الاحتمالات وظهر لزوم الاحتياط على نحو استحقاق العقاب لو ترك احدهما واما في الغيري فالدليل على لزوم الاحتياط امران **الاول** الاولوية القطعية بالنسبة
الى النفسي فان لزوم الاحتياط في النفسي يستلزم في الغيري بطريق اولى **الثاني** ان الدليل الدال على اشتراط القبلة في الصلاة مثلا انما دل اذا كانت الجهة معلومة
بالتفصيل بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي ولكنه لم يدل على انه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكانت مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو ساكت فيحتمل اشتراط
القبلة ايضا ويحتمل اختصاص اشتراطها بغير تلك الصورة فيرجع الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد مر ان الاصل الاشتراط **الموضع الثاني** في بيان حكم المتباينين مع
كون الاشتباه في نفس المكلف لا المكلف به كواجدي المني في الثوب المشترك فلا ندري ايهما جنب ومكلف بالغسل وكما في خنثى وهو وطئ امراة ووطئه رجل بلا انزال فنعلم ان الخنثى
في الواقع لعدم الواسطة واقعا وللحصر الخارجي اما رجل واما امراة وان اشتبه علينا فعليه نعلم ان احكم فرجيه زائد اما انه رجل ليس او امراة تشبه فنعلم انه يلزم الغسل
اما على الرجل الواطي له او على المراة الموطوءة له لانه ان كان رجلا فقد وطئ المراة فوجب على المراة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا ولا يوجب الايلاج الذكر فيه الغسل
وان كان امراة فقد وطئها الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المراة لكون الالة زائدة فيه ولا يوجب ايلاجها في فرج المراة الغسل عليها فحصل العلم الاجمالي بان احد
من الواطي والموطوءة جنب واشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد وطئ المراة وان كان انثى فقد وطئها الرجل وهذا واضح
وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فقال اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من
الاصحاب هنا هو البراءة والذي يقتضيه بادي الراي هو الاحتياط وان كان الظاهر عدم جواز القول به والوجه في ذلك امور **الاول** استصحاب بقاء الامر بالصلوة
بالنسبة الى هذين المكلفين الى ان يحصل لهما اليقين بالارتفاع وهو لا يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب بقاء الامر بالطهارة
الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل اذا جمع بين الغسل والوضوء لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل
القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بعد الجمع بين الامرين اي الغسل والوضوء **الرابع** اصالة الاشتغال بالطهارة **الخامس** اصالة بقاء الحالة السابقة لهما
عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضا معا **فان قلت** هذا انما كان حالة المكلف قبل ذلك حالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالة
حالة الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول بدون الاحتياط **قلنا** انه لم يكن اجماع مركب في الصورتين نعمل في كل بمقتضى الاصل الموجود
فيه ان كان اجماع مركب في البين فنحن نتم تلك الصورة التي نقول باجماع المركب وتوهم انه يمكن القلب فاسد لقوة اجماعنا بكونه مثبتا وذاك نافيا والمثبت مقدم
لانه من المرجحات والدليل على حجية الاثبات هو الشهرة بين القوم وهو كاف **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا
وسابقه ان المستصحب هنا الحكم وفي سابقه الموضوع فالدليلان مختلفان **وان قلت** هذا بمثل ما قلت في الدليل السابق من انه اخص من المطلوب ولا يتم الا
في بعض الصور فالجواب هو ما مر ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول بالبراءة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب
عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او بالغسل فلا يصح ان يقال الاصل عدم التكليف بالغسل لان الشك في الحادث ولا لاستصحاب
عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث ايضا لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج مثلا لكن لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون
ذلك الحادث سببا للغسل كذا يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكا باصالة العدم ولا لاستصحاب عدم الجنابة للقطع بحدوث سبب الاسباب ويكون
ذلك الحادث الصادر من المكلف سببا لكن لا نعلم ان اثره الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره الجنابة كذا يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره
غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجريان كما في كل ما كان الشك فيه شكا في الحادث فان اجراءهما معا موجب لطرح المقطوع واجراء احدهما فقط ترجيح بلا مرجح بل
لاصالة الطهارة فيمن كان قبل ذلك متطهرا ولاستصحابها او بقيته فيمن كان قبل ذلك محدثا وذلك لان محل الكلام انما هو في الحدث بالاصغر لا الاكبر فان المحدث بالاكبر
يجب عليه غسل واحد سواء اتى بذلك الفعل ام لا الموجب للشبهة ام لا واذا كان محل الكلام المحدث بالحدث الاصغر فنقول ان ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك

في بيان حكم المتباينين

الفعل

امر اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب كما اذا شك في التكليف لفقد العلم الاجمالي فالاصل البراءة لا كثر ما مر في الشبهة الوجوبية ومن الاخبار بين الاحتياط فهي ضعيفة لما تمر فيهم تدل على كون
الاصل الحرمة في بعض الموارد لادلة خارجية كما في اللحوم فلو تولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر محلل كالغنم والاخر نجس محرم كالكلب ولا مماثل له من احد ابويه ولا من الخارج فالاصل الحلية
لما دل على ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولاستصحاب طهارة ملاقيه ولاصالة عدم وجوب الاجتناب عنه وحرمته لحمه لان اغلب اللحوم محرمة ولاخبار الاحتياط ولبناء العقلاء او لو لم
التمسك باستصحاب نجاسته حال منويته او حال ولادته ملاقات بدن الكليب مثلا او باستصحاب حرمة لحمه حال حيوته فمنظور فيه ثم ان كثيرا مما فرضنا في الشبهة الوجوبية جارية في الشبهة
التحريمية يعلم حالها مما سبق تاج
او باستصحاب حرمة حال حيوته

الفعل الموجب للشبهة انما كان موجبا للوضوء اذا كان الوضوء لازما عليه وحده لا الغسل ولا الوضوء مع الغسل فنقول ح بعد الفعل المشتبه يستصحب جواز
ويستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة واباحة الدخول فيها ويستصحب عدم تحريم الغسل ولو عبر عن هذا الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب كان ولي القطع بانتفاء التحريم
ح للاجماع على حسن الاحتياط ويستصحب عدم كفاية الغسل ويمكن التمسك باصل اخر غير تلك الاربعة وهو استصحاب بقاء الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل
فان قلت بناء العقلاء هنا على الالتزام بالاحتياط ح لا يعتبر تلك الاصول لان دليل اعتبار الاستصحاب اقواه هو بناء العقلاء وقد عرفت انه هنا على
الخلاف والاخبار وهي انما تنصرف الى ما عليه طريقة اهل العرف **قلنا اولا** نمنع كون بناء العقلاء على الاحتياط بل هو على البراءة فلو اخبر عبدا احد مولاه بانه يجب
عليك اكرام زيد واخبر شخص اخر عبدا اخر لهذا المولى بانه يجب عليه اكرام زيد وعلم العبد بان الاكرام يجب على احدهما لا غير كان بناء كل منهما على البراءة الى ان يظهر
خصوص المكلف **وثانيا** سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته تعليقية معلقة على عدم ورود الدليل وهو اخبار الاستصحاب فقولنا انها منصرفة الى ما
عليه بناء العقلاء **قلنا** نعم لا انصراف يصح اذا كان دلالة الدليل من باب الاطلاق والعموم لا من باب النص واخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة نص لورودها
كثيرا في خصوص الطهارة فلا يصح دعوى الانصراف بل لا بد من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه اعني استصحاب الطهارة **فان قلت** انك تدعي قطعية اعتبار الاستصحاب من
تراكم الظنون التي اقويها بناء العقلاء بحيث لولاه لم يحصل القطع باعتبار فحيث ما عرفت هنا بعكس بناء العقلاء على هذا الاستصحاب بل بناؤهم على الاحتياط فكيف
يقطع بحجية الاستصحاب هنا **قلنا** بعد ما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار فيما يكون بناؤهم عليه لاجل تراكم الظنون ثبت فيما ليس بناؤهم عليه بالاجماع
المركب اذ لا قائل بالفرق بين الموارد فتم ثم الكلام الى هنا انما كان في المقام الاول من المقامات الثلاثة المرتبة في صدد مسئلة البراءة **واما المقام الثاني**
اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي فيه بالتكليف اعني الحرمة اصلا حتى بين المشتبهات الى ما
علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير من الثلاثة اما الاشتباه فيه مرادي واما مصداقي وايضا هنا كالسابق
في عدم امكان اجتماع الاولين لتلازم الثاني منها لابتناء الاول على قلة الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابتناء الثاني على كثرة الشبهات المنافي
لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثاني كالسابق يرجع الى الاول في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وايضا النزاع هنا كالسابق
اعم مما لا نص فيه وما فيه نص لا يعتبر وما تعارض فيه النصان بالمعنى الاعم من تعارض النصين والقولين والملفقين وايضا النزاع هنا اليس كالنزاع في اصل الاباحة
لتخصيص ما فيه امارة منفعة لا مفسدة من الافعال بل يشمل جميع الاقسام الاربعة الماضية في اصل الاباحة اذا ظهر ذلك فاعلم ان ها هنا مواضع **الموضع الاول** في شك التحريم بلا علم اجمالي بالتكليف اصلا حتى في المشتبهات وبينها واختلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البراءة على قولين ثانيهما عن المجتهد
والظاهر عليه الان منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاباحة على ما حكي ويلزم هنا الحظر بطريق اولى اذ القول بالحظر قبل ورود الشرع مع كونه لزوم
للاقتصار على القدر الضروري لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاباحة فعليه
ان يقول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاخباريين هنا القول بالحظر والظاهر اتفاقهم في الجملة وان اختلفوا على اقوال ستة فيها والحق مع المجتهد
سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر الضروري من التعيش
ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروري كما مر في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار بنائهم على عدم التصرف في مال الغير بغير استيذان
فهو مسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يصح دعوى كون بنائهم على التصرف لا سيما اذا كان العبد مطلعا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه
الاول هذا المعظم المورث للوصف الذي هو حجة هنا لان المسئلة وعنه **الثاني** ظاهر الدليل بان الشيء المشكوك فيه ما لم يبين حرمته للشاهدين وكلما
لم يبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان واما الصغرى فلان البيان امر حادث والاصل عدمه **فان قلت**
ان الشك في الحادث الحادث لان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي صلى الله عليه وآله وهو نشره فالبيان يقيني واما الشك في ان المبين هل هو التحريم او غيره فلا يجري الاصل
قلنا سلمنا البيان في الجملة حتى للشاهدين ولكن البيان اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو البيان العام الذي هو قوله كل شيء
مطلق الخ واما البيان الخاص فنفس حدوثه مشكوك والاصل عدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص بين المشتبهات التحريمية فيصير الشك ايضا شكا في
الحادث ولا يجري الاصل **قلنا** اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة الشبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم
الاجمالي الحاصل بين المشتبهات الكثيرة لا يعتبر ولا يضر بإجراء الاصل كما في الشبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية
فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب هو الوجهان السابقان **فان قلت** غاية ما ثبت من الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية لا الواقعية
قلنا الغرض ليس ازيد من ذلك فاذا ظهر عدم البيان للشاهدين بما ذكر فنقول هنا ما لم يكن محرما على الحاضرين وكلما لم يكن محرما على الحاضرين وكلما لم
يكن محرما عليهم لم يحرم على الغائبين لادلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع الشك
في حرمته كان مباحا او لم يكن محرما وبعد وقوع الشك فيه يستصحب الحكمان المذكوران اعني الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ وتقريره يظهر
من سابقه **الرابع** بناء العقلاء **الخامس** ان المرتكب لمحتمل الحرمة ان لم يكن معاقبا فهو المطلوب وان كان معاقبا فانما عقابه اما على فعل المحرم او على ترك
الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** الاخبار النافية للتكليف عند عدم العلم **السابع** الايات التي مر حجتها المانعين
المحتاطين لا يخرج من امور الاول الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه محتمل الضرر فالتحرز عنه لازم بحكم العقل فيكون ارتكابه
حراما وفيه منع الصغرى لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه والتصرف في مال الغير بلا اذن
منه حرام وفيه منع الكبرى **اولا** نعم ذلك مسلم فيما امكن الاستيذان والا فلا يحرم كما يكشف عنه بناء اهل العقول **وثانيا** سلمنا حكم العقل بذلك لكنه

على الخلاف وقد ورد الدليل

في بيان موضع الاول من المقام الثاني

في الشبهة التحريمية

تتمة

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكانت الشبهة موضوعية والامر دائر بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة بكون المشتبهات متعذر الاحاطة او متعسرها ولو لاجل الجنب لاجتماعه العلماء على عدم لزوم الاجتناب عنها الفقد المقتضي في الصنفين الاولين فان الخطاب بجواز الظلمة او لكون المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث لا يحتمل في جنبها واستقر سيرة العلماء على عدم لزوم الاجتناب عنها بعد كون التبعض في اشخاص المكلفين منفيا بالاجماع وادلة نفي العسر وفي القسم الثالث يجري الدليل الاخير وفي الاخير العسر ولو لبعض الاشخاص لا يبعد الحاقها مضافا الى الاجماع

تعليقي معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفت الادلة الواردة الثاني ان الاقدام على المشكوك فيه عمل بما لا يعلم والعمل بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بالعلم لا بما وراءه الثالث ان الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه اعني الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره من اخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريبة بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة فيصير فيما سألت بعد ما سلمنا لكن اخبار الاحتياط ضعيفة لا جابر لها مع انها معارضة باقوى منها وهو ما ذكرنا من الادلة على الاباحة الرابع اخبار لزوم التوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند العمل كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله ع اذا جائكم ما تعرفون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وفيه ان عدم حرمة المشكوك فيه مما يكون معلوما للادلة السابقة فلا تبقى له شبهة وكقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به مضافا الى ان الظاهر من تلك الرواية الاحتياط في مقام الافتاء فلا يدل هذا الخبر على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا وفتوى

[illegible]

واما القرعة فيدفعها الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع قصور دلتها من صحة سندها وتمام دلالتها عن معارضة اخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيدفعه الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والادلة اللفظية واخبار الاحتياط وخصوص حديث التثليث المعروف بين الخاصة والعامة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي اذ لامور ملزمة فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون

في الشبهة المحصورة

المزج وعزه انه يحتمل ان لا يكون تكليفه ح سوى ارتكب بعنوان تدريجا ويحتمل جواز الارتكاب تدريجا لا دفعة كان يخلط احد الانائين بالآخر ويشرب فانه معاقب ح ويحتمل وجوب القرعة وجوبا شرطيا لا انفساخا حتى يستلزم العقاب ان ترك الجميع ولم يرد الاستعمال بل اذا اراد الاستعمال وجب القرعة ويحتمل وجوب الاجتناب عن قدر الحرام وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا اذا ارتكب البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب واحدا من المشتبهات كان عليه العقاب وان لم يكن هو الحرام الواقعي فيحكم بفسقه بمجرد ارتكابه البعض لان الاحتياط كان واجبا شرعيا وتركه فلو ارتكب بعد ذلك احد الامور من هذه المشتبهات ايضا كان له عقاب آخر حتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع مرة كان له عقاب واحد ايضا لا انه يثم ان هذه الاحتمالات انما كان من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي اي ترتب الاثر من الضمان او النجاسة فمحل وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال النجس او مال الغير وان كان خائفا او كان جاهلا اذا ظهر ذلك فالاظهر في النظر هو الاحتمال الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلانا لا قائل به لو وجدنا كان يقول به لعدم المقتضي لنسخ لزوم الاجتناب فان اريد ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في الجملة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن النجس ولا تتصرف في مال الغير فانها ناصة على عدم جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل والى المعلوم ولو اجمالا او الى المعلوم في الجملة وان كان نقول به لوجود مانع من الاحتياط بغلبته بناء **فان قلت** ان المانع قوله كل شيء حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه **قلنا** هذا رد عليك لا علينا واما فساد الثاني فلوجوه **الاول** ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية بناء على التحقيق من انصرافها الى المعلوم الاعم من الاجمالي والتفصيلي والثالث قوله حلال بين وحرام بين الخ **فان قلت** ان تلك الرواية معارضة بقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه **قلنا** ان المتعارضين متباينان لشمولها المحصور وغير المحصور وعليه نقول يجب الاخذ بالروايات الاولى سواء كان ملاحظة المتعارضين قبل التخصيص والاخراج او بعده اما على الاول فلاعتضادها بعمل الاصحاب واما على الثاني فلان الروايات الاولى بعد اخراج الشبهة الغير المحصورة للاجماع على عدم لزوم التحرز عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص المطلق مقدم على العام واما فساد الثالث فلان القرعة خلاف الاصل يحتاج الى الدليل ودليل الاقوال القرعة لكل امر مشكل وخصوص الروايات الواردة في قطيعة غنم والاول مدفوع اولا بانه لا اشكال في المقام **فان قلت** فانه مورد رواية قلنا مورده في الموضوعات الخارجية كثير كما في احكام المواريث وثانيا بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان في غيره له جابر نعم لو حصل القطع بصدقه لا بد من تسليم العلماء في الموارد الخاصة لكان جابرا للضعف لكن تمسكهم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالصدور وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي ارجح لكثرة معتمدا والثاني ايضا مدفوع بالوجهين الاخيرين في الاول مضافا الى عدم عموم فيه فالتعدي يحتاج الى الدليل **فان قلت** ان الايراد الثاني

في الاول: غير وارد على تلك الرواية لان تلك الروايات اخص من اخبار الاحتياط فهي مقدمة عليها فكيف تقول ان الوجهين الاخيرين جاريان هنا ايضا لما عرفت من ان الثاني من هذين الوجهين لا يرد **قلنا** العام قد يقدم على الخاص لكثرة معتضدا واما فساد الرابع فلوجوه **الاول** اصالة الاشتغال لان هذا القائل قائل بوجود تكليف هنا لكنه يقول ان المكلف به هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف به خصوص الحرام الواقعي ولا ريب ان الاشتغال يقتضي الثاني الثاني انه بعد التحرز عن القدر الكلي من الحرام يشك في بقاء الامر بالتحرز وارتفاعه فيستصحب الامر بالتحرز الثالث الدليل اللفظي كقوله لا تتصرف في مال الغير بضم الى نفس الامر او الى المعلوم من الاجمالي والى المعلوم في الجملة وعلى التقادير يثبت المطلوب واما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل فينافي مذهب الخصم ايضا لان مقتضاه نفي التكليف هنا راسا وهو لا يقول به اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امر خارجي لا الدليل اللفظي الرابع خبر التثليث وهو قوله حلال بين وحرام بين الخ ووجه الاستدلال بتلك الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى باللام اما تحت العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اريد رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله نعم الا المستضعفين من الرجال اذا اريد من المستضعفين الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله على ان لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على مذهب من يجعل المتجزي فقيها وما يظهر من بعض القائلين بالتجزي من جعل المراد بالاحكام العهد الذهني ليشمل المتجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع كونه متجزيا ومن هذا الباب افعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اريد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بخواص النبي ص اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية

في بيان الاستدلال بحديث التثليث

احتمالات ثلاثة **الاول** ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم وح يحتمل ان يكون المراد بالمحرم المحرم الظاهري ويحتمل ان يكون المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي ليكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا بان يكون المعنى ان من اخذ الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه الاحتمالات ثلث لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب شبهة ليس لازمه انه ارتكب حراما ذاتيا حقيقة فتعين الاحتمالان الاخيران وكل منهما يثبت حرمة ارتكاب المشتبهات واستحقاق العقاب اما الاول منهما فواضح واما الاخير فلان تشبيه شيء بشيء يحمل على اظهر اوصاف المشبه به ان كان والا فيحمل على الاجمال كما هو الحق وهنا اظهر الاوصاف في الحرام الواقعي هو الاثم فيثبت المطلوب الثاني ان يكون المراد من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ح ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات والمحرمات الواقعية الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء كان تلك الشبهات جميع شبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كذلك وعليه ايضا يحتمل ان يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر ولما على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة استحق عقابا عديدة على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض دون بعض فهل هو اثم ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالات

في الاحتمال الثالث اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المعنى الثاني للرواية غير صحيح اذ ما من احد ارتكب جميع شبهات العالم او اجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم او على الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات ولو في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات ولو في الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها لكن الاول اقرب عرفا وان كان المقصود يتم على الوجهين فنقول على الاول منهما يحتمل ان يكون المراد من المحرم الظاهري او الواقعي حقيقة او الواقعي مجازا والاوسط كذب والاخير بملاحظة التشبيه مستلزم لتعدد العقاب كالاول بل يدل على تعدد العقاب زيادة على ذلك خبر لا تنقض اليقين بالشك تتح

والثالث فكل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظ وقد عرفت انه بكلا احتماليه مثبت للمدعى لو سلمنا عدم ظهور المعنى الاول بالذات من الرواية فلا شبهة في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من التثليث ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا غير فنقول انه يتم المطلوب ايضا بالاجماع المركب لان من اوجب عقابات عديدة عند ارتكاب جميع المشتبهات في الواقعة بان حكم بعقاب لكل مشتبه فقد اوجب العقاب كذلك ايضا اذا ارتكب البعض دون بعض فهو معاقب بعد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت** يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليه بالدليل وفيما اذا ارتكب الجميع ايضا لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع موقوف على الدليل وليس وثانيا ان اجماعنا اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول نعارض الاجماع ونبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض الخاص ايضا الاحتياط المنجبرة بعمل الاصحاب فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ان كان دليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو ينافي مذهبه اعني لزوم الاجتناب عن القدر الكلي فان ذلك مع عدم العلم التفصيلي تكليف الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا اللفظ وفيه انه بعد ملاحظة الخلاف بين المجمعين وقع الشك في المكلف به فيرجع الى الاشتغال الا ان يدعى كون الشك في التكليف اذ القدر المتيقن في لزوم الاجتناب هو الكلي واما الخصوص فمشكوك فيه فيرجع الى الاصل عدمه وفيه اولا ان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر لان لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام ولازم القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها واختلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض ابقى قدر الحرام لعل المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو نفس المرتكب دون المتروك فلم يحصل الامتثال اصلا ولعل المكلف به التحرز عن القدر الكلي فحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع ان كان دليله تلك من ادلة البراءة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه ففيه نظر يظهر بعد التامل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب امور الاول خبر التثليث الدال على المطلوب بنفسه او بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاستصحاب الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما مر من ان الترك الحكمي لقدر المقدور يوجب العقاب

في الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب

الموضع الثاني في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين امور غير محصورة وفيه مقامان الاول في تمييز المحصور من غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصور وثانيهما ما لا يكون كذلك بل يكون بالنسبة الى واقعة من الوقايع محصورا وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصور كجوائز الظلمة فان الشبهة بالنسبة الى كل واحد من الظلمة محصور وبالنسبة الى الجميع من الجميع غير محصور والقسم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يتعذر الاحاطة به عادة الثاني ما يتعسر الاحاطة به عادة الثالث ما لا يكون متعذرا ولا متعسرا الا ان المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صارت مضمحلة في جنبها واستقر سجية العقلاء على عدم التحرز عنها والحاصل انه ما يتعذر الاحاطة او يتعسر او يكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للضيق والحرج على العباد فهو غير محصور وما وراه محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول** ان المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل اللفظي كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما يتعذر او يتعسر وقاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت التكليف وليس وخبر الاحتياط ضعيف لا جابر له هنا وكذا حديث التثليث فانتفى ما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البراءة من الادلة السابقة فهي باقية هنا **الثاني** انا سلمنا ثبوت مقتضي الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع اولا ولزوم العسر او التكليف بما لا يطاق ثانيا **واما في القسم الثالث** فلوجهين الاول هو الاول والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر ولا يخفى ان لزوم العسر هنا ليس كالسابق لان العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بخلاف ثمرة والتبعيض في الشبهات تحكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين ايضا خلاف الاجماع **واما القسم الرابع** فللاجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضي الاحتياط هنا موجودا لانصراف الادلة اللفظية اليه **المقام الثالث** فيما دار الامر بين الواجب والحرام كما في يوم العرفة في النافلة فان الامر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع الانتفاء كما في من اشتبه له من نذر وطيها من زوجاته على من حرم وطيها كالمطلقة ثلثا والاجنبية ذاتا لبعل ونظائرهما لا تحصى وفيه جهة الحلية وفيما لو داها بالنذر كاشتباه احد يومي باول شوال ويوم الطهر بيوم الحيض وههنا موضعان **الموضع الاول** في الشبهة المرادية كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية الوجوب او الحرمة فيحتمل الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على التلازم بين الواقع والظ وهذا هو الظ من بعض الاصحاب في بحث الاجماع على فساده ظاهر اولا لان الوجوب او الحرمة كان حكما للمشافهين وكلما هو حكمهم فهو حكمنا للادلة الاشتراك المثبتة له اما قطعا او ظنا فمقتضى الاصل منفي في حقنا اما قطعا او ظنا ويحتمل الجمع ولا ريب انه ح لتضاد الحكمين ولا قائل به ويحتمل تعيين الوجوب وتعيين الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو ايضا باطل لانه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمامور به لا اعتقادا كما هو واضح ولا عملا لعدم امكان الاحتياط وما توهمه الامدي وجماعة من ان الاحتياط هو في اختيار الحرمة لان ترك الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب المنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح شيء منهما على الاخر فان التجاوز في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق مضافا الى ان في ترك الواجب ايضا مفسدة فدفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل القرعة لكن مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظ ولم يقل به احد في المقام مضافا الى انه مخالف لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلانها حاكمة بالتخيير فيما تعارض فيه النصان مطلقا واما الخاصة فلدلالتها على التخيير في نصين احدهما بالامر والاخر بالنهي **فان قلت** ان تلك الاخبار نافية للقرعة فيما تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة ناشيا لا من تعارض النصين فلا ينفي الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه فاسد ايضا لان اصالة الاشتغال فانها يقتضي التخيير البدوي ولعل في كل وقت بما اختاره اولا ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي اختاره اولا فانه كان ثابتا في ذمته قبل تجدد ارادته بعده فيستصحب ولاستصحاب وجوب الاخذ بما اختاره اولا اذ لا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على الاختيار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدوث اختيار الاخذ بمضمون الاخر وقع الشك في بقاء ذلك اللزوم الاول وارتفاعه والاصل البقاء ولانه

وجزء الاحتياط والترك الحكمي كالحقيقي كما في بحث مقدمة الواجب **اصل** اذا دار الامر بعد العلم الاجمالي بين الواجب والحرام وكانت الشبهة مرادية كدوران الامر بين وجوب السجدة وحرمتها
بعد قرائة العزيمة في الفريضة احتمل طرح الامرين ويدفعه ظهور الاجماع وادلة الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة ويدفعه ان في ترك الواجب ايضا مفسدة وان
جلب المنفعة قد يترجح على دفع المفسدة فلا بد من الاطلاق والفرعية ويدفعهما ظهور الاجماع على خلافهما واخبار العلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري ويدفعه اصل الشغل
والاستصحاب وظهور الاجماع على عدمه وظ خبر التخيير فان ظاهره التخيير الابتدائي والاستمرار مع لزوم المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع
جريانه ولا تخيير مع تعين التخيير البدوي وهل المجتهد يفتي بالتخيير كما في مارد المقلد او بالمختار وجهان ويحتمل جانب الامرين كما هو الاصل لكن الظ الاول لسيرة العلماء وحكاية ظهور
عدم الخلاف وان كانت الشبهة مصداقية فان كان اصل في جانب الحرمة كما في اشتباه الحيض بالاستحاضة او جانب الوجوب كاشتباه آخر رمضان باول شوال عمل بالاصل وان فقد من الجانبين كالمنذور وطيها المشتبه بالاجنبية جاءت الاحتمالات السابقة والمختار هو ويدل على بطلان طرح الامرين هنا انصراف الخطاب الى المعلق ولو اجمالا وظهور الاجماع

فان قلت دعوى ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر منك مرارا من ان الظ من التخيير هو الاستمراري مخالف لظ الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي
قلنا المراد عدم ظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما نحن فيه ابطال التخيير الاستمراري من استلزام المخالفة القطعية اذا اختار مرة والاخرى
ذلك فهو مدفوع بان المخالفة القطعية مستلزمة للموافقة القطعية ايضا فتعارضا وما قيل في نفي التخيير الاستمراري من ان استصحاب التخيير يقتضي استمراره فهو مدفوع
بان الدليل الدال على الوجوب يقتضي الوجوب في كل زمان وكذا ما يقتضي التحريم يقتضيه فح ان كان الدليل الدال على التخيير مقتضيا له مطلقا في كل فاقصر وكل زمان
فلا ذلك الدليل مع انه لا احتياج الى الاستصحاب ولا يجري لعدم الشك وان كان الدليل الدال على التخيير في الاخذ في الجملة فنقول ان القدر الثابت من التخيير
ح انما هو في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية فلم يثبت ولا يصح ان يستصحب لان كان الدليل على التخيير مرددا بين المطلق وفي الجملة فقيدنا الكلي لا وجود له مستقلا
في الخارج فلا بد ان يوجد اما في ضمن الاول والثاني وعلى التقديرين عرفت عدم جريان الاستصحاب سلمنا الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما مر
فظهر ان الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد هو الافتاء على التخيير عند تعارض امارتين كما انه يفتي بالتخيير في امارتين في المقلد اذا تساويا كالمجتهد
لمن يريد التقليد باحدهما او يفتي على المختار فيختار احدهما ولو لم تكن الواقعة محتاجة لنفسه ايضا ثم يفتي بعد الاختيار فيه اشكال والاصل يقتضي اختيار المجتهد
في الفتوى بالتخيير او بالمختار لان طرح الفتوى ساقط للاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار وتعيين الفتوى بالتخيير فقط والمختار فقط تكليف
لا بطاق لانه تعيين بلا معين فتعين ان المجتهد مخير بين نحو الافتاء هذا هو الاصل في المسئلة واما المرجح الاعتباري فهو موجود في الطرفين فالتوسعة على
العباد تقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير نحو العمل بالراجح عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل الراجح من الامارتين فكذا الافتاء
له الافتاء بالتخيير فيما تكون الامارتان متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار هذا ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر سيرة العلماء على ذلك
لظهور عدم الخلاف لما ادعاه بعض اجلة العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمراة المشتبهة فهل الاصل ماذا والتحقيق
ان الصور ثلثة **الاولى** مورد يقتضي الاصل ترجيح جانب الحرمة كالحائض اذا اشتبه اخر ايام حيضها بالطهر ويستصحب الزمان المانع عن نحو العبادة لثبات
عكس ذلك كما لو اشتبه اخر رمضان باول شوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوه **الاول** بناء العقلاء كما لو قال اسكن دارى هذا جميع شهر رمضان فسكنها
الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر الثاني استصحاب عدم دخول الشهر الاتي كما **الثالث** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فان الاشتغال بصوم رمضان
قطعي ولو بني الامر على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض اليقين بغير اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان يتعلق الى تكاليف عديدة
والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل تحت الرواية **قلنا** لو لم تنالك الرواية مع قول رسم شهر رمضان الى العرف يحكم بان هذا الشخص
المفطر في يوم الشك من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين ومن هذا الباب المراة المتطهرة الشاكة في الحيض اى في دخولها فيه **الثالثة** ان لا يكون اصل
يرجح الوجوب والحرمة كالمراة المنذورة المشتبهة بالمحرمة اذا عرفت تلك الصور فالحكم في الاولين مامر من انه يعمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما
في الاخيرة فيجيء فيها الاحتمالات السابقة في الشبهة المرادية المصداقية والمختار هو المختار لان الدال على بطلان الاحتمال الاول والعمدة الطرح هنا انما الاول هو
ما مر من الاجماع الظني **الثاني** الادلة القطعية المنصرفة الى ما نحن فيه سوا **قلنا** باشتراطها الى نفس الامر او الى المعلوم من الاجمالي والتفصيلي بعين في المقام
امران **الاول** انه لو دار الامر بين الوجوب والكراهة ففيه احتمالات سبعة الطرح والرجوع الى البرائة والجمع وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوي
والتخيير الاستمراري ويمكن القول بالكراهة لقبح العقاب بلا بيان وكون الطلب لقدر المشترك بين الوجوب والكراهة يقينا وهو جنس لا يحصل بلا فصل وحيث انتفى
الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع يتعين الفصل الاخر فتعين الكراهة والاحتمال الاخير وسابقه اعني تعيين التخيير قد ظهر فسادهما مما ذكر لان التخيير فرع
التحير وبعد حكم العقل لا تحير **واما الاحتمال الاول** فبطلانه لاتفاق الدليلين على نفي الاصل ولادلة الاشتراك كما مر واما بطلان الاحتمال
الثاني فلانه تح **واما الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق **واما القرعة** فقد عرفت فسادها مرارا هذا والاظهر هنا الحكم
بالاستحباب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو تم اذ تعاضد الدليلين على رفع الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما الاستحباب
الظاهري فلا ولا تلازم بينها الواقع والظ على الاطلاق لعدم الدليل عليه وكلت قاعدة الاشتراك اذ انصراف الادلة الى ما استقر سجية العقلاء على خلافه
مم ومع تسليم الانصراف نعي الدليل الوارد وهو امران اولهما ان انفصال الوجوب منفي بحكم العقل القاطع كما مر ولا ريب ان الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل
ضرورة انه بعد ملاحظة قلة المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة المفسدة في الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الارتكاب فهذا هو الاستحباب
الظاهري وثانيهما بناء اهل العقول على حسن الاقدام على الفعل المفروض **فان قلت** ان تسمية هذا بالاستحباب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري ليس
الا الحكم الذي انما يسمى به ما كان ذلك الحكم منبعثا عن الواقع وههنا ليس كذلك **قلنا** ليس لنا مانع في تسمية الحكم بالظاهري بما ذكرت بل هو الحكم بالظاهر وان لم
يكن منبعثا عن الواقع كما انهم حكموا بالاستحباب الظاهري في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبعثا عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس من داب العلماء
والامر **الثاني** لو دار الامر بين الحرمة والاستحباب فالكلام فيه هو الكلام في الامر الاول بعينه **تذنيبان الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البرائة
قبل الفحص لعدم وجود المقتضي للاصل ح ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص المستلزم للخروج عن البرائة وما قيل من
المقتضي فلان الاجماعات المنقولة وهما المعظم ليس انما خرجه وكذا بناء العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص والعسر والحرج ايضا غير لازم
والاخبار غير منصرفة الى ما نحن فيه **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف او ما مقدور له والاخير اما لا مشقة فيه كالاكل والشرب الغير المؤدي الى
وترك التكلف والنائمين في العدم او ما فيه مشقة لكونه محتملا عادة ولا بمنعه عنه كما غلب التكاليف الشرعية التي اقواها الجهاد مع عدم العلم بالعين
الاعم بالمهلكة واما فيه مشقة لا تتحمل عادة بحيث الاخير اما ان يبلغ المشقة الى حد يوجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كتحمل

الاجماع

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او بين الحرمة والاستحباب ففيه الاحتمالات السابقة والاظهر الاستحباب الظاهري في الاول للبناء اهل العقول وحكم العقل بحسن اتيانه والكراهة
الظاهرية في الثاني لما ذكرنا **اصل** لا يعمل باصل البرائة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل المعتبر لانتفاء مقتضي للعمل به وللاجماع ولزوم الخروج عن الدين لولاه **اصل** من الادلة ما اشتهر
فان كان قطعيا فلا كلام او ظنيا الحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب في المشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما في القسم الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل
وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما موافقة لغالب الصنف او لم يكن في النوع غالب لا صنفا ولا فردا لا معاضدا ولا معارضا الحق المشكوك بالغالب لحصول الظن وان كان في الصنف
غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما مخالفة لغالب تبديع
الاجتهاد من الكل والاحتياط في العبادات لو بنينا الامر على الكل ولكنا لا يبلغ الى تلك المرتبة وعليه ايضا اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس وبطوء البر
وقطع الاطراف ونحوهما كما في الاقدام على الجهاد مع العلم بالهلاكة او الضرر كما اتفق لحجر بن عدي في دعوته حيث قتل انه قتل بسبعة وكما اتفق لسيد الشهداء فهو مبني على
امالا يفضي الى ذلك كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن وفي تلبث المراة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة وكما في قضية ابرهيم ع فهذه امثلة الاول
الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية او عرضية نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو يدخل في مسئلة انه هل
الامتناع بالاختيار لا ينافيه تحقيقه في محله والامر في تلك المسئلة على ما ادعا فاه فحكم بجواز تعلق التكليف لا جل حصل العقاب على الترك بمعنى ان العقل يجوز ذلك
كما في من قطع يد ولم يقدر بسببه على الوضوء ومن دخل الدار غصبا باختياره فيها لا يسوغ منه العقاب على المكلف لو انصرف الادلة على المحبوبية الى حالة عدم
الامكان كذلك واما اذا لم تنصرف الادلة فلا عقاب شرعا وان صح العقاب عقلا لان العقل يجوز العقاب لانه يلزمه ومع عدم الانصراف لا دليل على العقاب فلا
وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور هو العقل القاطع والاجماع حتى من الاشعري **فان قلت** الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف
جعلته من المجمعين على عدم الجواز هنا **قلنا** ان الاشعري انما يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد
من الصلوة وغيرها فالاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا
بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما فيما اذا كان الصغرى وفاقيا بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا
التكليف بما لا يطاق وما خرج منه من الاخبار **الثاني** ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولانه لو لم يجز التكليف بهذا القسم
لم يجز التكليف بسائر الامثال ايضا لمنشيد باب التكليف وهو خلاف الضرورة **الثالث** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة يتحمل عادة وهذا ايضا يجوز به التكليف
كاغلب تكاليف الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك لانسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان غالب الافعال الصادرة من العباد يكون مع
المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يقال القاعدة تقتضي في هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل وما سلم منه بقي تحت القاعدة
قلنا لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو اما غلط او مرجوح **الرابع** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا تتحمل عادة وموجبة لاختلال النظم
فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع ولان الغرض من خلق العالم بقاء النظم فهذا التكليف مناف لبقاء النظم المنافي للغرض من الحكيم وهو قبيح ولان الادلة على نفي
العسر والحرج تنفي ذلك بل في للتامين من العسر بمراتب ومن نفى العسر يلزم نفيه بطريق اولى **الخامس والسادس** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا تتحمل
عادة مفضية الى الضرر كالهلاكة او غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة وتلبث المراة المدة الطويلة فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجوه سبعة **الاول**
الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة بمعنى انعقاد الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة ما لم يقم دليل اجتهادي على
الثبوت **فان قلت** ما الفرق بين هذا الاجماع الاجمالي المدعى على اصل البرائة **قلنا** الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع
ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع المدعى في اصل البرائة **الثاني** الايات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان من لم يرد العسر على العباد لم يامرهم
به وكقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق والعسر **فان قلت** الامر الدال على وجوب الصوم مثلا او الصلوة او غيرهما اعم من صورة الايجاد
للعسر كما في الشيخ والشيخة وعدمه والايات النافية للعسر اعم موردا من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين اعم من وجه فمادة تعارضهما الصوم الموجب للعسر
بالصوم يقتضيه والاية فلا بد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع الدليل على التكليف فكيف حكمتم بالعمل بالايات وبالجملة الايات معارضة مع
الادلة المثبتة للتكليف **قلنا** المرجح مع الايات وسيتضح في الفوائد الاتية **الثالث** الاخبار المتواترة معنى النافية للتكليف فيما فيه الحرج المعللة بعضها
بالايتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور احد تلك الروايات عن المعصوم وفي هذا الاعتبار معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف
والنسبة اعم من وجه **الرابع** الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية فتعارضه مع الادلة على التكليف كالسابق
الخامس العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف في الاغلب هو الطاعة والانقياد ولو كلف مع العلم
بالتحرز وعدم التحمل لزم ما ذكر اعني نقض الغرض وهو قبيح على الحكيم على الاطلاق بل عن كل عاقل **فان قلت** هذا الدليل يقتضي القبح العقلي في هذين القسمين من
التكليف مع انه وقع من الشارع في موارد كثيرة يكشف عدم القبح وعدم حصول خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء واصحابه حيث كانوا عالمين بالقتل
وما اجاب الفاضل الطبرسي عن ذلك في ذيل قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة حيث انه ع كان عالما ومع ذلك القى نفسه الى التهلكة من انه ع كان ظانا
بالسلامة لمكانه من رسول الله ص فهو في غاية السقوط لانه ع كان عالما واصحابه كانوا عالمين بالقتل كما يؤيده ما نقل من حبيب بن مظاهر في التحقيق في
للحوار به ع واصحابه كانوا مامورين بالقاء النفس الى التهلكة للمصالح حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار وحبس ابرهيم ع وصبر المراة على زوجها
الى تمام العمر الطبيعي والانقطاع الى نقد العمر ومن التعيش لم اشتغل به بالقاعدة كما قاله المشهور من القدماء وتوهم ان القاعدة يقتضي ما ذكر
وقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص **قلنا** ان الاستحالة العقلية انما هي فيما لزم خلاف الغرض ولا
مخالفة للغرض في واقعة سيد الشهداء ع ودعوة حجر بن عدي وحبس ابرهيم ع لان المفروض حصول الغرض كما ترى فالمرض قد امتثلوا امر واما وجوب صبر المراة المدة
المذكورة فهو مم وان قال به شرذمة من العلماء بل الواجب عليها التربص اربع سنين بشرط الفحص عنه في تلك المدة من الجهات الاربع وكذا وجوب الاقتصار على القدر الضروري
من التعيش على من فات عنه لم يصنع وان قال به معظم القدماء لان زعمهم في مدرك حكمهم بذلك هو اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد وعدم الامر به وهو ساقط ان
التكليف في هذين القسمين مستلزم لخلاف اللطف عبارة عن المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية ولا ريب في هذين القسمين من التكليف مع العلم بعدم التحمل الاغلب
اباهما مقرب الى المعصية فهو خلاف اللطف **السابع** ان اهل العقول مطبقون على تسفيه من امر عبده بقطع يده واهلاك نفسه او الاقتصار على القدر الضروري

في عدم جواز التكليف بغير المقدور

بيان ان كانت الشبهة مصداقية

بيان الامر بين الوجوب والكراهة

بيان عدم جواز العمل باصل البرائة قبل الفحص

في تحقيق وجه القاعدة الشرعية بفعل سيد الشهداء

الصنف الحق المشكوك بغالب الصنف لان الظن معه مثال المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة وان كانا متوقفين لاحتمال كون الشهرة قرينة وكما في متحد المعنى في رواية ابن جعفر وان لم يكن في الصنف غالب لا في النوع غالبا ولم يكن في الصنف غالب وكان في النوع غالب او كان وجه الغلبة في الصنف مشكوكا والنوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبة مجملة ولا غالب في النوع فالوقف على الاصح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبة مجملة وفي النوع غالب معلوم فاما ان يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف ذا تاغلب في الغالب عليه فيحكم ظنا بان الغالب المعلوم المفصل بالاجمال على طبق الغالب منه ح

من العيش والتزام التكليف دائما بحضرته لخدمته الا اذا بين لهم المصلحة الكامنة في المامور به بيانا تفصيليا او اجماليا فلا يكتفون في مثل ذلك التكاليف الا بالبيان هذا والتحقيق في الوجه الخامس لكونه مبنيا على ان غاية الغرض من التكليف في الاطاعة وليس يجوز كون الداعي هو الابتلاء كما في تكليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلاء لا الاطاعة والا لزم خلاف الغرض **واما السادس** فبطلانه ايضا لان المراد من المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف ان كان توطين المكلف على ايقاع الفعل فلا نم انه معنى اللطف ولو سلمنا انه مع اللطف منعنا وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار والعصاة وان كان المراد منه اظهار المصالح والمفاسد ففيه ان الملازمة المدعاة في الوجه السادس مم لان نفس التكليف مظهر للمصلحة والمفسدة لتبعية الاحكام للصفات فعليه يكون ترك التكليف مخالفا للطف وان كان المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور وان كان الثاني مع المصلحة والاول بلا مصلحة فنمنع كون ذلك معنى اللطف لكن نقول لو كان لازما عليه تعالى لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا لكن نقول لو كان اللازم عليه تعالى ترك التكليف بالمعسور وان اقتضت المصلحة لما وقع ذلك من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء ارواحنا فداه وجرجيس وابراهيم عليهم السلام وان كان المراد منه التكليف بالميسور ابدا لان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوه عن المصلحة ابدا ففيه ان معنى اللطف ليس ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالميسور لازما عليه تعالى لاشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع المكلفين لانه كم من ميسور لم يؤمر به **والوجه السابع** فاسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكر مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب فلا لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر والفرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية العلم الاجمالي بالمصلحة في الثاني دون الاول عند العقلاء وهو ان الافعال المعهودة بالنظر الى تحرز العقلاء عنها وعدم تحملهم اياها صارت من القبائح الشنيعة ولا يوجب العلم الاجمالي بالمصلحة في الاوامر العرفية اضمحلال القبح الذاتي لاحتمال كون الداعي والغرض من الاغراض الفاسدة والدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا الباب فيه منسد فيكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق ان من الافعال الغير المتحملة في الاغلب منها ما يكون ارتكابه مفضيا الى الالم النفساني من الهلاك او نقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من اعظم المشاق كالاقتصار على القدر الضروري من المعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كترك بعض الملاذ العرفية الطبيعية **اما القسم الاول** فالعقل غير حاكم بقبح التكليف به في حق المخلصين والاوتاد كالانبياء والاوصياء وخلص صحابهم كيف وهو واقع كما واما في حق غيرهم من عامة المكلفين فلا جواز عقلا لان هذا التكليف لعامة الناس ان كان حقيقيا فشرطه العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتلائيا فهو مشروط بقابلية المحل للابتلاء وليس لاعتبار العقل على عدم قابلية المحل للابتلاء **واما القسم الثاني** فجائز ايضا بالنسبة الى المخلصين والاوتاد ولو بالنسبة الى الاول وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين كالسابق ايضا لما مر فيه **واما القسم الثالث** فلا يابى العقل من التكليف به مطلقا الا انا نعتبر شرعا بالادلة الاربعة **فان قلت** يحكم بقبح التكليف لعامة الناس في القسم الاول من الثلثة مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض اللحم بالمقاريض لو اصابها قطرة من البول فالوقوع يدل على الجواز **قلنا** اولا انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل لعدم وجود المتواتر وعدم حجية الاحاد **وثانيا** ندعي عدم قابلية المحل لا يجوز ان يكون الحكم كالاعتقاد في عدم الالم النفساني في قرضها بالمقراض كما قيل ثم ان هيهنا فوائد الاولى ان تلك القاعدة هل تقبل التخصيص اولا وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص بمعنى الاستثناء حكما مورديا الاظهر ان نفي العسر ان كان من باب العقل بطريق الايجاب الكلي فلا يقبل التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان المدرك الاجماع المحقق كان الاستثناء مورديا والا كان حكميا وان كان نفي العسر في بعض المقامات بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص والشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون تخصيصا وفي غيره تخصيصا الثانية لو دل دليل على التكليف في معسور وتعارض مع القاعدة فالتحقيق ان النسبة بين الدليل والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على ثبوت التكليف فقاهتيا كالاشتغال والاستصحاب واما ان يكون اجتهاديا كالايات والاخبار ففي الثاني من الاقسام يعمل بالقاعدة لوجوه **الاول** انه لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان المعارض لها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل بها فيما كان المعارض دليلا اجتهاديا بطريق اولى ولازم من ذلك عدم فائدة في تاسيس تلك القاعدة فقط انما من مورد الا ويوجد فيه دليل على الحكم ولا اقل من اصالة البراءة النافية للتكليف فيما دليل اجتهادي او فقاهتي على التكليف فيكون متمسك العلماء لتلك القاعدة لغوا **الثاني** ان القاعدة بمنزلة الدليل الفقاهتي تعليقي فيكون الاولى معلقا على الثاني ويتبعه المحل القاعدة وارد على الدليل الفقاهتي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس الثالث بناء العلماء على ذلك ولو لم ندع الاجماع عليه فهذا مرجح للقاعدة **الرابع** ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية والكلام هنا في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها ولا ريب ان الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي لقلة مورده بالنسبة الى القاعدة ولكن المرجح في جانب القاعدة كثير منها ان العمل بالقاعدة تقييد في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة او تخصيص الاكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح في الادلة ومنها ان العمل عند اهل العقول على القاعدة لو لم ندع الاجماع عليه وبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا الامر على تقديم تلك الادلة لكان تاسيس القاعدة قليل الفائدة او عديمها لكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول فانه من تلك القاعدة على الفرض ليس الا فيما تعارض معها الاستصحاب الاصول ولا ريب انه قليل الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب وكون المرجع في الموارد التي يكون موارد لا هو البراءة الاصلية فان للقاعدة على الفرض لم يبق مورد اصلا فيكون تاسيسها لغوا ومنها انا بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على قسمين منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص كما في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن واحكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا فيه بالتكليف وهو قليل في الغاية لو لم يكن مفقودا ومنها ما هو مشكوك الحال كصبر المراة مثلا المدة ولا ريب ان القسم الاول اكثر جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها انا نمنع انصراف دليل التكليف الى موارد الحرج والضيق الا بان يكون مبينا الى حد حتى يرتفع التعارض بل من باب انصراف الاجمال ومعه يرتفع المرجح الذي ذكرنا في جانب الدليل على التكليف من قلة مورده

في بيان التعارض بين القاعدة والدليل الاجتهادي والفقاهتي وغيرهما

في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي

وقع

في سائر الاصناف واما الا يكون كذلك فالوقف لفقد الظن ولزوم التحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالب فكسابقه في الالحاق في الاولى والوقف في الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف والنوع معا لوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع وكان غالب انواع ذلك الجنس ذا غالب على نهج واحد الحق النوع بالجنس والصنف بالنوع والفرد بالصنف والا فالوقف واما في القسم الثاني فلان كان في النوع غلبة فردية فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الاصح ويظهر من بعض المتاملين في الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع للاستقراء منه ح

وقع الشك في اندراجه تحت مورد ام لا ومنها مدرك القاعدة جمل خبرية كقوله تعالى لا حرج في الدين وما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرها ومدارك التكاليف انشائات في الاغلب والتخصيص في الاخبار اقل من التخصيص في الانشائيات فيكون ارتكاب التخصيص في الانشاء ارجح ولعل السر في قلة التخصيص في الاخبار ان التخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب وهذه الوجوه كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدور وان كان ظني الصدور فهيهنا مرجح اخر للقاعدة وهو قطعية صدور مدركها **واما الاول** من الاقسام اي ما كان الدليل اخص مطلقا من القاعدة فيعمل بالدليل ان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه وتقديم دلالة الخاص كل ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل فان كان حكم العقل تنجيزيا كما في نفي العسر الموجب للاختلال او الموجب للالام والمشقة الشديدة بالنسبة الى عامة الناس قدمنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف قطعي الصدور ونصا وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للايلام في حق مكلف واحد او وجد في الشرعيات قدمنا دليل التكليف ان كان قطعي الصدور لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة ترتفع تلك المنافرة وان كان الدليل ظني الصدور قدمنا القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثالثة اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا له بسوء اختياره واما اذا كان هو السبب في حصول العسر فلا ينفيه الدليل العقلي ولا الشرعي هذا النحو من العسر بمعنى انه يجوز العقاب على ترك هذا المعسور اما ان الدليل العقلي لا ينفي ذلك فلانه يرجع ذلك الى مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا وقد مر سابقا انه ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا اذ العقل لا يابى عن التكليف بهذا الشخص بهذا المعنى من العسر اعني بمجرد العقاب على ترك المعسور لا الخطاب عليه واما ان الدليل الشرعي لا ينفي ذلك فلان ما دل على نفي العسر لا ينصرف الى نفي مثل ذلك فان ظاهر قوله لا يريد بكم العسر هو العسر بالذات او بالعرض الناشي من غير اختيار المكلف وكذا الاخبار مثل بعثت على الملة السمحة السهلة ومثال ذلك ان المقلدين مامورون بالرجوع الى المجتهد في مسائلهم ومرافعاتهم مع ان المجتهد ليس في كل بلد بقدر الكفاية في المسائل والمرافعات فيحتاج تحصيل حد المجتهد الى السفر الى البلاد النائية فان بعض البلاد او اكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في المسائل والمرافعة مستلزم للعسر الشديد في الانتقال من بلد الى اخر والى البلاد النائية لكن ذلك العسر في هذا التكليف نشا بسبب سوء اختيارهم لان اللازم على العباد تحصيل الاجتهاد والمجتهد بقدر الكفاية لهم ولم يفعلوا ذلك فيقعون في العسر من اجل لزوم العسر ذهب بعض الى جواز المرافعة الى المقلد والحاصل ان الكلام في هذا المثال يقع في مقامات ثلثة **الاول** اثبات ان ذلك موجب للعسر ام لا **الثاني** ان العسر ناش عن اختيارهم ام لا **الثالث** في بيان الحكم **اما الاول** فالحق ان العسر لازم لان العباد اذا لم يلجؤا الى المسائل والمرافعات في البلاد شرعوا في التحصيل الى ان يبلغوا رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتى يعرفوا المسائل فهو موجب لاختلال النظام وهم مامورون على ابقاء النظام وان لم يامرهم على الرجوع الى المجتهد الموجود في البلاد النائية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر فالعسر لازم على التقديرين **واما الثاني** فالحق ان العسر تسبب من انفسهم لانهم لو بنوا امرهم اولا على تحصيل المجتهد بان يتكفل كل طائفة لجمع من المؤمنين فاعانوا عليهم من حيث المعيشة واسباب التحصيل حتى يصيروا مجتهدين لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج الا منزح بكون المجتهد موجودا في كل بلد وموضع بقدر كفايتهم واذا ثبت كون العسر من قبلهم ثبت حكمه وهو جواز التكليف به لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ابقاء النظم والرجوع الى المجتهد ايضا بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامرين لا ان يخاطبهم باتيانهما معا فيجوز عقلا العقاب وان كان احد التكليفين منافيا للاخر **فان قلت** لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم التفاتهم الى ذلك **قلنا** غالب الناس ان لم نقل كلهم مقصرون لعلمهم اجمالا بوجود احكام في الدين فيجب عليهم الفحص عنها فهم لعدم فحصهم مقصرون ولولا ذلك لم يوجد مقصر ثم ان هذا يشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين من زمن الائمة عليهم السلام الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان مع ان المجتهد الجامع للشرائط والمحصلين للعلم ومن كان بنائه على مراعاتهم في تتميم اسبابهم من حيث المعاش والكتب ليسوا عاصين والباقي عصاة حيث قصروا مع القدرة على التحصيل وعلى مراعاة المحصلين ولم يفعلوا ويشكل الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهادتهم والاقتداء بهم الا ان يقال هذه المعصية صغيرة وفيه اشكال لان صيرورة كل العباد ان موقوفة على ذلك **الرابعة** هل العسر منفي في التكاليف الغير الالزامية كالمندوبات ايضا ام لا فيه تفصيل وهو ان العسر في الندب ان انجر الى اختلال النظم كما لو قال صوموا في كل يوم وصلوا دائما فهو غير مطلوب عقلا وشرعا ندبا لان تجويزه يقتضي تجويز اختلال النظم وان لم ينجر الى ذلك فاما ان يكون ايلاما كطلب قطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون فيه مشقة شديدة يتحرز عنها غالب الاشخاص عادة كالامر بالغسل الندبي في ايام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر عادة فاذا نقول ان كان مدرك نفي العسر هو العقل جاز التكليف الندبي في غير الايلامي من هذين القسمين مطلقا وفي الايلامي منهما يجوز في حق اعاظم الدين كالنبي والوصي دون عامة الناس وان كان مدرك نفي العسر الشرع اي الدليل اللفظي فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الالزاميات لحد المعنيين نعم قوله لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال بشموله لغير الالزاميات ايضا فنفي العسر بحد المعنيين الا ان يدعى انصرافها ايضا الى الالزاميات هذا وفيه اشكال وهو ان العقل اما مستقل بقدر الزمان او نفس منزلة زيد اتفقوا على جواز الاول مع انه لا يجوز تركا واختلفوا في جواز الثاني وقد اثبتنا جوازه في محله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب الندبي في شرعنا من القسم الثاني موجود الا ان يقال ان بعض المستحبات لا يكون من قبيل الطلب بل من الحكم الوضعي كما يقال مستحب وغير ذلك ولكن نقول مع ذلك بقي الطلب الندبي فقط ان يريد منه الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير ويكون في التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في خصال كفارة رمضان وفي الطلبات الندبية مصالح مختلفة كل على حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في اشخاص الواجب كما في كفارات رمضان والاخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كما لو دار الامر بين امرين في ضيق الوقت ولا يقدر الا على احدهما فهو مخير بينهما مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي فيقدم كصلوة الايات مع اليومية اذا تعارضتا فانه يقدم اليومية

ضابطة في الاستصحاب

وفيه مقامات سبعة **الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدعي السلب الكلي **الثاني** في تعيين موارد حجية الاستصحاب في الجملة **الثالث** في بيان مجرى الاستصحاب من حيث دلالة الالفاظ الدالة على الحكم المستصحب **الرابع** في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى دوران الاحكام مدار الاسماء ويتبعه ذكر احكام الاستحالة والانقلاب ونظائرهما

عليهم م

ضابطة في الاستصحاب

الامر من ان اغلب الالفاظ للنوع بالمعنى الاعم من حال النطق وثاني الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب فيثبت عند ذلك جنس النوع ويتعين فصله بكون النوع حال النطق لا في الامر
ففي الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون بنحو اتحاد المستقرء فيه جنسا وفصلا فيلحق المشكوك فيه به جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل فيلحق
جنسا للظن ويتوقف فصلا للتحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل لدليل خارجي فلا وقف جنسا الا ...
بحيث يحتمل كون المشكوك فيه ملحقا به في الواقع كما يحتمل الحاقه بجنس المستقرء فيه لكن اذا الحق به كان فصله معلوما كما فيما نحن فيه لاحتمال كون الامر كالمضارع فالوقف
وفصلا لفقد الظن ويظهر حال القسم الثالث مما مر اقول اذا ظهر ذلك فاعلم ان الاستقراء يجري في الاحكام والموضوع الصرف والمستنبط ...
...

[illegible]

او صنفيته وفرديته متقاصدتين فكانا متعارضتين مع عدم احتمال الاحد الغلبتين في جنب الاخرى فالوقف لفقد الظن ولا يلاحظ غالب الجنس وان شك في وجود الغلبة في
النوع او علم بوجودها ولو شك في الغالب فحكمهما حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فردا من صنف وقد تقدم وان قطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا فان كان ما وراء الصنف المشكوك
متبعضا الا على نهج واحد فالوقف والالحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد المستقرء فيه ومن هنا فسد ما قيل من ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
عند فقد شرطه غير جائز تمسكا بفقد الاستقراء فيما فقدها وان كانا مشاركين معه في عدم الجواز لكن لوجود المانع وهو الاستعمال في الافق المقتضي وما قيل في اثبات ...

الخامس في تعارض الاستصحابين **السادس** في حجية العمل بالاستصحاب المحض وعدمه **السابع** في بيان جواز استصحاب احكام الامم السالفة وعدمه وقبل الخوض في المقامات لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور **الاول** اعلم ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريف اخر وهو انه ابقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناهما تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة ومنها ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت ...

في تعريف الاستصحاب

[illegible]

اكمل عنوا الاستصحاب بتعاريف لا يخ من الخلل ويمكن ان يق انه نفس الحالة السابقة او انه القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والا فاعتداد بما ما كان على ما كان ثم في كون المسئلة اصولية ام فرعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل الظني لاثباته مطلقا او في بعض الموارد ام لا مطلقا احتمالات ثم الاستصحاب باعتبار المستصحب اما وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي وباعتبار الدليل ينقسم الى استصحاب حال العقل ويعبر عنه باصالة النفي واستصحاب حال الشرع والاخبار في استصحاب حال النص وحال الاجماع وقد يكون الاستصحاب استصحابا بالحالة شيء خارج عن الادلة المعهودة ثم في حجية الاستصحاب مطلقا او في خصوص الموضوعات او في خصوص الاحكام مطلقا او في الوضعية خاصة او استصحاب حال غير الاجماع في الاحكام او اذا كان الشك في طرو المانع او اذا لم يكن الشك في المقتضي او عدمه مطلقا اقوال ثم في كون الحجية من باب الوصف تنبيه

في تمييز مسائل الفقه عن غيرها

المسائل سنخا فالملازمة ممنوعة اذ اللازم لتلك المقالة ليس الا عد مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين لا عد المسائل اصطلاحا وبالثاني بان المراد دون العلم لاجله هو من شأنه التدوين فالعلم كالتدوين الفقهي واما الايراد الثاني فبانه هو نوع المطالب لا خصوص الاشخاص **المقام الثاني** في تمييز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسائل ومتعلقاتها بحيث يصح حمل كل الاحكام والعوارض على ذلك الموضوع وهو قد يكون واحدا كما في علم الاصول وقد يكون متعددا **المقام الثالث** في تمييز مسائل الفقه عن غيرها فاعلم ان الاحكام الالهية اما ان يرتبط بالعقايد محضا ولا دخل له في العمليات ولو بعيدا كما في الوجوب النفسي للاسلام واما ان يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بواسطة ولكنه يكون مباينا لما سوا من ساير الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد واما ان يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بعيدا ولكنه ليس من المباني كوجوب الصلوة والصوم والحج ونحوها وهذا هو القسم الاول من الستة وثانيها ما لا يكون كذلك اعم من الاقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست هي القسم الاول من الاربعة بل هو من الكلام ولا ريب في عدم كون القسم الثاني ايضا من الاربعة لانه من المسائل الاصولية ولا ريب ايضا في كون القسم الثالث من الفقه لكن الاشكال في ان القسم الرابع ايضا من الفقه ليكون جميع الستة السابقة من الفقه ام لا يمكن ان يقال ان القطع بان الداعي على تدوين الفقه هو بيان موارد الاطاعة والعصيان وان ذلك لا يحصل الا في ضمن الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف وكان الظاهر من الفعل هو الفعل الظاهري يقتضي ان يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المرتبطة بالافعال الظاهرية ومقتضى ما ذكرنا في تمييز مسائل العلم ان يكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلقا من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية مختصة بالقسم الاول من الستة مضافا الى تصريح صاحب [illegible] وغيره بكون مسائل الفقه هي عوارض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ولكن يشكل ذلك باطباق العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة باجمعها في كتبهم الفقهية وانه لو ذكر واحد تلك الاقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على فساده فالاظهر ان مسائل الفقه مرادف لمسائل الفرع وانه لا دليل على اعتبار قول صاحب [illegible] ومن يحذو حذوه لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عباراتهم حيث لم ياخذوا قيدي الاقتضاء والتخيير في تعريف مسائل الفقه ولعدم التلازم بين الداعي والمقصود فمن الجائز ان يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تمييز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بالمعنى الاعم لانه القدر المشترك بين موضوعات المسائل كما مر في بيان مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل الاصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما يرتبط بالعمليات ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام مباني لما سواها من ساير الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول قالوا ان موضوعه هو الادلة الاربعة ولنا معهم كلامان **الاول** ما مر من منع الحصر **والثاني** منع تعدد الموضوع لان جعل الموضوع متعددا صحيح اذا لم يمكن جعله واحدا وهو هنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من المباني وكذا مسائل الاجتهاد والتقليد باجمعها لانها مباني للمقلد وليس المراد من المباني مباني جميع الامة فلا يقدح اختصاص المبانية بالمجتهد في الادلة الخاصة وبالمقلد في مسائل الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو المباني يستلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البراءة من الاصول فينتقض التعريف طردا **قلنا** ذلك الايراد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية والمعيار في تميزهما هو انه ان كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وان كان المفاد من المتفرعات فالقاعدة اصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي من التكليفي والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المقام مندرجا تحت القاعدة فهي فرعية وان كان مستنبطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البراءة من حيث اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي ومن حيث انه اصولي لدخوله في سلك التحسين والتقبيح العقليين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسئلة اصولية فلو جعلنا حجيته من باب الاخبار يدخل في الادلة الاربعة ام لا بل هو دليل خامس قد عرفت فساد ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ماخوذة من الاخبار اندرج الاستصحاب في السنة لما مر من ان الاعتبار لو كان بملاك المدرك انحصر الدليل في العقل وما يقال ان المناط عند الفاضل السابق الذكر انما هو مدرك الحكم والعقل انما هو مدرك للمدرك فهو فاسد اذ اللازم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها وهو بط بنفسه عندنا على انه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية لانها من موضوعات الفروع **فان قلت** اذا خرج الاستصحاب من الادلة الاربعة فما وجه حصرهم الادلة في الاربعة كما فعله الاكثر **قلنا** وجهه ان الاستصحاب عند المعظم كان حجيته من باب الوصف فكان داخلا في العقل فانحصر الادلة في الاربعة وما قيل في وجه الحصر من ان مقصوم حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة فمدفوع بان شيئا منها ليس بمجمع عليه وما قيل في وجه من ان الحصر غالبي مدفوع بان موارد الاستصحاب اغلب مما سواها فظهر لك هنا ان الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء اخذناه من العقل او السنة هذا ويمكن ان يقال ان الاستصحاب مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما هي احوال المباني بحيث يكون كل من المباني مدركا للحكم ومعتقدا له فيكون نفس تلك الاحوال الحجية والعدم موجبا لاستقرار المفاد في الذمة كان حجية امتثال الصلوة موجبة لاستقرار ذلك المفاد في الذمة فهذه اي الحجية مسئلة من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فان دلالته لا تنقض على الحكم من الوجوب والتحريم والطهارة والنجاسة ليست الا كدلالة اقيموا على وجوب الصلوة وليس شيء من الدليلين بمسئلة اصولية والحاصل ان كلما يصح استناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية كلا تنقض اليقين ومن هنا اندفع ما قيل ان اللازم كون حجية خبر الواحد مسئلة فرعية لدلالة مفهوم اية النبأ عليها وذلك لعدم صحة استناد الحكم الفرعي المستفاد من الخبر الى الاية وبالجملة كون الحكم كليا لا يوجب جعله مسئلة اصولية فكما ان مفاد قوله من كان على يقين من وضوء فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث ليس الا حكما فرعيا فكذا قوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه والحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام العارضة للفعل الظاهري للمكلف ولو بوجه بعيد مع عدم كونها من المباني لاحكام اخر والحكم المستفاد من جزئي

الدرر

المدرك ولو من باب الاستلزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام حكم فرعي والاستصحاب ايضا من هذا الباب فان المستفاد من لا تنقض امران احدهما حرمة النقض ووجوب الابقاء والاخر بقاء الاحكام الثابتة في الان السابق وليس هذا الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه لا يستفاد من لا تنقض الا الاول لكان الامر الثاني مستفادا منه بالاستلزام **وقد عرفت** ان الاستلزام من الفرع **فان قلت** قولهم الاستصحاب حجة ينافي كونه فرعيا قلنا ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب التسبيب لادلة لا تنقض وعلى التقديرين لا ريب في ان النزاع في هذه المسئلة ليس في حجية العقل المطلق ولا في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل هنا وكذا لا نزاع في هذا البحث في حجية مطلق الخبر ولا في حجية خصوص خبر لا تنقض فان حجية العقل مطلقا وحجية خبر الواحد انما ثبتا في مقام اخر ومبحث على حدة وانما النزاع هنا في ان تلك القاعدة الكلية اي الاستصحاب هل لها مصداق ام لا وهو المراد من الحجية في قولهم الاستصحاب من باب التسبيب انما هو في اثبات دلالة الروايات وبناء على حجيته من باب الوصف انما هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجية الروايات او العقل فصارت المسئلة فرعية هذا والتحقيق ان الاستصحاب تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسئلة اصولية كما في استصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق فالمسئلة اصولية وان كان المستصحب مسئلة فرعية صار مسئلة الاستصحاب ايضا فرعية **اذا عرفت** ذلك فهل الظن يكفي في مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام في مقامين **الاول** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب التسبيب فهل الظن حجة ام لا والكلام في المقام الاول يقع في مواضع الاول فيما اذا كان المستصحب مسئلة فرعية كاستصحاب الطهارة **الثاني** فيما كان المستصحب مسئلة اصولية كاستصحاب جواز التقليد **الثالث** فيما كان المستصحب من الموضوعات المستنبطة او الصرفة **اما الموضع الاول** فالاظهر فيه اعتبار الظن في مدرك الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بان ما ثبت يدوم الى ان يعلم الزوال عملنا بالنسبة الى الفرعيات فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة ونحوهما الى ان يتيقن الخلاف وذلك لما مر من حجية الظن في الفرع للدليل الرابع **فان قلت** ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلث منها تفيد حجية الظن في الجملة والمقدمة الرابعة منه تفيد تعميم الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما منتفيان في المقام اما الاجماع المركب فلان من العلماء من جعل الظن حجة في الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب متعلق بالسبب الظني للحكم الظاهري وان كان قد يجامع مع ذلك الظن الظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن في الاحكام الواقعية حجيته في الاحكام الظاهرية لما عرفت من فقدان الاجماع المركب واما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه فرع عدم وجود القدر المتيقن في البين وهو موجود فان الظن في الحجية بالحكم الواقعي قدر متيقن قلنا ان كل من قال بحجية الظن الواقعي قال بحجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو دل خبر على بقاء الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا تنقض بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ارجح من الاخبار الخاصة لكثرة معتضداتها او مساوية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية في الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية حذرا من الترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح **فان قلت** حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات ملازمة لحجية الظن في المسائل الاصولية مع انك لا تقول بها ووجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلي وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعي الواقعي تباينا جزئيا لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري الفرعي لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وانه بعد الخبر الظن الشخصي بمفاده فنقول ح بعد ما ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ان الظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبب من الظن بالحكم الاصلي لا بد ان يكون حجة ايضا في الفرع لان الظن الثاني اعني المسبب من الاصولي اما ارجح من الاول اعني المستفاد من الخبر الخاص او مساو معه وعلى التقديرين لا بد من الحجية حذرا من الترجيح للمرجوح والترجيح بلا مرجح **قلنا** فرق بين الظن بالحكم الفرعي الظاهري المستفاد من الاخبار الخاصة او العامة كلا تنقض وبين الظن بالحكم الظاهري الفرعي المسبب من الظن بالحكم الاصلي من وجوه ثلثة **الاول** ان الظن الاول مسبب عن نفس الدليل بلا واسطة كلا تنقض وغيره والظن الثاني مسبب عن دليل الدليل مع الواسطة **الثاني** ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم فيها منسد في الاغلب اعني الفرعيات وحجية الظن الثاني ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم منفتح فيها غالبا اعني المسائل الاصولية **الثالث** ان الاحكام منها واقعية صرفة مسببة عن الصفات الكامنة علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهري مجعول في الواقع من الله تعالى في حق العباد وان خالف الواقعي الاولي كمسئلة الاستصحاب والبرائة والاحتياط وهذا القسم ايضا كان في جواز اجتماعها مع القطع بعدم الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار او بعدم الاعتبار ومع الشك في الاعتبار ومنها ما هو ظاهري صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر في الذمة للمكلف اعتقاد المكلف قطعا او ظنا وهذا القسم من خواصه عدم جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار والظن بعدم الاعتبار او الشك فيه **فنقول** ان الظن الاول من قبيل الثاني كلا تنقض والظن الثاني من قبيل الثالث كما لا يخفى فظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق كذلك نقول ان التعدي يحتاج الى دليل وهو مفقود لان الاجماع منتف والعقل غير حاكم لجواز كون الظن في غير المباني معتبرا عند الشارع دون الظن في المباني لزيادة الاهتمام بها **واما الموضع الثاني** فالذي يمكن ان يقال فيه هو عدم الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل وبقي الاصولي بحاله لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من اجاز الاستناد بلا تنقض لم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلا بد اما من القول بحجية لا تنقض في الفرعي والاصلي معا واما من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزامه نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فانحصر الامر في القول بحجية لا تنقض فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاستصحاب اذا كان من باب الاخبار في الفرعية والاصولية **فان قلت** انك اذا جعلت الظن حجة في هذه المسئلة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق بالمسئلة الاصولية فان اقتصرت على ذلك فقد خالفت الاجماع المركب لان من عمل بالظن في الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى ساير المسائل الاصولية وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت مذهبك في عدم حجية الظن في الاصول

في كفاية الظن في الاستصحاب وعدمها

او السبب حجة ثم ان استصحاب حال العقل ليس داخلا في هذا النزاع لتعدد العنوان بل الاستصحاب العدمي مطلقا ليس من محل النزاع لمتفق الاجماع ولاتفاقهم فيه وحدها شاهدنا

في حجية الظن في الموضوع المتعلق بالفرعيات

قلنا نقتصر على ذلك ونمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق في الموضع الثاني الحجية وهذا والتحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثاني للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل بلا تنقض عمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع فهو مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالرواية فارقا بين المسائل الفرعية والاصلية في العمل بالظن وعدمه مع القول بدوران الاستصحاب كونه مسئلة اصولية وفرعية مدار المستصحب كما هو المختار لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالرواية مع عدم فرقه بين الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما وتمسك بها معتقدا فرعية المسئلة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالرواية من جهة بل بجهة مختلفة وتقييدية وهذا مضر بالاجماع لانه لا بد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية **واما الموضع الثالث** ففيه مراحل الاولى في ان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاسباب ام لا مثاله فالو علمنا بقلة الماء سابقا مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلا فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلا فالنجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا لو علمنا بحياة زيد وشككنا في مماته فالاستصحاب يقتضي حياته وبقاء انكحته واموال الى غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع فرض الارتباط بالمسائل الاصولية كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدور الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال **الثالثة** في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في الاستصحاب من باب الاسباب ام لا **اما المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن وان كان الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الكثرة ولازم ذلك ترتيب آثار القلة على المشكوك من النجاسة وعدمها فان مجرد البقاء على القلة ليس شأن الشارع بيانه فلا بد من الحمل على ترتيب الآثار فيدل الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والاقتضاء وقد ان الظن في الفرعيات حجة **فان قلت** المسلم حجية الظن في الفرع الى هنا ان كان هو الاجماع فهو منتف كان من الاقوال الحجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وان كان هو العقل فهو لا يدل ههنا لتجويز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات ويكون الفارق نفس الحكم والموضوع **قلنا** اولا انه لا اشكال في انه لو ورد خبر خاص في موضوع خاص مرتبط بالفقه وافاد الظن كان يدل خبر على انه لو علم قلة ماء سابقا ثم شك في كريته فلا بد من الحكم بالقلة وترتيب آثارها حتى يعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب ثم نقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كذلك انه لم يكن الا خبر ادرج فالعمل بالظن الحاصل من الخاص ودون العام اما ترجيح للمرجوح او بلا مرجح كما مر نظيره **وثانيا** نقول ان المقدمة المعممة الاجماع المركب موجود فانا لا ندعي الاجماع في مسئلة الاستصحاب في الاحكام والموضوعات حتى نقول بما تقول بل نقول ان كل من تمسك بلا تنقض وقال باعتبار الظن المسبب منه في الاحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع تمسك به في الفرعية المرتبطة بالموضوع ايضا والعقل ايضا قاطع بان الارتباط بالموضوع والعدم ليس فارقا فالمعمم كلاهما موجود **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية الظن في مثله الاستصحاب من باب الاسباب للاصل وعدم المعمم هنا لحجية الظن لان العقل يجوز حجية الظن في غير المباني وعدم حجيته في المباني واما الاجماع فهو وان كان موجودا لكنه قد عرفت ان الحيثية تقييدية لا تعليلية واعلم ان اعتبار الظن باعتبار الاستصحاب من باب الاسباب في المسائل الاصولية وما يرتبط بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي اماما او اذا كان الحي اعلم ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين المحذورين كالمسئلة المفروضة حيث ان العلماء اختلفوا في حرمة الرجوع ووجوبه وكالمجتهد المتجزي المسبوق بالاطلاق والتقليد فهو باعتبار الظن بالاستصحاب من باب كونه مرجحا لاحد المحذورين لا استقلالا **واما المرحلة الثالثة** وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاسباب في الموضوع المستنبط كاصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيها اشكال من ان الظن بالموضوع المستنبط ملازم للظن بالحكم الفرعي الظاهري ومن اصالة حرمة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري المسبب من الدليل بلا واسطة واما ما كان بواسطة الظن بالموضوع المستنبط فخروجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل ان المعمم لحجية الظن من الاجماع والعقل منتف هنا مضافا الى ان المتمسك بقوله لا تنقض ملازم لعكس المتمسك به ومما يلزم من وجود عدمه فموضع بيان الملازمة ان العلماء بنوا امرهم على اصلين احدهما اصالة عدم السقط اذا شكوا في سقط الراوي من الرواية بعضها والآخر اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في الحاق الراوي كلاما زائدا في الحديث ومبنى الاصل الاول واضح لانه مرجع الشك فيه الى الشك في ان الصادر من المعصوم هل هو اللفظ الصادر من الراوي ام ازيد ولا ريب ان الاصل عدم صدور ازيد مما نقله الراوي وانما مبنى الاصل الثاني فغير واضح لان الشك في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى ان الصادر من المعصوم هل يكون اللفظ الذي روى عنه الراوي او يكون انقص ولا ريب ان لا اصل عدم ما يحتمل زيادته من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما صار الاصل الزيادة لا يصح التمسك بهذه الرواية لا تنقض في حجية الاستصحاب الا ان يكون اللفظ الصادر من المعصوم انقص من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا تنقض فيلزم من صحة التمسك به عدم صحة التمسك به ولكن يمكن الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن عليه عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل يحصل من الغلبة الظن بعدم الزيادة وهذا الظن قطعي الاعتبار مدخل فيما عن فيه في المستثنى اعني الا بيقين ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى اصالة الزيادة لانحصارها صورة الشك ولا شك هنا **الثاني** ان عدم الزيادة فيكون المراد على الظاهر من اصالة عدم الزيادة هو علم الزيادة لا استصحاب عدم الزيادة بمرتبته ان الاستصحاب لا يجري هنا بل يقتضي الزيادة سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل نقطع بانه لو صدر من المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا تنقض الى الموضوعات المستنبطة لما يفهم منه عرفا اجراء القاعدة في نفس لا تنقض فيفهم من الحديث ان مورد النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد وقد مر نظير ذلك في الاخبار في الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي اخبر به سيد المرتضى ره حيث

في زده

على الاستدلال بالادلة اللفظية ولا يمكن تتميمها الا بتتميم الاصول العدمية مضافا الى ظهور دليلها العقلي ووجه في ذلك في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة دفعا للسلب الكلي والدليل عليه بعد الشهرة ومحكي الاجماع وعلو استقراء الموارد الاجماعية والاخبار الخاصة كقوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه بناء على حملها على الشبهة الموضوعية خاصة في المسبوق بالحالة السابقة على بعد فيها الى غير ذلك من النصوص الخاصة وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء

في حجية الظن في ... الاستصحاب

في زده انه لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجيته وقوله لان دعوى اجماعه المنقول خبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا يفيد الا نفي قوله فظهر مما ذكرنا ان الظن بحجية الاستصحاب من باب الاسباب ليس بحجة في الموضوع المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في مدرك الاستصحاب حجة ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف في الكلام في هذا المقام ايضا كالمقام السابق يقع في مواضع لان المستصحب اما حكم فرعي او حكم اصولي واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق في تلك المقامات هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لاثباته للازم الظن بالحكم الفرعي الواقعي الذي دل الدليل على حجيته بخلاف ثمة فان الظن اللازم منه هو الظن بالحكم الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الالهي فليس بحجة ايضا لان الكلام ح يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن للحالة السابقة والا فلا والاظهر عدم الحجية مطلقا لعدم الدليل على حجية الظن الذي يكون متعلقه الحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف بل القدر الثابت حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعي والظن في الفرع حجة مع عدم مدخلية للحالة السابقة في ذلك بان لم يتسبب الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي او يقول بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة ان كان الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانيا ان الفرق ح في الحجية بين المطابق للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية انتفى الفرق بين المطابق وغير المطابق لوجود المناط وهو الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وان كان الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم ان ما ذكرنا هنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي في الاستصحاب الا من باب الاسباب لا ينافي ما مر سابقا من حجية ذلك الظن بعينه اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاسباب لان الظن هنا متعلق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلي الفرعي لا ان يقال ان العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئي والكلي فمحض الجزئية والكلية لا يصير سببا للفرق فتم ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقام خاص كالظنون الرجالية والظن باجتهاد المجتهد وعدمهما **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودي وعدمي وباعتبار المتعلق الى حكمي وموضوعي وباعتبار الدليل الى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وعلى الاخير اما استصحاب حال النص واما استصحاب حال الاجماع وقد يعبر عن استصحاب حال العقل باصالة النفي او البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكرنا ليس حصر الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبصرة والا فقد يكون الاستصحاب استصحابا بالحالة الشرعية خارج عن الادلة المعهودة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** لا ريب في دخول الاستصحاب الوجودي في محل النزاع ويظهر من بعض المتأخرين كون الاستصحاب العدمي ايضا محل النزاع والحق خلافه لوجوه **الاول** الاجماع المحكي عن الفاضل الجواد صاحب الرياض على خروج العدمي عن النزاع **والثاني** اتفاق العلماء قديما وحديثا على التمسك بالآيات والاخبار مع ان التمسك بهما من دون ضميمة الاصول العدمية غير ممكن الا بما شذ وندر ودعوى كون الجميع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية الفساد فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول العدمية **الثالث** ما نقل عن بعضهم انهم بل جميعهم حيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت اوله قابل للثبوت ثانيا والا انقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة واذا جاز ثبوته في الزمان الثاني كما كان ولا فلا ينعكس الا بمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الآخر الا بمؤثر واذا لم يعلم بالمؤثر فيكون البقاء ارجح فيتعين على المجتهد العمل بالراجح واجيب عن ذلك بانه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر وهو خلاف الحق بل يحتاج في البقاء ايضا الى المؤثر كما يحتاج اليه في الحدوث ولا يخفى انه بعد ملاحظة الجواب بالدليل اخص المدعى فهو خلاف الصواب مع ملاحظة عدم تصدي المجيبين لذلك **الرابع** ان الظاهر من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال هو الوجودي مضافا الى تفريع بعض الآخر فظهر خروج العدمي عن النزاع **الجهة الثانية** لو قلنا بدخول العدمية في النزاع فهل استصحاب حال العقل المسمى باصالة النفي داخل ام لا الاظهر لا لان الظاهر من استصحاب الحال الحالة الوجودية الثابتة من الدليل الشرعي وايضا يكشف عن خروج اصالة النفي تعدد العنوان **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب واما النزاع من باب السبب فانما ظهر من المتأخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب السبب ولم يظهر كون النزاع واقعا بين العامة والخاصة ولذا تمسكوا في حجية الاستصحاب باخبار الائمة واما من باب السبب فالحكم من حيث الوفاق والخلاف غير معلوم ثم ان الشهرة في المسئلة مع قطع النظر عن السبب والوصف انما هي على حجية الاستصحاب على اشكال اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاقوال في المسئلة ترتقي الى عشرة **ثالثها** الحجية في الموضوعات لا الاحكام **ورابعها** العكس **وخامسها** الحجية في الاحكام الوضعية لا في غيرها من التكليفية والموضوعات الخارجية **وسادسها** حجية استصحاب ما عدا الاجماع والموضوعات الخارجية **وسابعها** الحجية فيما اذا لم يكن الشك في المقتضي بل في حدوث المانع او مانعية الحادث **وثامنها** الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطارئ **وتاسعها** الحجية من حيث الوصف لا السبب **وعاشرها** عكس ذلك والمختار الحجية مطلقا اذا ظهر تلك الامور الثلثة فلنرجع الى المقامات فنقول **المقام الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه **الاول** الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين آخر وجه الدلالة ان قوله ع لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اي كل من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه الا بيقين آخر مضافا الى ان قوله ع فانه على يقين من وضوئه كاف في اثبات المطلوب اعني حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى حجية منصوص العلة والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية الاستصحاب

في اقسام الاستصحاب باعتبار ...

وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا

فيما اذا شك في ما يعتبره شيء كالمذي للوضوء او شك في كون شيء فردا من المانع المعلوم المانعية كالخفقة والخفقتان اذا شككنا في صدق النوم عليهما مع ان مورد الرواية اما القسم الاول او الاخير ولا يخلو عن هذين القسمين اللذين منعهما هذا المحقق والحاصل ان الرواية في الجملة مثبتة لحجية الاستصحاب **فان قلت** حمل الرواية على ظاهرها غير صحيح لان الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية انه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي ولا يمكن اجتماع اليقين الفعلي مع الشك ح فكيف يتوهم بعدم النقض فان النقض لازم عقلي ومجرد الشك ينقض اليقين فلا بد من اخراج الرواية عن ظاهرها والحمل على خلاف الظ وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق ليدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن ليكون المعنى لا ينقض الظن بالشك فيكون الرواية دليلا على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب ح وتوهم ان الشك ايض لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل على المعنى الاخير اي الظن مدفوع بان الشك معناه اللغوي مجرد الاحتمال الاما ساوى طرفاه فصح الحمل على المعنى الاخير ايض كما يمكن الحمل على المعنى الاول وحيث تعدد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال **قلنا اولا** ان الظاهر من قوله ع لا ينقض اليقين هو اليقين السابق بعد ملاحظة قوله في صدر الرواية الرجل ينام وهو على وضوء والظاهر من الشك الشك اللاحق فهيهنا قرينة على ارادة المعنى الاول بعد نفي الحقيقة فلا اجمال لرجحان احد المجازين سلمنا عدم تلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن مجاز وحمله على اليقين السابق تقييد لان اليقين حقيقة في القدر المشترك بين اليقين السابق واليقين الفعلي واليقين الذي هو الحاصل بعد ذلك بحكم العلم حتى سلب اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهورا اطلاقيا لا وضعيا واذا ثبت كون اليقين السابق من افراد اليقين حقيقة بخلاف الظن تعين الحمل على الفرد لكونه تقييدا مقدما على المجاز فيثبت المط **فان قلت** التقييد مقدم على المجاز لكن لا اذا كان تقييدا على الفرد الغير الظاهر كما في اليقين السابق فان المجاز ارجح من هذا القسم من التقييد او مساو **قلنا** اولا ان التقييد مقدم مطلقا على المجاز وثانيا ان المرجوحية لو سلمت فهي بدوية وبعد ملاحظة صدر الرواية يصير التقييد راجحا مضافا الى ان استعمال اليقين في الظن غير معهود كما قاله بعض الفحول وثالثا انا سلمنا جواز حمل اليقين على الظن وعدم اولوية الـ من المجاز من حيث هو تقييد لكن نقول انك اذا جعلت اليقين في قوله ع لا ينقض اليقين بمعنى الظن فلا بد لك ان تجعل اليقين في قوله فانه على يقين من وضوئه بمعنى الظن ايض والا لم يرتبط الصدر مع الذيل اذ المعنى ح فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك واذا جعلت اليقين بمعنى الظن فلا بد لك من اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الاول عن معناه الاصلي اي الغسلات والمسحات الى معناه المجازي ايض اي الطهارة لانه لا يبقى الظن على معناه الحقيقي اذ جعل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فاما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه السابق واما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه الموجود في الحال فان كان الاول فهو فاسد لانه على يقين من وضوئه السابق لا على ظن منه وان كان الثاني ففاسد ايض لان وضوئه بالمعنى الحقيقي قد سبق فلا معنى للظن بوجوده في الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة فيكون المعنى ح فانه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلاث مجازات كلها خلاف الاصل وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الا خلاف اصل واحد هو التقييد فيكون ارجح فتم وثالثا انا سلمنا عدم اولوية التقييد عدا او لويتهما هو اقل مخالفة للاصل لكن نقول اذا جعلت معنى الرواية فانه على ظن من طهارته ولا ينقض الظن بالشك فلا بد لك من اخراج لفظ يستيقن ولفظ بين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما وارادة الظن منهما لانك لو ابقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة مع ان مقتضى الذيل حجية الظن بعدم الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد من حملهما على الظن ايض فيلزم خلاف اصلين اخرين ويلزم مع ذلك اخصية التعليل من المدعى اذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك انه لا يجب الوضوء حتى يظن بعدم الطهارة والدليل المذكور اعني فانه على ظن من طهارته لا يصير دليلا الا على صورة الظن بالوضوء واما صورة الشك المساوي فيه فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل ورابعا انا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشك الفعليين بل هما يجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل ان متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد الا ان يدعى ان ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما وح يكون اجتماعهما في زمان واحد محالا **فان قلت** كما يمكن حمل اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون دالا على المط كذا امكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دالا على المط اعني حجية مطلق الاستصحاب وبعد تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال بل نقول ان الاحتمال الثاني متعين لانك جعلت قوله ولا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين على يقين الوضوء لتكرر الحد الاوسط **قلنا** تمامية الاستدلال غير موقوفة على قوله ولا ينقض اذ يكفي فيها قوله فانه على يقين من وضوئه لحجية منصوص العلة عرفا فانه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لانه اسود او لسواده او للسواد فهو ضد كل لباس اسود ولا يكون مدخلية للاضافة الى المحل الخاص في عدم فهم العموم يفهم العموم عرفا وانه ليس للاضافة مدخل في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تاكل الرمان لحموضته بل يمكن ان يقال ان قوله ولا ينقض ايض يفهم منه العموم عرفا كما لو قال لا تاكل الرمان لحموضته الحامض مضر لك والقول بانه من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تع وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وان ما نحن فيه من هذا الباب مدفوع بان حمل الرسول الثاني في الاية الشريفة على الجنس والعموم غير معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية واما في الرواية فلما امكن الحمل على الجنس وامكن الحمل على العهد وكان الاول حقيقة والثاني مجازا حملناه على الاول لتقدم الحقيقة على المجاز فالمط ثابت الا ان يقال ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس والعهد معا كما هو المحقق فلا يتم هذا الجواب لكن نقول في جوابه انا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة بل المعيار العرف وهو يفهم هنا العموم ثم ان ما ذكره المورد من ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذرا من عدم تكرر الاوسط مدفوع اولا بان ذلك مستلزم لتكرار المطلب الواحد لان هذا المعنى قد علم من قوله فانه على يقين من وضوئه فلا يحتاج الى اعادته ثانيا فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار فتم وثانيا ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية وقوله فانه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى لا يخالف شرط الشكل الاول كما زعم لان

المقدمي

ولكنه ينقضه بيقين آخر وذيلها يدل على المط من جهة نص العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق تابع

المنتج ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فالوضوء لا ينقض بالشك **فان قلت** على فرض هذا التقرير من الصغرى والكبرى لزم اضمار جزاء قوله ع والا فالتقدير والا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا ريب ان الاضمار خلاف الاصل ولكنه يرتكب بمقتضى الدليل **فان قلت** ما الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فعدم ترتب ذلك على الشرط يقتضي اضمار الجزاء **فان قلت** يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون المعنى ولا يستيقن ولم يجئ من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه في الظاهر وقيل ولا ينقض اليقين بالوضوء الظاهري او مطلق اليقين الظاهري بالشك فالرواية ح لا تدل على المط لان مفادها ح هو لزوم العمل بما علم انه حكم ظاهري لا حجية الاستصحاب وحيث تعدد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال **قلنا** ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه مستلزم لاضمار الجزاء ولحمل اليقين على اليقين السابق فهذه خلاف اصول ثلثة واما الاحتمال الذي ذكرت فهو مستلزم لتاويل قوله ع فانه على يقين من وضوئه على الانشاء ولحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي مع ان الظاهر من اليقين ولحمل الوضوء على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول ارجح **فان قلت** انما ذكر انما يصح لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى واما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا يجوز ان يكون المراد من اليقين المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين بل الظ هو الاول لان المعصوم ع انما هو في مقام بيان حكم مورد السؤال على الظ ومع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال اذ علم كل من الاحتمالين المفرد المحلى يكون حقيقة والحاصل ان الرواية يحتمل احتمالات ثلثة اضمار الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء وجعل الفقرتين جزاء والاوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه والاخير ارجح من الاول لعدم كونه ملزوما للاضمار المخالف للاصل ومع التنزل فلا اقل من المساوات فلا يتم الدليل قلنا الجزاء في خصوص الرواية اما مضمر والجزاء هو الفقرة الاولى او الجزاء هو الفقرة الثانية او الجزاء الفقرتان مركبة فتلك احتمالات اربعة والثاني منها مدعي في مخالفته للاصول وفهم العرف والاخير منها فاسد ايض اذ يلزم ح كون الفقرة الاولى لغوا لصحة القول بانه ان لم يستيقن فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك فالاعراض عن الايجاز الى الاطناب لا فائدة فيه فيكون لغوا فدار الامر بين الاضمار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المط بعد حجية منصوص العلة لكن الاضمار ارجح لا لعدم صحة الفصل بين الشرط والجزاء فانه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فلم يجئ عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا ترى فساد قولنا ان جاءك زيد فلم يجئ ويجئ عمرو **فان قلت** الرواية تقتضي حجية كل استصحاب وابقاء كل ما ثبت على حاله مع انا نجد عدم عامة تلك القاعدة في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد والاثنين في كل صلوة وبين الاثنين والثلث في المغرب فان مراعاة القاعدة تقتضي الحكم بالصحة والبناء على الاقل مع حكمهم بفساد الصلوة وكما لو شك بين الاثنين والثلث في الرباعية او بين الثلث والاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل وكما لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك وكما لو دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس وغيرهما من مواضع الاحتياط فان الاجماع منعقد على جواز الجمع والاحتياط هنا مع ان العمل بالاستصحاب يقتضي حرمة القصر في الاول وحرمة الاتمام في الثاني وبالجملة الموارد كثيرة فح يدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بانه خرج ما خرج وبين الحمل على العهد واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لا يقال ان الاول ارجح لان الحمل على العهد مستلزم لاخراج غير الوضوء مط فيكون اكثر اخراجا بخلاف الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض الموارد غير الوضوء مندرج في الرواية مدفوع بان اولوية اخراج الاقل وان كان مرجحا لعدم العهد ولكن ظاهر السياق يقتضي الحمل على العهد فاذا تعارض المرجحان فيجيء اساس الاجمال قلنا اولا ان تلك الموارد التي ذكرت انما نقض اليقين فيها باليقين فليس ذلك موجبا للتخصيص في العموم واخراج بعض افراده بل ذلك داخل في المستثنى وثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون الظاهر من اليقين اليقين الوجداني ومن الشك الاحتمال الغير الاخر وفي تلك الموارد ليس اليقين واقعيا بل ظاهريا لكن نقول ان المصير الى التخصيص لازم بعد ورود الدليل عليه فالاحتمال الاول ارجح وظهور السياق الاخير لانه انما يجدي عند التحير ولا تحير **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب من الرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر واحد صدورها عن الامام مشكوك والاصل عدم صدورها عنه فيلزم من حجية الرواية عدم حجية الرواية **قلنا اولا** انه بعد قيام القاطع على ان الظن بالصدور قائم مقام القطع به لا شك في الصدور حتى ينفى الصدور بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه **وثانيا** نقول سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الرواية لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدور وان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن غرضنا في هذا المقام اقامة الادلة الظنية ليحصل من تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **وثالثا** ان العرف لا يفهم اجراء القاعدة في نفس الرواية بل يصرف الرواية الى غير نفسها فيكون المنهي عنه غير هذا المورد **فان قلت** ان الرواية لها احتمالات ثمانية والكل فاسد الا الاول ومعه لا يصح الاستدلال بيان ذلك ان الرواية اما يكون المراد منها خصوص النهي عن نقض يقين الوضوء فيكون اللام في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت مطلوبك واما الرواية شاملة للوضوء ولبعض غير الوضوء معين عند الله غير معين عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء ولكل ما ساوى الوضوء من موارد الاستصحاب لكن غير المعارض مع استصحاب آخر بمعنى انها شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايض لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض فان استصحاب الوضوء معارض باستصحاب الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد المحلى في الجواب على غير مورد السؤال ولان حمل العام اي المفرد المحلى باللام على الاستصحاب الغير المعارض موجب لاخراج الاكثر الاستصحاب الغير المعارض مع استصحاب آخر فيلزم تخصيص الاكثر ولانه لو كان الامر كذلك لما جاز التمسك بالاستصحاب الذي له معارض مع ان بناء العلماء على التمسك به جدا واما الرواية شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض ومع المعارض مع كون الحكم في ذي المعارض الوجوب العيني بمعنى انه يجب العمل بالمتعارضين عينا فهو فاسد ايض لانه تكليف بما لا يطاق في المتعارضين ولان الامام حكم في مورد السؤال باخذ احد الاستصحابين مع وجود التعارض كما مر واما الرواية شاملة لكل لكن مع كون الحكم في مادة التعارض الوجوب التخييري وفي غير مادة التعارض العيني فهو فاسد ايض لان ذلك

واللام في قوله اليقين للجنس المتبادر لا العهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوصة وجزاء الشرط مضمر فالتقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء
يقينى وكل يقين لا ينقض بالشك نتيجة

اما باستعمال اللفظ في القدر المشترك بين الوجوب العينى والتخييرى مجازا واما باستعمال اللفظ في الوجوب العينى والتخييرى معا ان كان الاول ففيه انه محتاج
الى القرينة ولا قرينة في المقام بالعيان مضافا الى ان مورد السؤال من محل التعارض والامام حكم باحد الاستصحابين تعيينا لا تخييرا اذ حمل كلامه على ذكر
احد فردى الواجب التخييرى خلاف الظاهر وان كان الثانى ففيه الوجهان المذكوران في الاول مضافا الى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد واما الرواية
شاملة لكل استصحاب ايضا خلا عن المعارض ام لا مع كون الحكم في محل التعارض العمل باحدهما المعين عند الله لا عندنا فهو اغراء بالجهل واما الرواية شاملة
كلها ايضا مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدهما المعين عند الله ثم وعندنا فهو خلاف الفرض فظهر بطلان المحتملات سوى الاول ومعه لا يتم المطلوب لاختصاص
الرواية بالوضوء فيكون من الروايات الخاصة لا العامة **قلنا اولا** نحن نلتزم عدم دلالة الروايات لظهورها في العينية الا على لزوم العمل بالاستصحاب الخالى
عن المعارض او ما له معارض مساو فلا دلالة في الروايات على حجيته ولكن نقول عند التساوى في الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح
ولا طرحهما لا للروايات بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب في غير المعارض وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة المعارض المساوى فلا يصح طرحهما
للاجماع ولا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فتعين التخيير بينهما **وثانيا** ان للروايات دلالتين احدهما العينية والاخرى المنع من الترك فحيث ما ارتفع احدى
الدلالتين وهى الاولى في خصوص المعارض المساوى بحكم العقل بقيت الدلالة الاخرى بحالها وهى المنع من ترك الكل **فنقول** اذن لا يصح طرحهما للروايات ولا
جمعهما لكونه محالا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فتعين التخيير **وثالثا** ان بناء ارباب العقل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار
الدالة على حجية مطلق الاستصحاب **ما رواه** زرارة مضمرا عن الباقر عليه السلام في زيادات ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت له اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شيء من منى
فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك
كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وتلك الرواية دالة على امور ثلثة **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله
فليس ينبغى بمنزلة الكبرى الكلية على ان نفس مضمون العلة حجة بعد ان شاهدنا على الدلالة اولا ما الايرادات السابقة فالكل ههنا غير واردة هنا **الثانى**
قاعدة الاجزاء اذا اتى بالمأمور به على الوجه الظاهرى ثم انكشف خلافه لان سؤال السائل بعد جواب المعصوم عن عدم الاعادة انما هو عن علة عدم الاعادة اى
شيء مع انى كنت جاهلا بالموضوع فجوابه عليه السلام بقوله لانك كنت آه نص في ان حكم الظاهرى هو ما فعل بحيث لو اعاد لكان داخلا في النهى نظرا الى صدق نقض
اليقين السابق بالشك وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال عما يقع او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهرى من الرواية فيستفاد
الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا اعتبار العلم في مفهوم الاجزاء واما على الثانى فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث
قاعدة الاجزاء نص لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ماخوذا في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعى اذا طابق الواقع لقوله
لانك كنت على يقين آه وتعليل ذلك اى الدلالة على صحة عبادة الجاهل مبنى على كون سؤال السائل بعد جواب الامام لاجل كونه جاهلا بالحكم
خلافا لما لو كان السؤال لاجل الجهل بالموضوع لا الحكم مضافا الى ان الظاهر من الصدر كون السؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك
يعلم الحكم الظاهرى فالرواية لا تدل على الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسى في البحار في باب من نسى او شك في شيء من افعال الوضوء
على ما حكى عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن محمد عن عيسى اليقطينى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابى بصير ومحمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال
امير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن اول الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر عليه السلام عن امير المؤمنين
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين آه قيل وقد روى بعض مشايخنا عن الخصال كذا من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك عن البحار ان امير المؤمنين قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك ونقل بعضهم
عنه كما رويناه عن الخصال انتهى ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة **الوجه الثانى** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب
بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والاحكام الصادرة عن مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون ببقاء زيد الى ان يعلم الخلاف وببقاء الامر الى ان يظهر
الزوال فلو تقاعد العبد عن الامتثال بالامر بمجرد احتمال الرجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفهه العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بنى آدم في نظم العالم
في الاستفادات والمراسلات وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب العادة لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المناط عندهم في ذلك هو نفس الحالة السابقة فلو
علم تاجر في زمان سابق بان نقل الامتعة الى البلد الفلانى موجب للربح لاجل الرواج سافر الى ذلك البلد ونقل الامتعة اليه وان احتمل الكساد حين المسافرة
وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق وان كان شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المسافرة الى البلد الفلانى موجبا للربح من دون يقين سابق فانه
لا يعمل الاقتصاد الى تلك البلدة بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دون هذا مع ان
احتمال الربح قائم فيهما وكذا الوفق للغائب عن الشخص مدة مديدة لو ترك المكاتبات اليه والالطاف لكان شاكا لا غير سبب ترك الملاطفة وجعلوه منسيا
ويقبح عن المسئول عنه الاعتذار بانى احتملت موتك فلذا تركت الملاطفة وارسال المكاتيب ونحوهما من الامتعة وغيرهما وليس ذلك الا لاجل اليقين
السابق الا ترى انه لو لم يكن يقين سابق لقبح السؤال وصح الجواب فيما لو سئل احد الرفيقين عن الاخر بانى ذهبت الى البلد الفلانى وتزوجت فيه وصار
لى ولد ولم ما ارسلت لزوجتى ولا لولدى شيئا من الاطعمة والامتعة فيصح الجواب عن المسئول عنه بانى ما اطلعت على زوجتك او على ولدك ويقبح من الاخر
ان ما احتملت عند ذلك فيما علمت بالاحتمال وبالجملة هم لا يرون مدار اليقين السابق ولذا لا يسبقون على البدء بها وما استقر عادتهم على خلاف الحالة السابقة
فان قلت غاية ما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية
والموضوعات المرتبطة بها **قلنا اولا** ان بناؤهم في الشرعيات ايضا على الاستصحاب فلو اخبرهم احد وعلموا من غير اخبار ان النبى صلى الله عليه وآله احل المتعة قبل حلته يعاينون

عنه كان

وعدم رعاية تلك القاعدة في مثل الشك بين الثلث والاربع وبخوه من الموارد لا يوجب القدح في المضر اما لان تلك الموارد مما نقض فيه اليقين باليقين للدليل الوارد فيه فيخصص
او لان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عند ضده هنا الخبر غير الامام فيلزم من حجية الاستصحاب الخبر عدم حجيته مدفوع بعد انصراف الخبر الى نفسه وبان الغرض من الخبر
الطلبة لتحصيل القطع واذا جعلنا ظنيا الصدور وحجة هنا فلا اشكال لانتقاض اليقين بالفرض باليقين وعدم امكان العمل بالاستصحابين المتعارضين

في الاستصحاب

عند الشك في بقاء الحلية على البقاء حتى يقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك **وثانيا** سلمنا عدم العلم بكون بنائهم على الحجية في الاحكام الشرعية
لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط متحد ومجرد اختلاف الامر في العرف والشرع لا يوجب
الاختلاف والفرق في حجية الاستصحاب وعدمه **فان قلت** لو سافر احد من جهة البغداد مثلا وعلموا به العقلاء ولكن لا يعلمون ان بناءه المكث في البغداد او المشى منه
الى البصرة فلا يرسلون المكاتيب والاشياء الى الاستعلام الى ان يتحققوا مقره لان المسافر ومكانه وان علموا بانه دخل في البغداد ايضا ولكن يجوز احتمال الارتحال عنه لا يكون
وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم والا لعملوا به في المثال المفروض باستصحاب عدم الخروج من البغداد الى البصرة وارسلوا اليه الكتاب **قلنا** اذا خرج ذلك
المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بناءه وارادته البقاء في المكان الفلانى كالبغداد مثلا او يعلمون ان ارادته الخروج من هذا المكان الى البغداد وعدم التوقف
فيه او لا يعلمون غرضه الى ذلك المكان ام الارتحال ففى الصورة الاولى يعملون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدل الارادة وبقائها
كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعملون باستصحاب عدم الخروج لكونه معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج الاخر مقدم لكونه استصحابا متبوعا والاول استصحاب
تابع وفي الصورة الثالثة التي يكون الشك منها بالنسبة الى الارادة مشكلا في الحادث وبالنسبة الى الخروج مع ذلك لا يعملون به ولكن نقول ان ذلك لا يضر بالاتيان
اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفى فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف
ولذا لا يعملون به لان علمهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السبب وفيه ان بناءهم على العمل بالاستصحاب من باب السبب لا الوصف لا ترى انهم عند الشك بالمعنى المصطلح
ايضا يعملون بمقتضى اليقين السابق ولا يرفعون اليد عن ارسال المكاتيب والسفر والتجارة بمجرد الشك ولو فعلوا حدثهم ذلك لم يكن مورد الذم مع انهم مع الشك
البدوى والغير المسبوق باليقين لا يعملون بمثل ذلك وعند التعارض ودوران الامر بين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائى يرجحون الاول ولو ترك واحد
منهم بالاول واخذ بالثانى لذموه وان هذا الا لمحض الاعتبار عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في معاشهم ومعادهم
على الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد دليل على خلافه لان حجيته مما هو من باب تقرير المعصوم واذا رده المعصوم اياهم فلا حجية في علمهم من حيث
هو فاذا اطلع المعصوم على حجية العقلاء ولم يردعهم قطعنا بصحة طريقتهم كما نقول في تقرير المعصوم بل هنا اشد لان عدم المنع اغراء بالجهل بالنسبة
الى كل العقلاء وفي التقرير المصطلح اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض معين واذا علمنا ببناء العقلاء وشككنا في ردع المعصوم نفيناه بالاصل ويكون
بناء العقلاء حجة بتمام الضميمة الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء ففى خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول اولا بالقطع بان
المعصوم لم يمنعهم بل صرح بالبقاء على طريقتهم كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طبقهم فيكفى القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كاف
في الحجية ايضا ولو سلمنا ايضا عدم القطع لشيء من البناء والاعتبار فلا اقل من الظن وهو كاف لانا ان عرضنا حصول القطع ولو من ضم الظنون بعضها
ببعض فاذا ضممنا ذلك الظن الى سائر اسباب الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع **فان قلت** منع الشارع اهل العقول عن عملهم بالاستصحاب فلا
حجية في بنائهم وذلك للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم فان الاستصحاب ليس بعلم **قلنا** انهم يعملون بالاستصحاب وان لا منظور الايات الناهية فتلك
الايات لا تنصرف عندهم الى الاستصحاب فلم يتحقق من الشارع منع مشتمل فيه اهل العقول حتى يكون حجة عليهم ومع عدم الفهم كان ورود هذا الدليل كعدمه
بعد حجية بنائهم لعدم تحقق ما هو قابل لردعهم فلا تغفل **الوجه الثالث** الاستقراء وهو على قسمين قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب وهو جامع
اعتبار من باب السبب ومن باب الوصف لدوران الامر فيه مدار الاستقراء ان ظنا فظنا وان سببا فسببا وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب وهو لا يجامع
غير الوصف كما لا يخفى **اما القسم الاول** فتقريره ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاصليات والارتباطيات على اعتبار الحالة السابقة اما للوصف
وانما للسبب في محل الشك بالحاق بالاغلب يقتضى مع انه لم يتمسك به الاصحاب هنا وجها من الاشكال الاول لمنع الاستقراء **والثانى** انه لو كان اعتبار الاستصحاب
عند الاصحاب من هذا الباب لما صح لهم التمسك بالاستصحاب فيما يكون مقتضى الاستقراء الصنفى عدم اعتبار الاستصحاب مع انهم يتمسكون به فيه ايضا كما في
الصلوة والوضوء والحج ونظائرها فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالبا في خصوص تلك المواضع كالوسائط في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز
المحل وكالوسائط في عدد الركعات كما هو مقتضى الاستقراء الصنفى المقدم على الاستقراء النوعى عدم اعتبار الاستصحاب في تلك المواضع مع انهم يعتبرونه
فيها **واما القسم الثانى** من الاستقراء فيمكن تقريره بوجوه **الاول** الاستقراء الصنفى اى الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية **والثانى**
الاستقراء النوعى اى الاستقراء في مطلق الاحكام الصادرة عن الموالى الى العبيد **الثالث** الاستقراء الجنسى وهو الاستقراء في مطلق الممكنات القارة
الذات ولا بد لتحقيق ذلك من تمهيد مقدمة مشتملة على بيان كيفية حصول الظن من الاستقراء والاشارة الى بعض الغفلات فاعلم ان الاستقراء انما ينفع
في مورد الشك لان المقطوع غير محتاج الى الاستقراء ثم ذلك المشكوك اما فرد من صنف من نوع او نوع من جنس **اما القسم الاول** فيتصور
على ثلثة عشر قسما **الاول** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية وغلبة موافقة للغالب **الثانى** ان يكون الصورة
بحالها الا ان الغلبة في النوع صنفية لا غير **الثالث** الصورة ايضا بحالها الا ان الغلبة النوعية فردية لا غير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم
بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية **الخامس** الصورة بحالها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنف متحققة
في ضمن الاصناف فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم والاكثر
في النوع غلبة اصلا لا صنفا ولا فردا ولا معارضا **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب لا في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة
كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب **الحادى عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثانى عشر** ان يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف
مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب **الثالث عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا ظهر لك الاقسام الثلثة عشر فاعلم ان القسم الثامن لا اشكال

شاملة

لابيان كلية الكبرى بما ذا الكلام متكفل لاثبات الحجية الذاتية وعلى هذه الدلالة نصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بجملة بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام واثبات التكاليف بل ادعاء حتى ابطاله ذم على الحجية ومنها الاستقراء ويقرر بوجهين الاول ان بناء الشارع في الارتباطات على اعتبار الحالة السابقة اما وصفا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الاحكام الشرعية وضعية وتكليفية بل اغلب الاحكام شارع

في الحاق الفرد المشكوك بالصنف لحصول الظن كما لو علمنا للانسان صنفين زنجي ورومي وكان الزنجي مائة فرد وشككنا منها السود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك فالظن يلحق المشكوك بالاغلب من صنف الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة الصنفية دون غلبة معارضة في النوع ولا موافقة وكذا لا اشكال في الالحاق في الاقسام الثلثة الاولى بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية ايضا مع الاعتضاد بالغلبة النوعية واما القسم الرابع والخامس والسادس فلا اشكال فيها ايضا في ان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عارضه الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي وكان الغالب في الزنجي السواد والغالب في ساير الاصناف وافرادها البياض فشككنا في فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد اذ ذهب الظن الى السواد في صورة المعارض مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المسائل الذي فرضنا فيما اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط او فردية فقط فيطريق اولى نظيرها مما تعارض الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة فقيل بتقديم الاول وقيل بتقديم الثاني وقيل بالوقف واستدل الاول بالاستقراء لان المستعمل هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق المشكوك بالاغلب وهذا استقراء في سنخ الاستعمال في هذا اللفظ واستدل الثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراءه انما كان في صنف من استعماله وهو الاستعمال بلا قرينة فمقتضى مذهبنا من ترجيح الغلبة الصنفية عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك نتوقف في المجاز المشهور للشك في كون الشهرة قرينة وما تعارض فيه الغلبة الصنفية مع النوعية ايضا محل نزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى واحد لا غير ولا نعلم ان المستعمل فيه معنى حقيقي ام مجازي فمقتضى غلبة ان اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة او نقول انه يحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ ونوعها الحكم بالمجازية فبعد الغلبة الاولى الصنفية على الثانية النوعية فيكون الحق مع المشهور لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر فلا بد فيها من الوقف لفقد الظن فيها وهو واضح في الحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم واما القسم التاسع فالمشهور في الالسن الالحاق بغالب النوع والاظهر الوقف لعدم الظن الا ترى انك لو وجدت للانسان عشرة اصناف تسعة من تلك الاصناف ابيض ووجدت صنفا منها وهو الزنجي مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي لم يحصل الظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا تغفل واما القسم الحادي عشر فلا يخلو اما ان يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف ذات غلبة في الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا اشكال في الحكم الظني بان الغالب المعلوم بالاجمال من ذلك الصنف المفروض انما هو على طبق الغالب في ساير الاصناف واما ان لا يكون كذلك سواء لم نجد لا غلبة في الاغلب او وجدناه لا على نهج واحد فلا بد من الوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الالحاق واما القسم الثالث عشر فان كان فيه ما وراء الصنف المفروض من اصناف النوع باجمعها او اكثرها ذات غلبة على نهج واحد فيلحق هذا الصنف على سائر الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن سائر الاصناف باجمعها او اكثرها ذات اغلب او كان ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من الوقف لعدم الظن بقي قسم اخر لم يذكره وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك في وجود سنخ الغلبة في الصنف والنوع معا فان كان في الجنس غالب من حيث الانواع وان كان غالب انواع ذلك الجنس ذات الغالب على النهج الواحد بان يكون الغالب في كل نوع السواد فيلحق الفرد المشكوك بالغالب بوسائط اي يلحق اولا النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بغالب الصنف وان لم يكن كذلك سواء لم يكن غلبة او كانت لا على النهج الواحد فالوقف واما القسم الثاني اي ما كان الشك فيه من نوع في صنف فهو على اقسام ايضا **الاول** ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة في النوع وكون الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان عشرة اصناف وكان تسعة من تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي ذات مائة فرد ولم نعلم حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بسائر الاصناف **القسم الثاني** هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية فردية فقط كما لو كان للانسان صنفان احدهما الزنجي له مائة فرد لا يعلم سوادها وبياضها والاخر الرومي له الف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا بالغالب وان كان فردا من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا نظرا الى اشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن جملنا ذلك الصنف ايضا على النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور اعني اتحاد الصنف **القسم الثالث** هو ذلك الا ان الغلبة النوعية فردية وصنفية معا متعاضدتين وههنا ايضا لا اشكال في الالحاق بطريق اولى **القسم الرابع** ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعارضتين فههنا ان كانت الغلبة الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية او العكس فلا اشكال في الالحاق ايضا وان تساوت الغلبتان فلا بد من الوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبة الجنسية مطابقة لاحدى الغلبتين ام لا **القسم الخامس** ان يكون الشك في الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مطلقا فردا وصنفا كان يختلف اصناف البياض والسواد كالافراد من دون غلبة معلومة وشككنا في ذلك صنف **القسم السادس** ان نعلم بوجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب هنا الصنف حكمهما حكم القسمين في خصوص ما تعلق الشك بفرد صنف بلا تفاوت ما سبق **القسم السابع** ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا مع كون ما وراء الصنف المشكوك متبعضا لا على نهج واحد كما لو كان للانسان صنفان رومي وزنجي فوقع الشك في الرومي وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لفقد الظن **القسم الثامن** هو السابع بعينه لكن مع كون ما وراء الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو وجد الانسان على صنفين وتتبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه ولا ريب في حصول الظن ح بكون الصنف المشكوك فيه كالصنف المستقرء فيه وان كان افراد المستقرء فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه ثم ان من هنا يظهر فساد ما قيل من ان صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مشروط بكون التركيب حقيقيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة المجازات دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي نوع العلاقة ولا يشترط نقل الاحاد ايضا بل المعتبر هو لقد المأذون فيه الحاصل من استقراء

جزئيات استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي وح نقول ان الاستقراء انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان واجدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق في غيره فلا يحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز ووجه انقسام ما عرفت من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما يكون الجزء والكل فيه واجدا للشرطين المذكورين ام لا وفي الصنف الاول اعني الواجد لهما مادة التخلف في الجواز بل كان على نهج واحد في الصنف الاخر المشكوك اعني غير الواجد لهما يحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم نحن ايضا لا نجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين لكن لا من حيث عدم وجود المقتضي كما يقوله القائل بل لاجل المانع اعني الاستهجان العرفي نقل مقال لتحقيق حال العلم ان القائل بالفورية في الامر يتمسك فيها بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من خال النطق وتالي الحال منه كما في الجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو نائم ونحوهما مما يفيد الحال اي الفور بالمعنى الاخص مع تحقق المراد حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفورية بعد تمام الكلام وهي الفورية بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تكليف بالمحال او تحصيل للحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفور في الجملة فنقول كان الامر مشكوك فيه فيلحق بالاغلب بحكم الاستقراء نحكم بافادته الفور في الجملة واذا ثبت الفور في الجملة نقول ان هذا الفور الثابت ليس الفور بالمعنى الاخص لا نرى في الامر كالنهي غير الفور بالمعنى الاعم اعني بعد النطق اذ لا ثالث في البين وفيه نظر بيانه ان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون المستقرء فيه في ذلك الاستقراء متحدا جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة ووجدنا ثلثة اصناف منها اسود اللون مائلا سوادهم الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع في الالحاق جنسا وفصلا واما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصله مرددا بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلثة منها اسود مع كون سواد واحد مائلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد الثالث الى الغبرة وشككنا في الصنف الرابع جنسا وفصلا ولا ريب في الالحاق جنسا للظن والوقف فصلا لئلا يلزم التحكم واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع كون الفصل المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض الالحاق كان يقوم قاطع على نفي ما وراء الواحد من الفصول على فرض السواد في المثال المفروض في سابقه فلا شك ح في الالحاق ايضا جنسا وتعين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرء فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرء فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوما بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف خمسة وجدنا اصنافا منها اسود بالسواد المائل الى الحمرة واخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الصفرة وثالث كذلك لكن بالسواد المائل الى الغبرة ووجدنا الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس انه ابيض ام اسود مائل الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصلان الاخران والحق عدم الالحاق وان اقتضى ملاحظة الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعد القطع بارتفاع الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المقتضية لعدم الالحاق لعدم اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا اذا ظهر ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور لفورية الامر انما هو من قبيل الاخير اذ كما ان غالب اصناف الالفاظ للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها ليس للفورية اصلا كالمضارع وح يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر على المضارع لتغاير المستقرء فيه جنسا ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه في الامر وهو الفور عن حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع اعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفت انا لو حكمنا بعدم الالحاق فيه اذا ظهر تلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء ليتبين ما يرد على الاستصحاب يقع في مقامات الاول اجراء الاستقراء في الاحكام الشرعية فاعلم ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسببا من تغير الزمان واما ان يكون مسببا من تغير الحالة وعروض الوصف كما لو صار المسافر حاضرا او العكس اما القسم الاول فهو لا يخلو اما ان يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه فيما بان يشك في النسخ والعدم ويكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا نسخا كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضا لا يخلو اما ان يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكا في كيفية جعل الجاعل كدوران الامر بين التوسعة والضيق او شكا في الموضوع كالشك في ان الخارج بول او مذي ونحوها فهذه ان يكون الشك في المقتضي او في عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف فالقسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية ثابتة بعد ثبوتها وغير منسوخة فيلحق المشكوك فيه بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة فمشكل لاختلافها بحسب البقاء فبعضها يمكن بقاؤه الى ساعة وبعضها الى سنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقائه ما لا نعلم امكان بقائه الى مدة معينة بمجرد القابلية للبقاء في الجملة لا ينفع **واما القسم الثاني** اعني ما كان الشك في البقاء مسببا عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشيء مضيقا او موسعا بعد ما ثبت انه يحدد بحد الاخر او شك في التوقيت والدوام فان كان من الاول فلا شبهة في تمامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الثاني ففيما وراء الوجوب والاستحباب ايضا لا كلام في تمامية الاستقراء لان اغلب الاحكام الشرعية غير الوجوب والاستحباب مؤبدات دائرة مدار موضوعاتها ما دام الموضوع باقيا الحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب فاشكال لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موجودة معلومة او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية وهي المؤبدات او يكون مخالفة لها وعلى الثاني اما ان يشك في الغلبة والتساوي او يقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاولى من حيث الالحاق وفي الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك في الغلبة والتساوي فلا ريب ايضا في الحاق الصنف بالنوع او لا والحاق الفرد بالصنف بعده واما في المقطوع عدم الغلبة فلا ريب

ولو شك في مقدار الاستعداد الحق بالجنس او في الموضوع المستنبط فالغالب بقاء الاوضاع على حالها وندرة النقل والاشتراك نعم يشكل التمسك بمثل اصالة تأخر الحادث
استنادا الى الاستقراء اقول وكذا اصالة عدم التخصيص والتقييد للغلبة وجودهما ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء في موارد الاستصحاب ع

في الاستصحاب

والظاهر في الواجبات والمستحبات انهما تقطع فيهما بالمساوات فهو وقف ولكن يمكن ان يقال باجراء الاستقراء فيهما ايضا اما الواجبات فلان الغالب من موقتاتها مما لا يرتفع
عنها الوجوب بارتفاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب
باق ببقاء الموضوع ام لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات من الرواتب والمبتدأة باقية ببقاء الموضوع فمحل الشك يلحق بالاغلب
ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الواجبات والمستحبات فلا اقل من ثبوتها لقطع بعدم الغلبة في نصيب المساوي والغلبة في صنف الواجب او المستحب مشكوكا ملحق بالنوع
كان **واما القسم الثالث** مما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسببا عن عروض القادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في
المقام الثاني **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشئا عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل
عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لانا علمنا غالب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكم صلوته من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر
والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا في تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة حملا
على اغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضرا انه يجب عليه القصر لعين ما ذكر نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت
الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك لا خلاف فلا وجه للتأمل وكما فيمن خرج منه المذي وشك في انتقاض الوضوء فنقول بانه
لا ينتقض الوضوء لانا علمنا الاحوال الغير الناقضة كالقيام والقعود ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك
يلحق بالاغلب كما فيمن كان متيمما ثم صار واجدا للماء في اثناء الصلوة فنحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حملا على الاحوال الغالبة الغير الناقضة واما في
الماء الذي صار متغيرا ثم زال التغير فالحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة ليست من الاسباب الحادثة
للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالشاب اذا صار شيبا فان حدوث الشيب ليس بنفسه سببا للحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستندا الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء
الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدوث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة آنية لا استقرار لها في الوجود
كالفسو والضرطة الموجبتين للوضوء فح ايضا لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة سبب حدوث
الحكم ولكن الحالة ايضا مما لها استقرار كالتغير في الماء فح لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام بعد
ارتفاع اسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من

في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء

الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من
الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما اما الموضع الاول فلا ريب في عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وان تمسك به في اجزاء الزمان علمائنا
الاعلام فحكموا بعدم جواز الافطار لمن شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وغير ذلك المستصحب ان كان هو
الاجزاء فالسابق منها على زمان الشك قد انعدم واللاحق لم يتحقق بعد فما يستصحب الكلي الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل وعدم دخول النهار فالاصل
من قبيل اصالة البرائة فراجع واما الموضع الثاني فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداد المقدار البقاء
فح لو علمنا بان الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة فنستصحب وجوده اذا شككنا فيه لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد
للبقاء اقتضاء المقتضي فيلحق المشكوك فيه من اجل ذلك بالجنس كما لا يخفى **المقام الثالث** في جواز التمسك من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط
والحق ذلك فلو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فنحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع
وشككنا في كون اللفظ موضوعا له ام لا فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك باصالة تأخر الحادث نظرا الى انعدام الاستقراء فيه
اقول ويشكل التمسك ايضا باصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد لغلبة التخصيص والتقييد ثم اعلم ان الوجه في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في
الاستقراء بل نفس الحالة السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو صار يصحبها الشخص موجودا في الهند اعتبارا ثم حصل بينهما
ملاقاة لكان بناء كل من الصديقين على ارسال المكاتيب الى الاخر وان مضى مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم
احدهما عدم الاخر وان هذا الامر باعث من نفس الحالة السابقة الظن ثم انه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما افاده المحقق من ان علة الحدوث هي علة البقاء
فيقال ان المشكوك فيه مما كان محدثا متحققا في زمان وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث وهي علة البقاء وفيه اولا منع ذلك القول بل البقاء ايضا محتاج
الى العلة وثانيا سلمنا ذلك لكن ان اريد ان علة الحدوث وعلة البقاء انها علة تامة له فهو مع انه فاسد غير انه لا احتياج الى الاستصحاب وان اريد بها انها علة ناقصة
له بمعنى انها مقتضية للبقاء ففيه ان مجرد وجود المقتضي لا يكفي بل لا بد من دفع المانع مع ان تحققه محتمل الا ان يقال ان الاصل عدم عروض المانع ففيه انه
تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب وهو دور الا ان يقال ان اصل العدم وهو معتبر اتفاقا او يقال ان خصوص اصل عدم عروض المانع يقيني كما هو عن بعض الاجلة فلا دور
ع **الوجه الرابع** الاخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله ع كل شيء
لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وهذه الروايات تحتمل احتمالات ثلثة **الاول** ان تكون مخصوصة بالشبهة الحكمية فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من
الطهارة والنجاسة فهو طاهر نظيف حتى تعلم انه قذر وكذا في الاخيرة الثاني ان تكون مخصوصة بالشبهة الموضوعية فالتقدير كل شيء علمت فيه الحكم وشككت
في موضوعه من حيث الطهارة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخيرة **والثالث** ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فالتقدير كل شيء لا تعلم
حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو لك نظيف وكذا في الاخيرة ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الثاني
اذ على الاول لا دخل له بالاستصحاب وكذا على الاخير اذ لا يبقى الغرض ح الا جعل القاعدة ومناط الجعل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما

مسبوقا

اصل

مع قطع النظر عن الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرناه قطعت بحجية الاستصحاب في الجملة في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية
ويدل عليها اصل الاشتغال لانا قد اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ ليس في المقام قدر متيقن يؤخذ به وهو ادرج هنا من
اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لوجود العلم الاجمالي بحجية بعض افراد الاستصحاب والظن بحجية كل افراده كما انه ادرج من اصالة الاشتغال بالصلوة مثلا تدبر

في الاستصحاب

مسبوقا بالحالة السابقة ام لا ثم على الاحتمال الثاني كل من الروايات فيه احتمالات احدها ان يكون المراد مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة
فالتقدير في الرواية الاولى كلما علمت بطهارة شيء ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخيرة وثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق
بالحالة السابقة مختصا بالشكوك البدوية وثالثها ان يكون المراد اعم من المسبوق والبدوي ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الاول اذ على الثاني لا مدخل
للاستصحاب اصلا وعلى الثالث كذلك لان المناط ح هو مطلق الجهل بالموضوع لا حجية الاستصحاب فظهر ان الاحتمالات متعددة والاستدلال متوقف على واحد منها وهو الاحتمال
الاول من الاحتمال الثاني مع ان ظاهر الروايات انما هو الثالث من الثاني اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها
صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع
صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وهذه الرواية صريحة في المطلب الا
ان جعلها من الاخبار الخاصة لا يخلو عن شيء بل الظاهر انها من الاخبار العامة لعموم علة الحكم فيه … الاضافة **ومنها** ما روي عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا
استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما في معناها وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة الا ان
استقراءها والتأمل فيها يورث الظن بان السبب في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل في كل من الروايات ايضا اشعار بالعلية فان الجمع
تلك الظنون مع ما مر وسيجيء افاد القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **الوجه الخامس** انه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن تيقن
الطهارة وشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد وشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد ما لم يعلم زوالها والحكم ببقاء الزوجية في المفقود
وكذا في المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وانها المناط في تلك الاحكام التي صارت
اجماعية **الوجه السادس** الشهرة والاجماعات المنقولة على حجية الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم تلك الادلة السبعة القطع بحجية
الاستصحاب في الجملة **المقام الثاني** من المقامات السبعة في ذكر تفاصيل هذه القضية المجملة وفيه ست عشرة مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية
الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية فنقول الحق الحجية لوجهين **الاول** قاعدة الاشتغال وتقريره انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب
في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور
الخارجية والاحكام لانه لا قدر متيقن في البين كما اراد بعضهم قال بالحجية في الامور الخارجية دون الاحكام وبعضهم بالعكس فلا قدر متيقن في البين فح
ان طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المطلوب وان عملنا باحدهما المعين دون الاخر فهو مع انه ترجيح بلا
مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان خيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على ما ذهبنا من اشتراط القطع بالامتثال وعدم كفاية عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب
المحقق الخوانساري ومن تبعه فلا بد من العمل بهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة وعدم وجود القدر المتيقن في البين
ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المطلوب ولا يتوهم ان التمسك بقاعدة الاشتغال تمسك بالاستصحاب لان قاعدة الاشتغال … غير
تمسكا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع كما قرره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه امر غير علمي
سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن تحت الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخروجه عن الاصل غير معلوم
فيحكم بحرمته للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما واجبا للدليل وفي الاخر حراما للاصل فيدور الامر في كل الاستصحابات من الاحكام والامور الخارجية
بين الوجوب والحرمة فلا بد من التخيير والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية اذا ترك
العمل بالاستصحاب مطلقا قلنا ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لا نعمل بها في خصوص الاستصحاب لانها صارت مخصصة بالمجمل بل لا بد من العمل باصل الاشتغال
ح كلية اذ كل فرد من افراد الاستصحاب يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرت فيدور
الامر بين المحذورين ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي مرجح لاصل الاشتغال وايضا حجية كل فرد من الاستصحاب اعني كل من استصحاب الحكم
والموضوع مظنون من الادلة السابقة وحرمته موهومة فيندرج اخر وايضا لو كان مجرد احتمال التحريم مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كلية كما في اشتباه
جهة القبلة مع ان بناء العمل على الاحتياط فتدبر **فان قلت** ان العمل باصالة الاشتغال هنا معارض باصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور
الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع باتيان الصلوة مع الطهارة ومقتضاه عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا
كرية الماء الملاقي للنجاسة ومن شك في الكرية المقتضي لجواز التوضي منه معارض باصل الاشتغال بالصلوة الى غير ذلك مما لا يحصى الا ان يرجع ما ذكرت الى
تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند العلماء لانا نقول بناء العلماء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال
مسلم لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض هنا فلا نسلم بناءهم وتوهم ان اهل العلم لا يفرق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال
بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة ام غيرها مدفوع بعدم القول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فانا لم نجده والحاصل ان الاصلين
متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب وفيما لا تعارض فيه بين الاصلين
كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال او لم يكن اشتغال في الموارد الخاصة يتم الامر بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في صورة عدم
المعارضة باصل الاشتغال الغير المعارض وفي صورة المعارضة بالاجماع المركب فيكون الاجماع مقلوبا مدفوع بانه غاية ما في الباب تعارض الاجماعين
ويبقى اصالة عدم الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب اقوى لانه مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي
عدم حجية الاستصحاب اصلا لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعك ناف والمثبت مقدم فظهر ان الاشتغال يقتضي

في الظهار المستصحبة بعد تعارض الاصلين بضم الاجماع المركب وذلك لان العمل بالمعارض مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع الادلة المتقدمة وتوهم ان بناء الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تعرض النصوص لهما مدفوع بان بناء الموضوعات المرتبطة بالاحكام من شانه

في حجية الاستصحاب

معاني الجملة

الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم ويثبت التعميم في افراد كل منهما ايضا بفصل الاشتغال مضافا الى الاجماع المركب لهذا القسم فبينا تعميم حجية الظن بما نقلنا بعد ما بيناه من ان العمل بالظن في الجملة من المقدمات الثلاث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن وان اوردنا عليه بنظر هذا الا ان ضم الاشتغال في المسئلة الاصولية معارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قراءة السورة واجبنا عنه بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فاما لا بد من العمل باصل الاشتغال مطلقا في المسئلة الاصولية والحكم بحجية الظن مطلقا واما باصل الاشتغال مطلقا في المسئلة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مطلقا فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية وفي الباقي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مطلقا ولزم منه طرح المقطوع بخلاف العكس وايضا اجماعنا المركب يثبت بحجية الظن وذلك ثان والمثبت مقدم وايضا اجماعنا المركب لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط هذا وفي تعميم الاستدلال على حجية الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال اذ موضوع تمامية الاجماع المركب بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول الاجماع المركب بين صورة التعارض وعدمها وان كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب الثابت احد شطريه بالاصل الفقاهتي كاصل الاشتغال نعم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يجز خرقه لانه يحصل القطع او الظن بالواقع في كل من الشطرين بملاحظة الاجماع المركب لا بد معه من بناء العمل عليه في الكل لان كل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد الشطرين بالاصل الفقاهتي فلا يحصل الظن بالواقع مطلقا وح لا دليل على عدم جواز الخرق **فان قلت** ان الشطر المدعى ح ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة لزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فان كان ذلك الامر الاجمالي هو صورة عدم المعارضة فهو وان كان مجموع صورة المعارضة التي هي شطر المدعى وان كان هو خصوص صورة المعارضة بمعنى ان الاستصحاب حجة في صورة المعارضة فيكون صورة عدم المعارضة ايضا حجة بالاولوية القطعية فصورة عدم المعارضة يقيني الحجية على جميع التقادير فيكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخرق ح للقطع بكون الحجية على الاطلاق قولا للمعصوم بضم الاجماع المركب قلنا سلمنا دفع هذا الاشكال لكن ههنا اشكال اخر وهو ان قاعدة الاشتغال التي اثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية المعمول بها مطلقا بل القدر الذي ثبت من العمل باصل الاشتغال انما هو اذا لم ينجر الى ارتكاب محتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما اما محتمل الضرر بالاحتمال العقلائي واما غير محتمل له فنقول فيما عدا ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجماع اما مورده الامور الخارجية او الاحكام او هما معا والعمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الاباحة والاستصحاب والكراهة فيما يحتمل الحرمة او الوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة واصالة الاشتغال بالامر الاجمالي وان اقتضى العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية مما سوى احتمال الضرر ام لا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر والقدر اليقيني منه العمل فيما لا يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال ان كان هو الكتاب ففقده واضح وان كان السنة ففي جزء لا تنقض فهو ورد او جزء الاحتياط مع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر بالمثل لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فيما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط وان كان الاجماع والعقل ففقدهما واضح وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو اجمالا بمعنى انه اشتبه عليه ان اللازم الاتباع هل هو زيد او عمرو او هما معا مع القطع بانه لو كان هو زيد لزم اتباعه مطلقا ولو مع احتمال الضرر والمبعوضية ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كل منهما لازم الاتباع فكذلك ايضا وبالجملة يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات فحينئذ بناء العقلاء على انه لو اتفق زيد وعمرو على امر وان كان محتمل الضرر عملوا به للقطع التفصيلي بانه حكم من جانب المولى اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكمه وان كان زيد لازم الاتباع فهذا حكمه وان كانا معا لازمي الاتباع فهذا حكمهما فيحصل العلم للعبد بان ذلك هو المكلف به واما لو حكم احدهما بشيء يحتمل الضرر والاخر بالاباحة او سكت الاخر لعلهم يقولون الحاكم الاول بل ياخذون بقول الثاني الذي ليس مخالفا للاحتياط او لو سكت الاخر يعملوا اصلا وبالجملة هم ذاهبون مذهب الاحتياط لا العمل بقول زيد وعمرو او قولهما من حيث انه قولهما ولا على العمل بقاعدة الاشتغال اذا عرفت المثال فنقول العلم الاجمالي الحاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية ام فيهما ونقطع بانه على التقادير الثلثة لا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه ففي المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال والتعميم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه بل لا بد من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء وذلك البناء منهم ليس لحجية العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب حتى فيما لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث انه استصحاب فظهر عدم حجية اصل الاشتغال في اثبات حجية الاستصحاب مطلقا وان المعمول به هو الاحتياط لا غير فبطل الوجه الاول بتمامه والوجه الثاني ان الادلة المسبقة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية ايضا وقد مر من ثبوت حجية الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الاجمال فانما كان على سبيل المماشات والا فنقول بدلالة تلك الادلة تفصيلا على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في اثبات جريانها في الوجوه السبعة في الامور الخارجية والثاني في كيفية التمسك بها هنا **اما الموضع الاول** فنقول فيه انه لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية وانما منع من ارجاعها الى الاحكام ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات فاسد لم يقل به احد حتى المفصل بين الاحكام والامور الخارجية بل هو بديهي وجود التشارف وهو عدم كون بيان الموضوعات من شان الشارع فلا بد ان يكون مقصود الشارع بيان الاحكام لا غير وفيه ما لا يخفى لانا نمنع ان الموضوعات المرتبطة بالاحكام ليس من شان الشارع بيانها بل في الله من شانه فلا اضافة في الدلالة وانما بناء العقلاء فلا ريب انهم لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام ونفس الاحكام ولا يفرقون في ذلك بين امر المعاش وبين الشرعيات الا ترى انهم يستصحبون الكرية ولا يحكمون بالانفعال عند

في بيان حجية الاستصحاب في الامور الخارجية

الملاقات

من شانه لان بيان الحكم الكلي بالواسطة مع ان عد كونه من شانه لا يستلزم قبح بيانه فلم يبق في كلام عن ظاهره اذ كان في البيان فائدة وافسد منه توهم تعارض تلك النصوص مع امارات اخر واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا فتامل

الملاقات مع العلم الا اذا قطعوا بزوال الكرية **فان قلت** حكمهم ببقاء النجاسة في المثال المفروض لعله للاستصحاب الحكمي اعني استصحاب الموضوع اعني الكرية **قلنا** انهم يعملون بالاستصحاب وانه لا يكن للعقلاء معلوم استصحاب الحكم فيحكمون بنجاسة الملاقات بعد علمهم بالقلة وحصول الشك في الكرية مع ان الاستصحاب الحكمي يقتضي للطهارة فليس ذلك الا للاستصحاب العقلي وكذا يحكمون بنجاسة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة في زمان الشك في ارتفاع الرطوبة فان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة والحكم بالنجاسة مستند الى استصحاب الرطوبة الى زمان الملاقات للنجاسة وكذا يحكمون ببقاء زيد الغائب اذا مات ابوه فيرثونه مضيفين ان اقتضى استصحاب الحكم عدم الارث ايضا اما الاستقراء وغيره من الوجوه فكلها واضحة الجريان في الموضوعات **واما الموضع الثاني** فيمكن اثبات الحجية هنا بطرق ثلثة الاول من حيث الاخبار والثاني من باب بناء العقلاء والثالث من المركب منهما اما الطريق الاولى فنقول لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبطة بالاحكام وكذا الكلام في حجية تلك الاخبار **فان قلت** تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية **قلنا** تلك الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من كثرة تلك الاخبار ان واحدا منها صادر لفظا عن المعصوم فيكون حجة وان نقله بخصوصه لان الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من التواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال وانما النزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدق ظنيا لا قطعيا ولذا خصصنا النزاع في حجية الظن بالظن الصدقي لا المضموني ولا هما معا الا ترى ان الاخباريين يقولون نحن نعمل بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدق لا الدلالة الا من شذ منهم فظهر ان مقطوع الصدق مقطوع الحجية وان كان دلالته ظنية **فان قلت** لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول لم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بوجوه ضعيفة ودعوى عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها بعيدة وعدم تمسكهم بها لعدم الاطلاع على تواترها ابعد **قلنا** ان زعمهم انما كان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية وتلك الاخبار مثبتة للحجية من باب السببية فكانت خارجة عن محل زعمهم ولذا ما تمسكوا بها ولذا ترى المتاخرين مترددين في حجية الاستصحاب من باب الاسباب عند الاصحاب مضافا الى ان النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا تعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة بالخاصة بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة او المشتركة بينهما ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة في مقابل العامة مضافا الى ان عدم تمسكهم بها اعم من عدم التواتر **فان قلت** ان تلك الاخبار معارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم فان لم يكن الاخبار اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط الاستدلال **قلنا** ان العلم الذي يكون خلافه منهيا عنه ان كان اعم من العلم الوجداني او العلم الظاهري الشرعي فنمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وان كان مختصا بالعلم الوجداني فنمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بهذا القسم من الامر الغير العلمي وهو الاستصحاب لا انا نقول بعد تعارض دليل الاستصحاب مع الايات ان الاخبار اخص مطلقا من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل امر غير علمي سبقه العلم بالحالة السابقة ام لا وتلك تقول بحجية الاستصحاب فيما سبقه العلم خاصة والخاص مقدم على العام **فان قلت** خبر الاستصحاب معارض مع خبر الاحتياط فلو لم يكن الاخير ارجح فلا اقل من التساوي الموجب للتوقف الملازم للرجوع الى الاصل الذي هو عدم الحجية **قلنا** اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له وثانيا سلمنا الصحة لكن خبر الاستصحاب كالعام قطعي وذلك ظني وثالثا سلمنا ~~الصحة لكن خبر الاستصحاب كالعام قطعي وذلك ظني وثالثا سلمنا~~ التساوي من تلك الجهة لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين عاما من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم طرح خبر الاستصحاب كلية بحيث يبقى بلا مورد او لزم تخصيصها بغير المورد فلا اغلب ان خصصنا بغير مورد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط كخبر زرارة بخلاف ما لو عملنا بخبر الاستصحاب فانه يلزم مجاز في خبر الاحتياط ان حملناه على الاستحباب او يلزم تخصيص غير مضر ان حملناه على غير المسبوق بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح او الحمل على غير المورد وبين المجاز او الحمل على بعض الافراد كان الاخير ارجح قطعا ثم المنكر لحجية الاستصحاب في الامور الخارجية لا الاحكام اما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة ففيه ان اللازم ح عدم حجية الاستصحاب من باب الوصف في المسائل الاصولية ايضا الا ان يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب السببية لا جل انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل دعوى الصارف وان كان فيها دلالة ففيه ان الصارف المعقول هنا ليس الا عدم كون بيان الموضوعات من شان الشارع ولا يخفى ان بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شان الشارع لانه بيان للحكم الكلي بواسطة سلمنا ان بيان الموضوع ليس من شانه مطلقا سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غاية ذلك عدم لزوم بيانه على الشارع ولا يلزم من ذلك انه لو بينه لكان قبيحا الا ترى ان المعصوم ربما يبين احكام الطب واللغة مع انه ليس من شانه فلا يلزم بعد عدم كونه قبيحا صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة وبالجملة الذي هو صارف لكلام الشارع عن ظاهره هو قبح بيان الموضوع لا مجرد عدم كونه من شانه لا يضر بالدلالة ولا يوجب الصرف اذا كان في البيان فائدة نعم لو لم يكن من شانه وكان بيانه ايضا قبيحا كما لو كان اظهار للبديهي كان ذلك سببا للصرف ولا ريب ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل بل فيه الفائدة المعلومة والحاصل ان الروايات بمرتبة من الظهور في الدلالة ولا صارف في المقام ايضا ولا جل عدم اعتناء تلك الاخبار لاعراض العلماء عنها ففيه ما مر او لاجل ان تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية فقد عرفنا انها متواترة اجمالا سلمنا ولكنها محفوفة بالقرائن القطعية وهي الشهرة المتداولة سلمنا انها ظنية الصدق ولكن نقول ان ذلك الخصم ان كان يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه يحكم سواء قال بحجية الظن في المسائل الاصولية ام لا بل عليه اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها فيهما لان المدرك في كل هو مدرك الخبر الواحد وان كان يقول في مسئلة الاستصحاب بانه تابع للمستصحب في الاصولية والفرعية كما هو المختار فلا يخلو اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا ففيه ان التفصيل ح تحكم اذ اللازم ح الحجية في الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية اصلية ام ارتباطية لا غير ففيه ان اللازم ح التفصيل بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم كما ان اللازم ح التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبطة بالفرعية وبين غيرها لا الاطلاق في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط ففيه ان اللازم ح التفصيل بين الفرعية والاصلية لا الاطلاق في الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن في مطلق الاحكام الاصلية لا الارتباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق ولما الطريقة

الطهارة لا استصحابه

في التعميم في الامور الخارجية

اصل في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الاحكام ويدل عليها ما سبق في الاصل السابق والمنكر لها مع قوله بحجيته في الموضوعات ان كان يتوهم عدم دلالة الاخبار على ذلك
لكون مورد ها الموضوعات فيختص الجواب بها ففيه ان مثل طهارة الثوب والجسد لا احكام لا الموضوع فتدبر وان عموم الجواب كاف ولو حمل اللام على العهد لانه [illegible] عدم التعدي الى سائر
الموضوعات وان ذلك لانه فيما ليس مسبوقا بالسؤال ولا في سائر ادلة الاستصحاب او يتوهم احادية الاخبار فقد عرفت ما فيه مع انه وارد عليه ايضا او يتوهم ان تخصيص الاخبار بالموضوعات
قبل الفحص وبعده اولى من تخصيصها بما بعد الفحص قبل تخصيصا مع امكان منع العموم الاحوالي فيها فتدبر او انه يلزم من العمل بها في الاحكام عدم العمل بالاستصحاب حرمة العمل كما كانت
قبل الفحص ففيه انه استصحاب عرضي وانها الانصراف الى نفي نقضها وان ذلك من باب نقض اليقين باليقين لفرض دلالة الاخبار تتايج

او هما متساويان ففيه ان العمل بعمومها في الاحكام قبل الفحص [illegible]

الثانية فهي ان بناء العقلاء بنفسه يقتضي الحجية في الامور الخارجية **فان قلت** القدر الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات الغير المرتبطة
بالاحكام واما في المرتبطة بها فلا **قلنا** بناؤهم ثابت في المقامين فيستصحبون الموضوع المتفرع عليه الحكم الشرعي كما في المفقود والنذر والفسق والزوجية
واليبوسة والكرية والقلة وغيرها ولا ريب في ان محط نظرهم في تلك الموارد انما هو على استصحاب نفس الموضوع لا الحكم المقارن معه ولذا يحكمون ببقاء
الموضوع وان لم يكن هناك حكم يستصحب او كان استصحاب الحكم على الخلاف كما مر سابقا في الموضع الاولى استصحاب امة الماء ورطوبة الثوب الملاقي للنجس وحيوة
الغائب **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاحتياط لا الاستصحاب في الموضوع **قلنا اولا** انا نجد من انفسنا ان محط
نظرهم ليس الا استصحاب الموضوع لا جهة الاحتياط وثانيا انه لو كان للاحتياط لما يحكمون ببقاء الموضوع فيما خالف الاحتياط او لم يكن في البين احتياط
كما في استصحاب الملكية لاحد المتخاصمين اذا لم يكن لاحدهما ما يدل على الملكية **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء الموضوع لاجل اجتهادهم او تقليدهم
قلنا اولا انه ليس الا للاستصحاب للحالة السابقة لا للتقليد ولا للاجتهاد **وثانيا** انا نرى العمل بالاستصحاب من لا يعرف التقليد والاجتهاد فان

عروض الشك في الوقت كما لو شك المريض المحدث مرضه في اثناء النهار في وجوبا تمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب لمهملة التكليفيات ايضا كالوضعيات ولا بين حال الاجماع وغيره
فلعموم منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي او قدح العارض ان نظر الى ان الوصف لا يحصل فهو مشترك او الى ان الاجماع لو كان موجودا في حال الشك
الخلاف فيبران لا زم عدم حجية استصحاب حال النص ايضا اذ لو كان ذا لا علم حاله الشك لم يكن استصحاب الاصل الا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الحلي و
الخوانساري نفيا الاول والظاهر عدم الفرق على هذا القول بين الموضوعات والاحكام والاصح الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده

الشرع منها ما هو من الدواعي والمعرفات ومنها ما يكون من الاسباب والموثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر
ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض ما وجد فيه العلة المنصوصة الكلية عن تحت الحكم كان يقول النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج
يوجب فتح البداء ونسخ العلة فيكشف ذلك عن كون العلة من المعرفات لا الموثرات فلا يمكن التعدي عن مورد النص ام لا يوجب ذلك بل يكشف عن المعرفية وعدم التامية
في خصوص المخرج لا مطلقا فيتعدى الى غير المورد الى ان يرد الدليل على الخلاف والحاصل ان العرف يفهم من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد
الحرمة ولكن تعليل الشارع في مورد خاص يكشف عن عدم العلة التامة في هذا المورد الخاص لا مطلقا فنعمل بالعموم في غير هذا المورد والاظهر في هذا التنازع هو الاخير
للعرف ثم يحتمل الابد بان اختصاص السوال الاول من المتن وبعد نقول لخرج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على اقسام اما مقيد كقوله الماء المتغير نجس اي ما دام
التغير واما مطلق كقوله اذا تغير الماء نجس ان زال التغير واما مهمل كقوله اذا تغير الماء نجس فانه ساكت بالنسبة الى بعد زوال التغير ولا ريب في عدم اجراء الاستصحاب
في القسمين الاولين للقطع بانتفاء الحكم في اولهما وبقائه في ثانيهما وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت او غير موقت ولا يجري الا
في شيء منهما اما في الموقت فلانه ان كان التمسك بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق
وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت فهو ايضا فاسد اذ قبل العمل يبقى الامر قطعا وبعد العمل قطعي الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **قلنا** بان الامر والنهي على التكرار وعدم الابيان والازجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار وعدم الابيان والازجار من مقتضي الامتثال بالطبيعة
الملازم لرفع الاشتغال فلانه لا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك في الموقتات كمن مرض فشك في جواز
اتمام الصيام الى الليل وثانيا منع اختصاص التكليف في الموقتات والمؤبدات بل كما ان الدال على الحكم الوضعي الموقت كسببية الدلوك لايقاع الصلوة من زمان
معين الى زمان معين واما مؤبد كسببية الزلزلة للصلوة ما دام العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلوة فكذلك الاحكام التكليفية تنقسم الى تلك الثلثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضع **المرحلة الرابعة** في حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم وذهب الغزالي
الى عدم حجية استصحاب حال الاجماع ونفصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب بين الاجماع وغيره كما ان التفاصيل السابقة انما كانت
من حيث نفس المستصحب لا من حيث الدليل عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون للشك في المقتضي كما في دوران الامر بين المسافر والصبوح ما
يكون للشك في قدح العارض كما لو شك المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة واما ان يكون الشك في عروض القادح كما لو شك المتوضي في خروج البول
وعدمه ولا ريب ان نافي حجية استصحاب حال الاجماع انما يقول به في القسمين الاولين لعدم حجيته بدليله كما سنقرره لا فيهما لان دليله يجري فيما كان الشك في الحكم
الموضوع في القسم الثالث الشك ليس في الحكم بل في الموضوع لانعقاد الاجماع على جواز دخول المتطهر في الصلوة وعدم جواز دخول المحدث فيه فالشك في الحكم
واما الشك في المكلف متطهر او محدث فيحصل الشك في الحكم في القسمين الاولين وكيف كان فالاظهر ما عليه الاكثر لوجود شرائط هذا الاستصحاب هنا ايضا من القطع بحصول
في السابق والشك في اللاحق فيجري فيهما من الدليل وانكار حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر هذا القائل ان كان لاجل انكاره
الوصف هنا فهو كما ترى وان كان لاجل انكاره حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره الغزالي دليلا من ان ثبوت الحكم في الان
المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر لما حصل خلاف في الحكم في الان المتاخر في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة كما
عن اختصاص الاجماع بالحالة الاولى اي المضي في الصلوة ما لم يجد الماء فاذا لم يكن الاجماع موجودا في الان المتاخر والمفروض عدم وجود دليل اخر ايضا
لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان ذلك الدليل يقتضي عدم حجية استصحاب حال النص ايضا لان الخلاف في الان المتاخر كاشف عن عدم شمول النص لتلك الحالة
والا لم يكن معنى لمخالفة النص ولو كان النص موجودا في الان المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب بعد عدم شمول النص وعدم وجود دليل اخر ايضا بالفرض لم يكن الحكم في
الان المتاخر ثابتا الى ان قال ان هذا القائل ان كان غرضه نفي حجية الاستصحاب مطلقا فلم خصص المنع بحال الاجماع ولم يذكر غيره وان كان غرضه منع الحجية
في خصوص حال الاجماع فكلامه يجري في غيره ايضا **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل
الشروع فيه لا بد من ذكر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك ان استند ورجع الى مقدار استعداد الامر الخارجي او الحكم
المجعول الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الى الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كالشك
في السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان سبب الشك في البقاء ان كان هو الشك في مقدار استعداده كالشك في مقدار
الشمع ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الشمع وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا الى الصبح لكن احتمل عند اطفاء
الريح ونحوه فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث تميز المصاديق فاعلم ان المصاديق في الموضوعات
الخارجية مميزة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الموضوعات فهو شك في المقتضي واما في غير الموضوعات
فان كان الشك فيه مستندا الى الشك في مقدار وجود كر والتغير الماء الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي للنجاسة مثلا
هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث وان كان الشك فيه مستندا الى الشك في وجود ما لم يكن موجودا سواء كان شكا في الانزجار من حيث الحدوث
كالشك في خروج البول من المتوضي او من حيث القدح كالشك في ان المذي الخارج قادح ام لا فهو شك في المانع الثاني اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي فقط احد الامرين المحقق الحلي وبعض من تاخر عنه كالمحقق الخوانساري واما القدماء قبل الحلي لم نجد من يلائم ذلك الثالث اعلم ان القائل بعدم الحجية
في الشك في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول جريان دليله فيهما الثاني ان ظاهر كلام نقلة هذا القول ان قائله انما فصل
في الاستصحاب من تلك الجهة اعني الشك في المقتضي والمانع لا غير فعلى ان من الاقوال الفصل بين الشك في المانع وسكتوا عن سائر الجهات فان ظاهر ذلك انه

يفصل

للبقاء او لاحتمال طرو مانع او مانعية طارئ لعموما سبق ولعل نظر المانع في المقتضي الى عدم انصراف النصوص واكثرها البناء اذ المراد من اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن
وما في حكمه بحكم العقل والمراد من النقض اما النقض الواقعي بمعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك والظاهري بمعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك وعلى
التقديرين اما قوله لا ينقض نهي او نفي وعلى التقديرات اما يراد من الشك معناه او المشكوك فيه لا سبيل الى الواجبات بامساكها اما للكذب او التكليف بالمحال وفي الظاهر ثابت اذ ربما
من الشك المشكوك فيه فهو صحيح لكن يحمل نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور اذا كان الشك في ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك في المقتضي لم يكن هناك نقض اذ الشك في الانقطاع

يفصل من غير تلك الجهة اصلا الرابع اعلم ان الشك في المقتضي على اقسام الاول ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في ذات المقتضي كما لو زال التغير بما
الكر بالرياح وكان شكا في بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير او التغير مع بقائه الثاني ان يكون المقتضي معلوما ولكن كان الشك
في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء المقتضي المسبب عن الشك في مقدار استعداد المقتضي للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال ام لا للشك
في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضي ايضا معلوما ولكن شككنا في بقاء المقتضي لاجل احتمال طرو مانع لو مانعية طار اذا
ظهر تلك الاقسام فاعلم ان الظاهر من منكر حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي انما هو الانكار في القسم الاول الذي كانت ذات المقتضي مجهولا لا في القسمين الاخيرين
اللذين كان المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه وارتفاعه لانه لو منع في القسمين الاخيرين ايضا لكان لازمه القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع
الصرف المرتبط بالحكم الشرعي وهو خلاف ما مر في الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك في بقاء زيد المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث بين الورثة
فيشك في بقاء الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي اعني حيوة زيد سواء كان ذلك الشك للشك في مقدار استعداده حتى للبقاء او للشك
في طرو مانع للحيوة او مانعية طارئها فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس بحجة في كل قسم من اقسام الشك في المقتضي لزم عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف
فلا بد من تخصيصه المنع بالقسم الاول اذ ظهر تلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال لذلك القائل على حجية الاستصحاب في الشك في المانع لا في الشك في المقتضي
بان الاخبار انما تنصرف الى الشك في المانع فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو قوله ع وليس ينبغي لك الخ يحتمل احتمالات تمامها
المراد من قوله فان اليقين لا ينقض بالشك بدوان يكون هو المتيقن وما في حكمه مما يترتب عليه في الظاهر لعدم جواز ارادة ما هو الظاهر لان اليقين الغير المنقوض
بالشك ان كان هو اليقين السابق على زمان الشك فلا ريب في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهي وان كان هو اليقين المحقق في زمن الشك
فلا ريب في انه ينقض بالشك يقينا لعدم جواز اجتماع اليقين والشك عقلا في شيء واحد في ان واحد فتعين ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه فنقول ان
المراد من النقض اما النقض الواقعي ليكون المعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك واما الظاهري ليكون المعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض
بالشك وعلى التقديرين اما الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض نهي او نفي وعلى التقادير اما من الشك يراد معناه الظاهري او يراد معروضه ومتعلقه اعني
المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعيات منها وهي اربعة لان الخبرية منها مستلزمة للكذب فان المتيقن الواقعي في الواقع لاجل نفس الشك ومعروضه قد ينقض وقد
لا ينقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان النقض الواقعي وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهريات منها وهي اربعة ايضا فلا سبيل الى شيء
منها في اثبات حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي اما اذا كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن
بالمشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور فيما كان الشك في ناقضية المشكوك فيه لانه لو كان
الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض لان الشك حينئذ انما هو في الانقطاع والعدم لا في النقض ولعدم الحاصل ان النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك
في نقضه لذلك الاستمرار لا فيما كان الشك فيه في نفس الاستمرار واما اذا كان المراد من الشك معناه الظاهري سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فوجه عدم
الدلالة على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وجوه الاول ان عدم النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا ولا ريب انما يحتمل كونه ناقضا هو معروض
الشك لا نفسه للقطع بان نفس الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام ايضا الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام فيه الثاني انا سلمنا جواز وقوع الشك في ناقضية
الشك لكن في خصوص الرواية نعلم ان المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشك لان السائل سال عن ناقضية الخفقة والخفقتين فقال الوجب الخفقة و
الخفقتان الوضوء فان كان جواب المعصوم واستدلاله ايضا منزلا على المشكوك فيه لطابق الجواب السؤال وان كان جوابه عن عدم ناقضية نفس الشك فلا ربط للجواب
بالسؤال لان عدم ناقضية الشك اعم من عدم ناقضية المشكوك فيه فلا يفيد الجواب للسائل فيما سئله فيه الثالث انه لو حملنا الشك في الروايات على ظاهرها
لما صح التمسك بالاستصحاب من باب الاخبار في شيء من الموارد لان الثابت من الروايات عدم جواز نقض اليقين بالشك واما بالمشكوك فيه فهل يجوز النقض ام لا
فلا دلالة للروايات فلا يصح الاستدلال بها اصلا الرابع انا سلمنا ان المراد من الشك ما هو ظاهره لكن نقول ان من المقطوع عدم كون الشك بنفسه مع قطع النظر
عن المتعلق ناقضا بل المناقضية انما هي باعتبار المتعلق فيجب المتعلق اما هو الناقضية او المقتضي او لا فان كان الاول فلا ريب في عدم دلالة الروايات على حجية
الاستصحاب في الشك في المقتضي وان كان الثاني او الثالث فلا باس بالاستدلال لكنه غير مناسب للنقض المذكور في الرواية اذ لا نقض فيما كان الشك فيه في المقتضي
بل هو من باب الانتفاء فظهر ان الاخبار لا دلالة فيها على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فيه في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه
في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه في المقتضي ايضا لكنه فاسد لمنع الصدق او لا فتم ومنع الانصراف ثانيا نعم يمكن ان يجاب
عنه بوجوه الاول ان من جملة الاخبار قوله ع وليس ينبغي لك الخ ولا ريب في عدم دلالته على المدعى بظاهره ولا يمكن حمله على ظاهره لانه اسند النقض فيه الى نفس المكلف
فظاهره غير مراد وخلاف الظاهر منحصر في امرين احدهما التصرف في المادة فالمعنى انه ليس لك ان لا ترتب الاحكام وان لا تعتبر الحالة السابقة في الشك او المشكوك فيه وثانيهما
التصرف في الهيئة بالتجوز في الاسناد فالمعنى ليس ينبغي لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين وعلى المعنى الاخير لا تدل هذه الرواية على حجية الاستصحاب
مفاده عدم جواز جعل الشك والمشكوك فيه ناقضا وهو اعم من عدم الجعل وجعل العدم والعام لا يدل على الخاص والذي ينفع لحجية الاستصحاب انما هو جعله
غير ناقض لا عدم جعله ناقضا فلا بد من صرفها عن الرواية حتى تدل على حجية الاستصحاب في الجملة فان دلالتها على حجية الاستصحاب في الجملة مسلم من الخصم
فلا بد من ارتكاب هذا التصرف الاخر وهو التصرف في المادة ليكون المعنى ليس ينبغي لك ان تجعل الشك والمشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا تعتني بالحالة
السابقة ولا تعتبرها وعلى التقديرين يصح التمسك بتلك الرواية على حجية الاستصحاب فيما كان الشك في المقتضي لكن الاول منهما اقرب عرفا مع انه اقل تصرفا ومجازا
فان قلت يحتمل في الرواية تصرف ثالث لا يثبت معه حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وهو التصرف في المادة على وجه يقرب من معنى النقض في المعنى الذي

وعدمه لا في المقتضي وعدمه او الشك نفسه فهو مثال لسؤال السائل اذ مورد الشك في ناقضية المشكوك فيه اى الخفقة فقال لا توجب الخفقة والخفقتان الوضوء ثم لا ناقضية نفس الشك
بل من المعلوم ان الشك بنفسه ليس بناقض مع قطع النظر عن متعلقه ولعل ما ذكرناه مراد الخوانساري قدس سره لا على معناه والا فلا بد له وجها وجدا وفيه ضعف النقض عن في الشك
في المقتضي ثم بل المتبادر من النصوص ليس ينبغي لك اه وهو لا يجري فيه الوجه المذكور مضافا الى كفاية ما عدا النصوص من الادلة اصل الشك في المانع على اقسام ما شك في
حدوث المانع المعلوم المانعية او مشكوكها او شك في مانعية الشيء الحادث لاجل الشك في الحكم الشرعي او في الموضوع المستنبط او الصرف ثم مع تعلق المشكوك فيه

الاستصحاب مطلقا مع ان من النصوص

لك ان لا تعتبر الحالة السابقة في الشك في الناقضية وهذا اقرب من التصرفين السابقين قلنا ان الاقرب غير ما هو ساد كرناه وان كان ما ذكرنا
مضافا الى ان ما ذكرت يستلزم التقييد في الشك مع التجوز في المادة وهذا الجواب يجري في كل الاخبار لو جعلناها انشاء واما اذا جعلناها اخبارا فلا ظهور لها في
لمنع دلالة الروايات نعم يمكن القدح فيه من حيث انها لا تنفع الثاني ان العرف يفهم من تلك الاخبار حجية الاستصحاب مطلقا وان وقع الشك في المقتضي ولا عبرة بتلك
القواعد اللفظية الثالث ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر لان من الادلة بناء اهل العقول **فان قلت** كيف تدعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي مع انا نراهم يتوقفون فيمن دخل عليه الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة وكذا في عكسه فان هذا من الشك في المقتضي لان الشك
في وجوب الاتمام في الاول والقصر في الثاني مسبب عن عدم العلم بكون الحضر او السفر علة لحدوث الحكم مع البقاء ام مجرد الحدوث علة تامة وان هذا الامر
في المقتضي ومع ذلك يتوقفون فيه قلنا ان عدم علمهم بالاستصحاب في المثال انما هو لعلمهم باختلاف الحكم الجعلي لاختلاف الاحوال وجعل حكم المسافر
مغاير الحكم الحاضر فذلك موجب لترددهم في الحكم نعم لو لم يجعل الحكم مختلفا بالنسبة الى الحالين لما توقفوا في الاستصحاب **فان قلت** الاستصحاب
ليس بحجة في الشك في المقتضي لانصراف الاخبار لاجل مسبوقيتها بالسؤال عن الشك في المانع الى ما كان الشك فيه في المانع لا في المقتضي قلنا اولا انه لا
يصح في الاخبار الابتدائية وثانيا ان المعرف باللام ان حمل على العهد فالتعدي الى غير المورد بط وان كان للجنس فالفرق بين اقسام الشك تحكم ثم اعلم ان المحقق
الخوانساري المنكر لحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي قال ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك في الروايات انما هو عدم النقض عند التعارض بمعنى ان يكون
الشيء موجبا لليقين لولا الشك وهذا المعنى لا يتحقق الا فيما كان الشك في المانع وفيه ان المراد من التعارض ان كان هو ما ذكرناه اولا من قبل الخصم من ان
المستفاد من الاخبار انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في صورة التعارض التي يكون احتمال اقتضاء المقتضي معارضا لاحتمال تأثير المانع في ذلك الاقتضاء
ولا ريب ان ذلك التعارض مفقود في الشك في المقتضي فهو صحيح قد تقدم جوابه لكن عبارته قاصرة عن هذا المعنى وان كان مراده من التعارض ما فسره من كون
الشيء موجبا لليقين لولا الشك ففيه انه لا فرق في ذلك المعنى بين الشك في المانع والشك في المقتضي فكما انه لو فرض انتفاء الشك في المقتضي في الزمان الذي
عرض فيه لحصل اليقين ببقاء المقتضي وبقاء الحكم لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء العلة في الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه
يحصل اليقين بوجود المعلول فان قلت انه فسر التعارض بان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك ولا ريب في تحقق التعارض بهذا المعنى في الشك في المانع بلا
اذ مع فرض عدم الشك يكون شيء غير الشك هو المقتضي موجبا لليقين بالبقاء بخلاف الشك في المقتضي فان الموجب لليقين فيه ليس الا نفس عدم الشك
لا شيء اخر قلنا التعارض بهذا المعنى موجود في الشك في المقتضي ايضا اذ مع فرض عدم عروض الشك في المقتضي يكون شيء في المقام وهو المقتضي يوجب اليقين

في حجية الاستصحاب في الشك في المانع

المرحلة السادسة في حجية الاستصحاب في الشك في المانع باقسامه وقبل الخوض في المطلب لا بد من بيان امرين **الاول** اعلم ان الشك في المانع على قسمين
احدهما الشك في الحدوث والاخر الشك في الحادث والاول ايضا على قسمين احدهما الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية كالشك في خروج البول والثاني
الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية كالشك في خروج المذي والذي كان الشك فيه في الحادث ينقسم على اقسام **الاول** ان يكون الشك فيه في الحكم
الشرعي فقط بان لا يكون مسببا عن الشك في الموضوع كان نعلم ان الخارج مذي وشككنا في ناقضيته **الثاني** ان يكون الشك في الحكم اعني الناقضية
مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بان يكون رافعية الشيء للحكم معلوما ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء فردا له كالخفقة
والخفقتان لو شككنا في صدق النوم عليهما بعد علمنا بان النوم رافع للطهارة **الثالث** ان يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يكون معنى
الرافع غير مجمل ولكن وقع الشك في كون بعض الاشياء مصداقا له كالبلل المردد في الثوب المشتبه بين كونه بولا او ماء فان الحكم الشرعي معلوم بالذات وهو انه لو كان بولا
رفع الطهارة ولو كان ماء لم يرفع ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق من جهل بماهية البول والماء فظهر ان الشك في الحادث على اقسام ثلثة
وكل من تلك الاقسام الثلثة للشك في الحادث على قسمين اما يعلم فيه مانعية احد الامور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شككنا في ناقضية كل
من المذي والودي وعلمنا اجمالا بان واحدا منها ناقض واما لا يعلم اجمالا بالمانعية راسا اما لفقد التعدد او لفقد العلم الاجمالي والاول من هذين القسمين ينقسم
الى قسمين احدهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلوم ناقضية احدها اجمالا في الدفعة الواحدة من غير تخلل عبادة في البين وثانيهما ما تحقق فيه الامور
المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب بان توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه ريح فتوضأ فخرج منه الودي فصلى فخرج منه الودي فصلى فحصل العلم
الاجمالي بخلو واحدة من الصلوات عن الطهارة وحاصل ضرب الثلثة في الثلثة يصير تسعة فصار جميع الاقسام احد عشر الثاني من الامرين في بيان ان المفصل من اقسام
الشك في المانع في اي قسم يقول بالاستصحاب وفي اي منها لا يقول وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامهم فنقول قال بعض الافاضل انه قال بعد نقل الاستدلال
على نجاسة الماء المطلق لكن الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل الامتزاج بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت
الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف
الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فهيهنا لما دل الاجماع على
استمرار النجاسة في الماء المضاف المجمل الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقات فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي
جعفر ع في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام
الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم ولكن وقع الشك في وجوده كاستمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع
الشك في الغسل الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث

مع الشك

في الشك الحادث مما لا يعلم بمانعية احد الامور المتعددة ولو اجمالا او يعلم اجمالا بناقضية احدها سواء حدث الكل في دفعة واحدة من غير تخلل عبادة ام على وجه التعاقب و
المحقق السبزواري انكر حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث باقسامه ووافقه الخوانساري فيما اذا كان الشك في الحادث مسببا عن الشبهة الحكمية لا الموضوع المستنبط ولعل لان المتبادر
من الشك في النص ان الشك اللاحق لا السابق الذي كان حاصلا قبل ومن اليقين السابق والظاهر من الشك فيه ايضا هو الشك اللاحق الذي يوجب الشك في البقاء وهذا لا يتصور الا في
الشك في حدوث المانع واما في الشك في المانعية فالشك الذي يكون جزء سبب للشك في البقاء مقدم على اليقين بالحدوث ومنها ان مورد رواية الخفقة هو الشك في المانعية

مع الشك في كون المذي حدثا واستمرار نجاسة البدن والثوب في زمان التطهير بالماء مع غسلهما بالسهل المشكوك كونه ماء **الثالث** ان معناه معلوم لا مجمل
ولكن وقع الشك في انطباقه بعض الاشياء وكونه فردا له لعارض كتوقف على العنب اذا غلى وعند ذلك كقوله كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال
حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مبينان معلومان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة في الواقع بحيث لو علم انه مغصوب علم الحرمة ولو علم انه من المباحات الاصلية
التي حازه علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي تعذر المعرفة فلا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين **الرابع** وقع
الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم ام لا كالشك في كون استحالة الكلب بالملح مطهرا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك واذ ثبت
في الصورة الاولى من الصور لا غيرها لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود
ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض انتهى محل
ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصل وهو المحقق السبزواري واذا عرفت ذلك فاعلم ان المفصل المذكور يقول بحجية الاستصحاب في صورة الشك في حدوث
المانع المشكوك المانعية فان عموم دليله يشمل هذا القسم ايضا بل الاولوية القطعية تقتضي ذلك لان القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية
يقتضي القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية بطريق اولى قطعا واما اذا كان الشك في الحادث فلا يقول بالحجية في جميع الاقسام
الثلثة هذا حال المفصل واما من لا يفصل فهو يقول بالحجية في الشك في الحادث ايضا اذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقعي ولا يقول
بالحجية قطعا اذا حصل العلم الاجمالي بين الحوادث المشكوكة اذا حصلت دفعة لا على وجه التعاقب واما اذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب
كما فرضنا سابقا فكلام القوم فيه مجمل ولم يتعرضوا له ولكن فيه احتمالات يحتمل القول بالحجية هنا ايضا ويحتمل القول بعدم الحجية راسا ويحتمل
بعض الاقسام مجرى الاستصحاب دون بعض بمعنى جعل الاستصحاب حجة في بعض العبادات المتعاقبة دون بعض منها ثم اعلم ان المحقق السبزواري الحاكم بحجية
الاستصحاب بصورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية وحدوث المانع المشكوك المانعية هو عدم حجية الاستصحاب راسا في محل النزاع اعني الاستصحاب
الوجودي لان الاصل العدمي ليس محل الكلام واستصحاب عدم عروض المانع اصل عدمي فهو في الحقيقة داخل في المسئلة من المفصلين بل المنكرين لحجية الاستصحاب
راسا فنسبة القول بالتفصيل اليه ليس في محله الا ان يجعل الاصول العدمية داخلة في محل النزاع ثم الظاهر من المحقق الخوانساري انه وافق المحقق السبزواري في عدم
حجية الاستصحاب في الشك في المانعية اذا كان الشك حكميا واما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط فهو مخالف له واذا كان مسببا عن الشك
في الموضوع الصرف فلم يظهر موافقته له ولا مخالفته وانما قلنا بموافقته له في الشك الحكمي لانه قال بعد حكمه بحجية الاستصحاب في الشك في حدوث المزيل
على ما حكاه الفاضل المتقدم **فان قلت** هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل
لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين
بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم
وثبوت استمراره انتهى وهذا كما ترى ظاهر في موافقته له في الشك الحكمي دون الموضوع المستنبط اذا عرفت تلك الامور فاعلم ان تحقيق الحق يقتضي رسم مقامات **الاول**
في رد المحقق السبزواري الذي نفى حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بطريق السلب الكلي فيكفي في رده اثبات الايجاب الجزئي فنقول ان المحقق المذكور استدل
بعدم دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في محل الكلام لان المتبادر من الشك في الروايات هو الشك اللاحق لا الشك السابق الذي كان حاصلا قبل كما ان الظاهر من اليقين
فيها هو اليقين السابق ولا ريب ايضا في ان الظاهر من الشك فيها هو الشك الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة بمعنى ان الامر المشكوك هو الشك الذي
يكون سببا للشك لا الشك الذي يكون مسببا منه وبعد ثبوت هذين الظهورين نقول لا دلالة في الروايات على حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بجميع
اقسامها لان الشك في بقاء الحكم وارتفاعه انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والروايات دلت على النهي عن النقض فيما يكون الجزء الاخير من
العلة التامة للشك في البقاء هو نفس الشك وذلك لا يتحقق الا في الشك في حدوث المانع بقسميه لان الشك في بقاء الحكم وارتفاعه لم يثبت الا من
الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية او المشكوك المانعية ولذا لم يتحقق الشك في البقاء قبل الشك في الحدوث بل حدث بعده فصار الجزء الاخير من العلة
التامة للشك في البقاء هو الشك في الحدوث والجزء الاخير من العلة انما هو القطع بالمانعية كالبول والشك في المانعية كالمذي فيما لو شك في خروج البول
وبسببه شك في بقاء الطهارة كان العلة التامة لشكه في البقاء هو الامر المركب من جزئين اولهما القطع بمانعية البول واخرهما الشك في خروجه فلو نقضنا
الحكم لكنا ناقضين له بالشك في خروج البول الذي هو الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيكون منهيا عنه واما الجزء الاخير من العلة التامة للشك في
البقاء فيكون منهيا عنه واما الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيما اذا شك في الحادث فهو اليقين بحدوث المشكوك مانعيته والجزء الاول منها هو الشك
في مانعيته الذي كان قبل الخروج كالمذي فان الشك في بقاء الطهارة يحصل بعد القطع بخروجه فالجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو القطع بخروج المذي
لا الشك في مانعيته فانه كان قبل ذلك حاصلا ولم يكن شك في بقاء الطهارة ومن هنا ينقدح ما قيل من ان ما كان حاصلا قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء
رافعا لنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتشخص الشك الحاصل في المانعية من اليقين بحصول المذي مثلا وهذا الشك الخاص لم يكن
قبل ذلك فصح نقض اليقين بالشك لا باليقين وذلك لان الشك في رفع الحكم الخاص ايضا كان حاصلا قبل غاية الامر كون زمان المشكوك فيه لاحقا و
هو لا يضر في صدق سبق الشك ونقض اليقين باليقين ~~ومن هنا ينقدح باليقين~~ ومن هنا ينقدح ايضا ما قيل من ان الظاهر من الروايات كون الشك واليقين
موضوعهما واحدا فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى شيء واحد هو الطهارة
ووجه القدح انك عرفت ان الظاهر من الروايات هو النهي عن النقض بالشك المسبب لا الشك السببي في الطهارة كما هو محط نظر هذا القائل ويمكن الجواب عن هذا

في اقسام الشك في المانع

في بيان ان الشك في المانعية

وان هذا الوجه يقتضي الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف يدعى السلب الكلي وان ظاهر النصوص كون المراد من الشك الشك في البقاء لا الشك السببي هذا من التفكيك ودلالة سياق بعضها مع ان دليل الاستصحاب غير منحصر في الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك في الحدوث لانه مورد السؤال في بعضها وادعى اختصاص النصوص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منهما بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك في الموضوع يختص بالشك في الحدوث ونحو ذلك يظهر بما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في الحادث بعد التامل اصل اذا لم يكن الشاك حين شكه مستيقنا بالمتيقن السابق بحيث يكون الشك طرفا لليقين والشك معا لم يكن الاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقنا باليقين السابق

الدليل بوجوه **الاول** ان مورد السؤال في رواية زرارة هو الشك في المانعية فلا بد ان الخفقة والخفقتان يوجب الوضوء ام لا فلما كان السائل قاطعا بكون الخفقة من افراد النوم ولكن يشك في مانعية كل فرد من النوم او قاطعا بانها ليست من فرد النوم بل مشابهة له ولكن يشك في ان المشابهة ايضا رافع ام لا او يعلم بان الخفقة ان لم تكن نوما لم تكن رافعة وان كانت نوما تكون رافعة ولكن يشك انها نوم ام لا فعلى كل التقادير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليه **فان قلت** ان مورد الرواية هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لا الشك في المانعية بقوله لا حتى يستيقن انه قد نام **قلنا** صدر الرواية ظاهر في ان الشك انما هو في المانعية واما قوله حتى يستيقن فلا دلالة له فيه على ما قلت اذ بعد ملاحظة جواب السؤال الاول فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء ظهر ان مراده ع من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم دون سائر الافراد والحاصل ان دعوى السلب الكلي لحجية الاستصحاب في الشك في المانعية مناف لمورد الرواية **الثاني** انه كيف يدعى السلب الكلي مع ان دليله هذا يقتضي القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية اذا كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما لو راى مايعا لاقى ثوبه الطاهر وشك في انه بول ام ماء او خرج منه شيء ولم يعلم انه مذي حتى لا ينقض ام بول حتى ينقض فان الشك في الموضوع الصرف هنا جزء اخير للعلة التامة في الشك في بقاء الحكم فانه حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف فشك في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشك فهذا داخل في مورد الروايات مع انه انكر الحجية في الشك في الحادث على الاطلاق نعم لو شك اولا في كون شيء مايع بولا ام ماء ثم بعد ذلك لاقى الثوب يكون ذلك داخلا في الرواية لكن يكفي في النقض مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل ممنوع وهو كون الظاهر من الرواية الشك السببي لا الشك في بقاء الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد من الشك الشك الذي هو سبب للشك في البقاء لزم التفكيك مضافا الى ان الظاهر من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين فشك هو اتحاد متعلق الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق وره ولم يكن في محله فظهر ان الشك هو الشك المسبب لا الشك السببي فيكون الاستصحاب حجة مط لان الشك المسبب وهو الشك في بقاء الحكم طار في جميع اقسام الشك سواء كان في الحادث او الحدوث **فان قلت** الشك المسبب اعني الشك في البقاء والارتفاع ليس بطار فيما اذا كان الشك في الحادث لان الشك في البقاء والارتفاع عند تحقق الذي كان حاصلا قبل خروج المذي مثلا غاية ما في الباب يكون زمان الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فبعد تسليم ان الظاهر من الشك هو الشك الطاري مط ولا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهي كون المراد من الشك الشك السببي قلنا اولا بالنقض بما لو شك في حدوث المانع المعلوم المانعية فان الشك في مانعية الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية متحقق قبل الشك في الحدوث ايضا فيكون زمان الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية او المشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق الشك في الحدوث ليس معناه الا الشك في البقاء والارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك في المانعية وثانيا بالحل بان الشك السببي سابق ولاحق ولا تناقض لان الشك في البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذي او الشك في الحدوث فرضي وتقديري بمعنى انه لو تحقق المذي او الشك في الحدوث فهل الطهارة مثلا باقية ام لا بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققه فانه شك خاص طار لم يكن سابقا والظاهر من الاخبار ايضا هو الشك الواقعي والحقيقي لا الفرضي فلا فرق بين الشك في الحادث والحدوث **الرابع** ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر ان التفصيل المذكور انما هو على انصراف الاخبار الى الشك في الحدوث بملاحظة المورد كما في رواية زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال قلت له فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك اه وكما في رواية عبد الله بن سنان حيث قال السائل اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه اه ففيه **اولا** ان خصوص المحل لا يوجب تخصيص الوارد و**ثانيا** انه كما يقتضي خصوصية المورد فيهما ذكرت الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه فكذا خصوص المورد في سؤال الخفقة والخفقتين يقتضي الانصراف والحمل على الشك في الحادث فما المرجح **وثالثا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المسبوقة بالسؤال الا ان يدعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان اتفاق الاجماع على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظرا الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجية الاستصحاب في الموضوعات فقط ولازم ذلك الحجية في الشك في الحدوث لانه شك في الموضوع وعدم الحجية في الشك في المانعية لانه شك في الحكم نفسه اولا ان لازم ما ذكرت هو التفصيل في الاستصحاب بين الموضوعي والحكمي لا بين الشك في المانعية لان الشك في عروض المانع قد يكون حكميا كالشك في عروض النسخ فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه شك في الحدوث وايضا الشك في المانعية قد يكون موضوعيا كما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما في البلل المشتبهة الملاقية للطاهر فلازم كلامك هنا حجية الاستصحاب فيه مع انه شك في الحادث وثانيا ان ما ذكرت من كشف اتفاق الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب في الاحكام مبني اما على عدم حجية العام المخصص في الباقي او القول بان التخصيص يوجب الاجمال في الباقي فلا ريب انه مخالف لاتفاق الامامية بل مضر للخصم ايضا لانه يستدل بتلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث واما مبني على التوقف في الترجيح وترجيح كثرة التخصيص على قلة التخصيص فهو مخالف لاتفاق الامامية ايضا لانا لم نجد من توقف في ترجيح اكثر التخصيص على اقله فضلا عن حكمه بترجيح اكثر التخصيص

في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية

المقام الثاني في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدث مط وفي الشك في الحادث ايضا اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبهة لا اذا كان حكميا صرفا او مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط وبالجملة في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية اعلم ان وجه هذا التوهم ان كان دعوى الظهور السابقين في دليل الخصم في المقام الاول من تلك المقامات ففيه اولا انه مناف لصحيحة زرارة في قوله فان حرك في جنبه شيء اه وجه التنافي انه يحتمل ان يكون سؤال السائل عما شك في انه نوم ام لا بان يكون الاجمال في مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه في صدق النوم من حيث الاشتباه في الموضوع لا المفهوم ودعوى الظهور في الثاني ثم لو لم ندع في الاول فلا اقل من اجمال المعصوم بلا استفصال وترك الاستفصال يفيد العموم فلا معنى لنفي حجية الاستصحاب

وكذا اذا علم بحكم او وصف تحقق في واحد في زمان سابق كان له جهتان وكان ذلك الشيء من احد الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاءه فان ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من الجهة التي كانت مقطوعة كل ذلك لعدم مساعدة ادلة الاستصحاب مثل ذلك الاصل بل قد اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا كان الشك في الحادث وقد يتوهم التناقض بين قولهم هذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحاب على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بانه لو جر الى المكلف ان كان اصلا واحدا كما في الثوب المغسول باللذين كل منهما يشخص غير الاخر فالعمل بالاصل مط وان كان المرجح على الخلاف او اصلين متوافقين نوعا من حيث المستصحب فالعمل

بحكم عند الشك في الموضوع المستنبط مضافا الى ان الاصل في كلام السائل الاجمال حيث يشك فيه لا انه يقال ان هذا الاصل معارض مع اصالة عدم العموم اللازم للاجمال ويمكن دفعه بان اصل عدم ارادة اللفظ العموم غير جار لان الارادة في اللفظ يقينية ولا نعلم ان المقام مقام العموم او غيره فالشك في الحادث فلا يجري فيه الاصل ويبقى اصالة الاجمال سليمة عن المعارض وثانيا ان الاستدلال مبني على كون المراد من الشك الشك السببي قد عرفت منعه **واما الايراد الثاني** الذي اورده على المحقق السبزواري في السابق فغير وارد على هذا المفصل يظهر بالتامل وان كان وجه التوهم ما اشير من ان خصوصية المورد يقتضي انصراف الاخبار الى ما ذكر ففيه اولا ان خصوصية المورد لا يقتضي الانصراف **وثانيا** ان خصوص المورد في صحيحة زرارة في السؤال عن النوم يقتضي خلاف ذلك كما مر **وثالثا** سلمنا الانصراف الى الشك في الحدوث كما ادعى ولكن القول بالحجية في بعض اقسام الشك في المانعية دون بعض مع كون الكل شكا في الحادث وعدم دلالة شيء من الاخبار على الحجية في الشك في الحادث على الفرض غير جيد الا ان يدعى ظهور الصحيحة المذكورة في الشك في الموضوع الصرف فيكون الجواب منحصرا فيه فيندفع به الايراد الثاني والثالث معا لكنك قد عرفت ما فيه **ورابعا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المسبوقة بالسؤال **وخامسا** ان الدليل لا ينحصر في الاخبار وان كان وجه التوهم اختصاص مورد الخبر بالموضوعي من الشك لا الحكمي بواسطة الاجماع الدال على لزوم الفحص في الحكمي ففيه اولا انه مبني اما على عدم حجية العام المخصص واما على ترجيح اكثر التخصيص على اقله والتوقف فيه وقد عرفت فسادهما وثانيا ان الشك في الحدوث قد يكون حكميا ايضا كالشك في النسخ **المقام الثالث** في ابطال توهم حجية الاستصحاب في القسم الاول من اقسام الشك في المانعية دون الاخيرين ووجه توهمه ايضا لا يخرج عن احد تلك الوجوه الثلثة في المقام الثاني والجواب يظهر مما مر **المقام الرابع** في ان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية ومن يقول بحجيته فيه كالشك في المانع ماذا يصنعان فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة فيه اشكال وتحقيق المقام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لمن شك في حدوث الموانع في العبادة الواحدة كمن توضأ فشك في حدوث البول ثم شك في خروج الريح ثم شك في حصول النوم فعلم اجمالا بتحقق احد الثلثة في الخارج فالتحقيق انه ليس الدخول في العبادة متكلا على الاستصحاب للاجماع ولان الالفاظ اسامي للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا في خصوص الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والناقضية ونحوها من دون مدخلية للعلم والجهل مثلا فلا يصح ادلة لزوم الطهارة هنا ولئن سلمنا انصراف الادلة الى المعلوم هنا ايضا لقلنا بكفاية العلم الاجمالي ايضا وهو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين امور يكون كل منها مشكوك المانعية ومقطوع التحقق في العبادة الواحدة ففي الاعتماد على الاستصحاب هنا ايضا اشكال والاظهر ان هيهنا صورا الاولى ان يتحقق هذا العلم الاجمالي بين شكوك يكون المتعلق فيها الموضوع الصرف مثلا قطع بان البول والمني والنوم ناقض والمذي والودي والخفقة غير ناقض فخرج منه شيء بعد الوضوء وشك انه بول ام ودي ثم خرج اخر فشك انه مذي ام مني ثم نعس فشك انه نوم او خفقة ثم قطع بان احد النواقض الثلثة حصل فالحق فساد الطهارة ولزوم الاعادة لما مر في الموضع الاول من الانصراف الى نفس الامر **الصورة الثانية** ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبط مثلا تطهر ثم حرك في جنبه شيء لم يعلم فشك في كونه نوما للاجمال في المفهوم فلم يعلم انه نوم حقيقة ام لا ثم صدر منه خفقة وشك انها نوم ام لا للاجمال في المفهوم ايضا ثم تكلم في جنبه كلام السمع وشك انه حصل منه النوم ام لا للاجمال في مفهوم النوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلثة مصداق للنوم حقيقة والظاهر انه ناقض والحق هنا هو ما مر **الصورة الثالثة** ان يكون متعلق الشكوك الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف او المستنبط مثلا تطهر فخرج منه مذي ثم خرج ودي ثم ودي وشك في كل واحد انه ناقض شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض ففيه اشكال من جهتين **الجهة الاولى** في ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره بوجهين **الاول** انه لا شك ان احد تلك الثلثة من المذي والودي والودي كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا لادلة الاشتراك الثاني بناء اهل العقول **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظاهر من الاخبار هو حرمة نقض اليقين بالشك في حق المتيقن بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك في الحكم الظاهري سواء قارنه الشك الواقعي ايضا ام لا ولا ريب ان الشك في الحكم الظاهري هنا متحقق وان قطع بالارتفاع واقعا فيجري فيه الاستصحاب فتم **الجهة الثالثة** في انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا فماذا يفعل المكلف والحق ان المرجع الاصول الفقاهتية فيعمل في كل مقام على وفق الاصل الفقاهتي **المقام الخامس** ان العلم الاجمالي بالحدث او المانعية لو حصل لا عند التعدد بل على وجه التعاقب فهل الحكم ماذا وتحقيق الكلام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما تحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدث بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادات المتعددة كان توضأ ثم شك في خروج البول فصلى ثم توضأ ثم شك في خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك في تحقق النوم فصلى ثم قطع بتحقق احد الثلثة في الخارج فهل يحكم بصحة كل الصلوة او بطلانها او بطلان الاخيرة لا غيرها الذي يقتضيه راي الداعي هو الاخير ان قلنا بحجية اصل تاخر الحادث والا فسد الجميع واعادة الكل للاشتغال ان كانت العبادات متخالفة فيعيد الجميع وان كانت متماثلة ففي الاكتفاء باعادة واحدة عما في الذمة اشكال والذي تقتضيه قاعدة الاشتغال الاول ولعل دليل هذا اذا تحلل في كل عبادة بعد الشك طهارة اخرى للعبادة الاخرى كما فرضنا في المثال واما اذا لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك في البول فصلى ثم شك في النوم فصلى فانه لا معنى للتفصيل المذكور من حيث اعتبار اصل تاخر الحادث وعدمه ثم انه بعد ما قلنا باعتبار اصل تاخر الحادث يجري الاستصحاب في العبادتين السابقتين لعموم دليل الاستصحاب اي الاخبار **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشك في المانعية في العبادات المتعاقبة كان تطهر فخرج مذي فصلى ثم خرج ودي فصلى ثم خرج ودي فصلى مع شكه في ناقضية الكل وعلم اجمالا بان احدها ناقض ففيها جهتان **الاولى** ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا الحق الاعتبار اما في الحكمي من الشك فلادلة الاشتراك وبناء العقلاء واما في الموضوعي فلبناء العقلاء ايضا مع انصراف الالفاظ الى نفس الامر وان علم اجمالا **الجهة الثانية** انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي

بالعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعيين ام حكميين ام مختلفين او اصلين متخالفين فالعمل بالاصل والعلم الاجمالي معا منهج الى الترجيح فيؤخذ بالارجح
ولا فالتخيير او التخيير واما في الموضوع المستنبط فيظهر منهم طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والمحصل ان المعيار طريقة ارباب العقول وانتظر لمزيد البيان
في باب تعارض الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن عدميا ولا مثبتا له وان لم يجد مثاله وذلك لطريقة اهل العقول وفي انصراف النصوص اليه
تامل لبعد ارتباطه بالاحكام بخلاف الصرف وهل حجيته من باب الظن الخاص او السببية المطلقة او المقيدة والتفصيل بين ما اذا تعلق الاستصحاب بالوضع كاصل عدم الوضع
او المطلق

مثل الاستصحاب معتبرا ام لا الحق لا اعتبار المثبت في المقام الرابع انما ثم انه لو تحقق في الخارج احد هذه الامور الثلاثة التي علم بان احدها ناقض اجمالا فهل يصح التمسك
بالاستصحاب ام لا الحق نعم لما مر واما المحقق الشيرواني فلا يمكنه التمسك بالاستصحاب هنا لانه لا يقول بالاستصحاب في الشك في المانعية اذا لم يكن علم اجمالي في البين
فهيهنا اولى ثم انه لو لم يعتبر هذا العلم الاجمالي بل جعلناه نفس الاخبار من الطرفين اعني خبر الاستصحاب وخبر النواقض للحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض
ام لا وبعبارة اخرى هل هنا تخصيص او لا بل يكون مخصصا الاحصر للتعارض وكون النسبة اعم من وجه ومادة الاجماع صورة تحقق العلم الاجمالي فيها مع وجود
الحالة السابقة كما نحن فيه فخبر لا ينقض يقتضي البقاء على الحالة السابقة عند الشك سواء كان ذلك الشك مقارنا للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع
بارتفاع الحكم في الواقع ومادة الافتراق من جانب خبر لا ينقض صورة عدم العلم حتى اجمالا ومن جانب الاخبار الدالة على ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي
بالناقض واذا كان النسبة اعم من وجه فاعلم ان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجماع لا قلته مورده ولبناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب

المرحلة السابعة اعلم ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشاك فيه في ان الشك متيقنا بالمتيقن السابق بحيث يكون
ان الشك طاريا لليقين والشك معا واما ان لا يكون الشاك في ان الشك متيقنا بالمتيقن السابق وان كان متيقنا باليقين السابق والحاصل ان متعلق الشك
في الاول انما نفس البقاء الارتفاع دون التحقق والعدم وانما متعلقه البقاء والارتفاع مع التحقق والعدم فكانه يشك في البقاء يشك في التحقق ايضا فيكون
ان الشك طاريا للشكين معا وان كان اليقين باليقين السابق موجودا في كل من القسمين وهو القدر المشترك بينهما فالقسم الاول يسمى بالشك الطاري
والثاني بالشك الساري من امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال تغيره بنفسه فان الشاك في ان الشك قاطع بوجود النجاسة سابقا
وبانه كان قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد الشك في عروض قادح او تحقق عارض فان المتطهر الكذائي قاطع ان الشك بالطهارة
السابقة بالفرض وكذا الشك في الموقتة القيدية والمطلوب في عدد الامرين الموسعة والضيق ومن امثلة الثاني ما اذا خوطب المكلف بلفظ
له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر على مذهبكم والذهبة فانه يجب سماع الامر يفهم الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة فيتعلق الحكم بذمته باعتقاده بعد
الالتفات الى المجاز المشهور اي الندب وتحقق التوقف والتردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه وفي تحقق الوجوب سابقا وعدم تحققه فالتمسك
باستصحاب الوجوب تمسك بالاستصحاب في الشك الساري كما قد يتمسك بذلك لترجيح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد من الامر بعد
الالتفات الى وروده عقيب الحظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا
زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى كون العام مخصصا بقوله لا تكرم زيدا فانه قبل الالتفات الى المخصص فهم
المخاطب وجوب اكرام الكل وتعلق ذلك بذمته باعتقاده وبعد الالتفات الى المخصص يقطع بخروج زيد ويشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد
فيستصحب فيكون العام المخصص حجة في الباقي للاستصحاب كما قاله بعض ولا شك ان هذا الشك سار وكالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق
الذي اجتهده وتعلق بذمته بعد كونه متوقفا في المسئلة في المراجعة الثانية بان اجتهد في زمان واعتقد حرمة العصير مثلا ثم نام ثم بعد ذلك نظر في المسئلة
مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق اما للتعارض الادلة واما للرجوع عن اعتبار الدليل الذي تثبت به الحرمة سابقا كان بني على موثقة ثم رجع عن حجيته في الموثقات
واما للخطاء في وصف الدليل كان اعتقد ولا كون الدال على هذا الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح واما الرجوع عما اعتقده او لا كون والوقف
معتبرا للوصف بان كان ناعتقدا امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع
ثم نقول بعد التوقف ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هنا سار ايضا لانه حين الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت
الفرق بين الشك الطاري والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما ستعرف **فان قلت**
لا ثمرة لهذا التفصيل لان الشك الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد شك سار فهو منضم مع الشك الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد
شك سار فهو منضم مع الشك الطاري فنحن نجري الاستصحاب من حيث الشك الطاري في كل موضع ولا يبقى مورد لعدم الحجية ونوضح ذلك في المثال
بان له حقيقة مرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كان معتقدا بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب وبعد الالتفات الى المجاز المشهور شك في بقاء الحكم
وارتفاعه وفي تحقق الوجوب وعدمه ايضا لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كان
قبل الالتفات هو الوجوب نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك سار فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ويتم به الغرض وهكذا الكلام في الامر الوارد عقيب
الحظر والنهي الوارد عقيب الامر والعام المخصص المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية في كل تلك المواضع طار فيجري
الاستصحاب باعترافك وان كان بالنسبة الى الواقع ساريا **قلنا** نحن انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا لم يقارنها الشك الساري بالنسبة الى
الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان كان طاريا مع الشك الساري في الحكم الواقعي فلا نعتبره ايضا والحاصل انه كلما كان الشاك في ان الشك
كان متيقنا بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقا فهو شك طار معتبر وكلما كان ليس كذلك لا يعتبر ثم اعلم ان الشك الساري قد يجامع الشك الطاري
كما في المتيمم الواجد للماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء للتطهير ثم انكشف فساد اعتقاده وانه لم يكن متمكنا في الواقع فاختلفوا في انتقاض تيممه ووجوب
اعادة التيمم فقيل بالانتقاض لظواهر الاخبار وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن مامورا بالطهارة المائية في الواقع لعدم وجود الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولا
صحة التيمم فانه قبل رؤية الماء كان عنده جزم بالدخول في الصلوة وكان يصلي بذلك التيمم صحيحا فيستصحب وقد اجبنا عن الدليلين الاخيرين اما عن الاول
بان تعلق الامر بالوضوء في الواقع لانتفاء شرطه لا يلازم عدم انتقاض التيمم لاحتمال ان يكون ناقضية المتيمم لمجرد رؤية الماء كما هو ظاهر الاخبار ومعظم الاصحاب واما عن الثاني
فان لا يمنع المستصحب لانعقاد الاجماع على ان المتيمم ممن دخل الصلوة مثلا عند رؤية الماء وزعم التمكن من الاستعمال الغسل القطع بارتفاع الحالة السابقة

اعز

ولنقل والاشتراك او بالمراد كاصل عدم القرينة والتخصيص والتقييد او بنفس الموضوع كاصل عدم السقط وجوه نعم حجيته في الاحكام والموضوعات من باب السببية المطلقة
الى ان يجيء دليل معتبر على الخلاف لدلالة النصوص فان المراد من الشك فيها مطلق الاحتمال لا بعد تهيئة الاسباب بل هو معناه لغة مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصل قد يتمسك
في اثبات صحة العبادة المركبة باصالة الاطلاق وقاعدة البراءة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب وعدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او استصحاب الصحة ومحل الكلام
هنا الاخير والحق عدم جريانه فيها سواء كان المشكوك فيه مبدوا به كالنية ام اثنائيا كالسورة كان الشك بدويا ام اثنائيا مقتصرا كان الشك ام قاصرا اما للزوم الدور والعمل بالاصل
مثل المحصل وفقد المستصحب اليقيني او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات مهيات مدلول الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك وان ظهر من القمي

اعني جواز الدخول وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب هنا مقدمة وفاء ولعل السر فيه تاخر عن الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي تمسكنا به في مقام الجواب
اعني استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الساري والطاري لانا كونه ساريا فلان الواجد للماء او لا اعتقد التمكن من الاستعمال فاعتقد المنع عن دخول العبادة
بتلك الحالة وقد ظهر انه بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه هل تعلق به المنع الواقعي او لا ام لم يتعلق اصلا واما كان المنع ظاهريا فهو
شاك الى تعلق المنع الواقعي في بدء الامر وعدمه واما كونه عرضيا فلان المانع من دخول العبادة بتلك الحالة على قسمين ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سبب
المنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كما في المحدث وذلك فيما نحن فيه يتحقق بكون مجرد وجدان الماء من نواقض التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه
وجود مانع خارجي ان كان المقتضي موجودا بان نقول ان المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء ناقضا بل من جهة الامر بالوضوء كما ان النجاسة في بدن
المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة من الحدث وان منع معها من الدخول في الصلوة ولا ريب ان المنع عن الدخول في الصلوة بعد
وجدان الماء ان كان ذاتيا لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان عرضيا لزم بقاء التيمم حتى ما بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء لفقدان الماء لان المنع العرضي
لسبب من الامر وهذا ترتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاباحة الذاتية بحالها التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية
الذاتية فغير ثابتة فعليه نقول ان المستصحب ان كان هو المنع العرضي فقد ارتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فمن الاول كان مشكوكا وان كان الامر المردد بين
الامرين ففيه ان القدر المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي يقيني وان لم يكن المنع الذاتي محققا فظهر انه ليس الامر دائرا بين المتباينين حتى يستصحب الامر المردد
مما ذكر ان استصحاب المنع الذي تمسكنا به في مقابل الشك باستصحاب صحة التيمم فاسد لانه ساري وعرضي وشيء منهما ليس بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم
مما مر ان الساري والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان ايضا كما في العام المخصص والامر الوارد عقيب النهي وعكسه والمجاز المشهور وغيرها فانها سارية محضة وكما في استصحاب
النجاسة الجلد للمتولد من الحيوانين احدهما نجس العين والاخر طاهر العين فانه حين الولادة كان نجسا قطعا لاختلاطه بالدم وبعد الالقاء بالكر يستصحب
النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في الحيوان المذكور وقد مر الاشارة اليهما وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم ان ما يتخيل كونه دليلا على حجية الاستصحاب فيما كان
الشك ساريا ان كان الشهرة او الاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فهما لا ينصرفان الا الى الشكوك الطارية وان كان هو القوة العاقلة فهو فاسد لحد السكوت
العقل عن نسخ حجية الاستصحاب نعم حكم العقل بعدم حجيته من باب عموم منعه عن العمل بما وراء العلم وان كان الكتاب فهو غير ناطق في الباب نعم هو يحكم بعدم حجية
ما وراء العلم وان كان السنة فهي منصرفة الى الشكوك الطارية فقط فان الظاهر منها ان الشك انما هو في محض البقاء والارتفاع في الحدث ايضا فيه كان الشك
طاريا فهو حجة للخصم ومتى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر ام لا فهو ليس بحجة لعدم انصراف الاخبار اليه **فان قلت** انك جعلت
الاستصحاب في السابق حجة في العبادات الماتية وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال فاذا كان الاستصحاب حجة فيما علم خلاف
الواقع فيه اجمالا ففي الشك الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة لان الشك فيما علم
خلاف الواقع اجمالا طار وههنا سار فلكل حجة وجه فلا اولوية وثانيا سلمنا الاولوية لكنها ظنية لا عبرة بها في المقام **المرحلة الثامنة** في بيان ان الاستصحاب
العرضي ليس بحجة ايضا فاعلم ان المراد من الامر العرضي هو ما ثبت حكم او وصف في محل واحد في زمان سابق وكان لذلك الحكم او الوصف جهتان وكان ذلك
الحكم او الوصف من احدى الجهتين مقطوع التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت
بالنسبة اليها مقطوع التحقق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك هو ما يشك في اول الامر في تحققه والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما اذا كان الامر
فيه بين الفرد المعين والفرد المطلوب فان الموضوع فيه متعدد فمتعلق الوجوب في الاول هو خصوص الفرد وفي الثاني الطبيعة اللابشرط واما التقييد
بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقا من احدى الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سراية الشك بالنسبة الى الواقع حين الشك كما مثلنا في
المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فيما ادى اليه اجتهاده اولا فان احدى الجهتين هنا كان مقطوعا فيها الحكم اولا وهو الحكم الظاهري والجهة الاخرى صارت مشكوكة
من اول الامر بعد تجديد النظر وهو الواقعي فههنا لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهري لعدم القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر
والوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا ايضا الى الان فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي اذا ظهر ذلك فاعلم ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي
اما اولا فلانه غير جار ههنا لان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحققه سابقا فشك فيه لاحقا ولا ريب ان ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لاحقا
ذلك من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك من مجرى الاستصحاب نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم انصراف الاخبار وكون بناء
العقلاء على عدم الاعتبار واما ما تراه من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد العرضية فهو ناش عن الخطاء في الاعتقاد حيث زعموا في تلك الموارد
ان الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر ثم اعلم ان الامثلة للاستصحاب العرضي كثيرة مر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الجلد المتولد من الحيوانين
واستصحاب حرمة مثل التذكية فتدبر حتى يظهر **المرحلة التاسعة** في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امرين او وجود امر سابقا
ثم علم ارتفاع بعض منها او بشك في انه مرتفع وذلك المعنى قد يتحقق في الموضوعين وقد يتحقق في الحكمين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان فالعدميان الموضوعيان
كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه ولم نعلم انه زيد او عمرو واما الوجوديان الموضوعيان فكما لو علمنا بحيوة زيد وعمرو ثم علمنا
بموت احدهما اليوم ولم نعلم بخصوصه واما العدميان الحكميان فكما لو علمنا بعدم اشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا في
العبادات المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارات المتعددة عقيب كل عبادة طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحد من تلك العبادات قد انتقضت ولم نعلمها بخصوصها وكما لو مزج الماء
القليل النجس بماء كر تدريجا لا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع احد الحكمين اما الطهارة
واما النجاسة ولكن لا نعلم بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين ان الحكمين في المثال الاول متوافقان وفي الثاني

في الشك الساري

وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا

في بيان الاستصحاب العرضي

في تحقيق الشك في الحادث

بوجود وحرام ثم علمنا باشتغال الذمة

خلافه وذلك اما لكونه شك فى الحادث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا فى اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده باستصحاب حكم نفس المركب عقليا كان التركيب ام خارجيا
اما الاول فلانتفاء بعض ما يغني عنه هذا فضلا فلا مستصحب واما الثاني فلكونه استصحابا عرضيا اصليا اذا لم يستلزم لازم الحادث حدوثا غير حدوث الملزوم كالنوع بعد الاز
ام يجر الاستصحاب فى ذلك اللازم وانما يستلزم حدوثا غير حدوث ملزومه بان لا يكونا متحدي الوجود جرى فيه الاستصحاب سواء كان اللزوم عقليا ام عاديا ام شرعيا بنا
العقلاء ولان مرجع الشك حينئذ الى الشك فى المانعية وقد عرفنا انه فيه باقيا فلو احتمل نحو مانع لا يعلم انه ماء ام بول استصحب طهارة ثوبه وان لم يحكم بان المائع ماء بل الامر

متخالفا فهذه اقسام خمسة للشك فى الحادث ثم انه هاهنا اشكال وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب فى الشك فى الحادث ومع ذلك عنونوا التعارض
الاستصحابين وذكروا فيه اقوالا وان هذا الا تناقض وتحكم لان الكلام فى البحثين كان اعم فحيث يشمل كل من البحثين كان اعم وحيث يشمل كل من البحثين
جميع اقسام الشك فى الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجية الملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف فى تعارض
الاستصحابين من الوقف والرجوع الى المرجحات او غير ذلك وان كان النزاع هناك فى بعض اقسام الشك فى الحادث والاتفاق هنا فى بعض الاقسام فهو
لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك فى الحادث اما لاجل عدم انصراف دليل الاستصحاب الى تلك الصورة واما لاجل ورود العلم الاجمالي وكل من الوجهين
جار فى جميع اقسام الشك فى الحادث ولا معنى للنزاع فى بعض والخلاف فى اخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء لم يعنونوا الشك فى الحادث
عنوانا مستقلا نعم اشتهر فى الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك فى الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب فى الشك فى
الحادث فى الموضوع المستنبط وان اعتضد احد الاصلين بمعتضد يصير مرجحا لاحد المتعارضين اذا كانا بنفسهما حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب
بنفسه فى الموضوع المستنبط عند الشك فى الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين
اذا كانا حجتين بنفسهما الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الاخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالظن القياسي والشهرة
الغير المعتبرة ولا يفعلون كذلك اذا شك فى الحادث فى الموضوع المستنبط ويرشدك الى ذلك ان المحقق الطباطبائي بحر العلوم ما كان يعمل بالاستقراء
فى الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه ايضا احد الاصلين المتعارضين فى الموضوع المستنبط استنادا الى ان الشك فيما هو فى الحادث فليس ذلك الا لاجل
ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم سنخ الاستصحاب فى الموضوع المستنبط اذا شك فى الحادث والوجه فى عدم الاعتبار عدم انصراف الاخبار الى الموضوع
المستنبط اذا شك فى الحادث والوجه فى عدم الاعتبار عدم انصراف الاخبار فى الموضوع المستنبط اصلا واما بناء اهل العقول فهو وان سلم على اعتبار الاستصحاب
فى الموضوع المستنبط لكن فى غير صورة الشك فى الحادث وحصول التعارض وكذلك بعد التتبع وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب فى الاحكام والموضوعات الخارجية
عند الشك فى الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارات المتعاقبة فى العبادات المختلفة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة فى بعضها بتحقق ناقض اجمالا
فان بناء العقلاء هنا ايضا كالعلماء ليس على اعتبار الاستصحاب بل البناء على اعتبار العلم الاجمالي كما ان بناءهم ليس على العمل بالاصل اذا علم بموت واحد من الرجلين
المعلومين فى السفر بل يحكمون بعدم انكحتهما وعدم جوازها من باب الاحتياط والمراد بالمتوافقين المتوافقان بالنوع فلا ترى ان الرجلين من قبيل المخالفين لا المتماثلين ولا
يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا فى هذا الموضع لكن الاخبار شاملة لانصرافها الى ما ليس فيه بناء العقلاء بقي من اقسام الشك فى الحادث المخالفان نوعا
سواء كانا حكمين ام موضوعين وجوديين ام عدميين ام مختلفين فحالهما غير معلوم فيكون عنوان تعارض الاستصحابين لاجل ذلك كما هو الظاهر من امثلتهم
فان قلت لو بنينا الامر على عدم حجية الاستصحاب فى الشك فى الحادث لما جاز التمسك بالاصل فى موضع من المواضع اذ ما من موضع شك فيه فى الحكم
الا والعلم الاجمالي حاصل به فى المبين فانه لو حصل الشك فى نقل لفظ او وجوب شيء او غيرهما قلنا ان العلم الاجمالي حاصل بوجود نقل بين الالفاظ وتحقق
فى المواضع فلا يبقى مورد للاصل وهو بديهي البطلان **قلنا** ان نحو هذا الايراد مضى فى بحث ترك الاستفصال فى مقام التمسك بالاصل فى نفي علم المعصوم
لاجل اثبات العموم فى الجواب كما شاكين فى علمه بالواقعة وعدم علمه بها فقد اورد على هذا الاصل ايرادان **الاول** انه لا شك فى علم المعصوم بجميع الوقايع لانه عالم
الثاني انا سلمنا ان علمه ليس بفعلي ولكن العلم الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقايع فالتمسك بالاصل بمثله فى نفي الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن
الاول اولا باجماع الامامية الا شرذمة من قاصريهم على كون علم الامام اراديا لا فعليا **وثانيا** بالاخبار الكثيرة الواردة عنهم على كون علمهم ع اراديا لا فعليا
وثالثا بان قوله تعالى مخاطبا للنبي لا تقف ما ليس لك به علم يدل على ان للنبي ع حالتين حالة العلم وحالة عدم العلم كما ان الظاهر من قول القائل لغيره لا تقم من هذا المكان
ان للمخاطب حالتين حالة قيام وحالة قعود وحيث كان حال النبي ع كذلك فحال الامام اولى بذلك لا يقال ان عصمة النبي مانعة عن اتباع غير العلم فلا معنى لنهيه عنه فلا بد
من صرف الاية عن ظاهرها فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة ظاهرين احدهما ان للنبي ص حالتين والاخر انه منهي عن اتباع احدهما وما ذكر من
المحذور انما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظهور الاول وعن الثاني بان الشك فى الحادث اما فى الامور المحصورة او فى الامور الغير
المحصورة والذي يمنع من التمسك بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فيعتبرون العلم الاجمالي فى القسم
الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني اقول والحاصل ان عدم التمسك بالاصل غير المحصور ان كان فى الموضوعات فلا يضر الادلة الدالة على التكليف كقوله
مثلا اجتنب عن الحرام الى ذلك وان كان فى الاحكام فلا يجري فيه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب فالعلم الاجمالي فى غير المحصور غير معتبر فالاصل يعمل به اذا عرفت ما ذكرنا
فاعلم ان الاستصحاب فى الشك فى الحادث معتبر اذا كان المعلوم بالاجمال مضمحلا فى جنب المشكوكات محصورا او غير محصور لوجود المقتضي وهو دليل الاستصحاب وعدم وجود
المانع انه ليس الا العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند بناء العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال مضمحلا فى جنب المشكوكات فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فيه لعدم
لان محل ما علم به مما يقال شك فيه لا محالة وهذا المعنى متحقق فى كل من المشكوكات المحصورة ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو فى اعتباره فان فيه احتمالات خمسة
ثالثها التبعيض بالقول باعتبار الاستصحاب فى بعض من اقسام الشك فى الحادث التي مر ذكرها دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم
الاجمالي فى البعض سواء وجد مرجح ام لا واما البعض الاخر فيعتبر فيه الاستصحاب والعلم الاجمالي معا فيرجع الى المرجح فان وجد والا فالوقف والتخيير وخامسها
التبعيض بالعمل بالاصل فى بعض الاقسام والموارد وان لم يوجد مرجح او وجد على الخلاف وفى بعض اخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض
الدليلين وفى بعض اخر يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح او التخيير لا سبيل الى الاول اي حجية الاصل مطلقا وطرح العلم الاجمالي كذلك لما دل على حجية العلم الا
لان العمل بهذا الاصل مطلقا ان كان فى الموضوعات المشتبهة المحصورة فبناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وايضا مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام

وفيه ايراد على العلماء والتناقض فى كلماتهم

لان الاخبار

عدم جواز التمسك بالاصل فى الشك فى الحادث

مثلا

من تلك الجهة يدور ومدار الاصول الفقاهية اصل يجري اصالة تاخر الحادث فيما قطع بحدوث حادث وشك فى مبدأ حدوثه واما ما يتوهم من انه اذا ثبت للفظ معنى فى العرف العام وشك
فى اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل معارضة باصالة تاخر المعنى العرفي عن زمن المعصوم فيدفع بانه اذا علم للفظ معنى فى العرف العام فان علم انه كان له معنى فى اللغة ايضا وشك
فى اتحادهما فاصالة عدم النقل لا معارض لها اذ النقل حادث يستلزم حوادث ثلاثة الوضع للمعنيين وهجر الاول واما اصالة عدم تقدم هذا المعنى العرفي فمعارض باصالة عدم تقدم
معنى اخر وان علم انه كان له معنى فى اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه فى اللغة بين المعنى العرفي وذلك المعنى المهجور فاصالة تاخر الحادث حينئذ سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم

مثلا اعتبار العلم الاجمالي وان كان فى الاحكام ممنوعا لبناء العقلاء ايضا ولادلة اشتراك الغائب مع الحاضر ودعوى عدم انصراف ادلة الاشتراك الى المعلوم
بالاجمال مع كون المشتبهات محصورة فى غاية الفساد نعم لا نضايق من ذلك اذا كانت المشتبهات غير محصورة كما قلنا سابقا وان كان فى الموضوعات والاحكام معا
ولا سبيل الى الثاني من الخمسة ايضا وهو عكس الاول لان بناء العقلاء فى بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايضا
لان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بحجيته فى صورة وجود المعارض ايضا فى الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضا للقطع ببناء العقلاء فى بعض
المقامات التي قال بعدم اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره وبالجملة السلب الكلي غير صحيح فى بعض المقامات بقي الامر دائرا بين احد الاحتمالين الاخيرين والحق هو
الاخير منهما لانك لو راجعت طريقة ارباب العقول وجدتهم يعملون بالاصل فى بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان مما يثبته الاصل رجوعا
الا ترى انه لو كان ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكذلك يعمل كل من الشخصين باصالة الطهارة
فيما لو كان لكل منهما حوضا فى بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالا وقد يعملون بالعلم الاجمالي مطلقا كما فى الثوبين والحوضين المفروضين اذا كانا
لشخص واحد فلا يعملون بالاصل فى احدهما اصلا او كما فى الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدها كما مر مثاله وقد يعملون بالاصل والعلم الاجمالي معا فى كثير من الموارد
فيلاحظون المرجحات كما فى القليل المتنجس الذي دخله الكر فانه بجاد غيره من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما لا انهم يخيرون بينهما والمعيار فى
هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان اصل واحد كالثوبين والمائين اللذين كل منهما لشخص غير الاخر فالعمل بالاصل مطلقا وان كان المرجح على
الخلاف وان كان المتوجه اليه اصلان متوافقان نوعا من حيث المستصحب فلا يعمل بالاصل مطلقا بل بالعلم الاجمالي سواء كانا موضوعين ام حكمين ام مختلفين
وان كان المتوجه الى المكلف اصلان متخالفان فالمعتبر الاصل مع العلم الاجمالي معاملة فى الرجوع الى المرجحات هذا ولكن هذا المعيار اغلبي والمعيار
الحقيقي هو طريقة اهل العقول فلا تغفل **المرحلة العاشرة** فى حجية الاستصحاب فى اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع فى مواضع الاول
فى اجراء الاستصحاب فى ماهيات العبادات المركبة فاعلم انه يمكن اثبات ماهية العبادات باصول الاول اصالة الاطلاق والثاني اصالة البراءة عن الجزء المشكوك
بناء على القاعدة المقررة الثالث اصالة عدم الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس اصالة عدم الدليل السادس استصحاب الصحة واختلف
العلماء فى العمل بتلك الاصول فى اثبات ماهية العبادات فمنهم من عمل باصل الاول والثاني والثالث ومنهم من عكس فعمل بغير الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع الا الاخير
من الاصول ومنهم من طرح الجميع وهو المحكي عن المانعين عن التمسك باصل الاطلاق وتمسك بعضهم فى المنع باجمال اللفظ وهو الصحيحي ولازمه نفي صغرى الاطلاق
وتمسك بعضهم فى المنع باجمال اللفظ وهو الصحيحي ولانه نفي الصغرى الاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه لا يعتبر لظهور ان الاجمال عليه وهذا
منع الكبرى وهو لا يصح وكيف كان فمحل الكلام هنا انما هو امكان اثبات الماهية بالاستصحاب وعدمه فاعلم ان المشكوك فيه اما بدوي كالنية مثلا واما
اثنائي كالسورة وعلى الاخير اما ان يكون من الانقلابيات كالمتيمم الواجد للماء فى الاثناء واما من الاستمراريات كالسورة وعلى هذه التقادير اما ان يكون الشك
بدويا او اثنائيا فهذه اقسام ستة لا يصح العمل بالاستصحاب فى شيء منها اما اذا كان المشكوك فيه بدويا فلان استصحاب الصحة فرع الصحة السابقة وليس فى
المفروض صحة سابقة مضافا الى اجماع العلماء والعقلاء على ذلك واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا كالسورة والشك بدويا فلان التمسك
باستصحاب الصحة يستلزم الدور المضمر لان استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة وسبق الصحة فى الاجزاء السابقة موقوف
على دخولها فى العبادة على الوجه الشرعي ودخولها فيها على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه والعلم بالوجه والشك فيه اثنائيا موقوف على استصحاب
الصحة سلمنا عدم الدور ولكن نمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب او يكون الاستصحاب فرضيا سلمنا الجريان ايضا لكن ليس بمعتبر لان بناء العقلاء فى امثال المقام
على الاحتياط والاخبار ايضا لا ينصرف الى خلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هي دليلا على اعتبار الاستصحاب واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا او
الشك ايضا اثنائيا فلان هذا الشك فى الاثناء ان كان مقتضيا ففيه ما مر من لزوم الدور اولا ومن عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور ثانيا والسند ما مر
مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ان تم فانما يتم فى هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب فيه ولا منع الاجماع وثانيا انه يمكن القلب المركب
ايضا وضميمة العكس اقوى لانها الاجماع القطعي وثالثا انه لا يلزم ليس اثبات الماهية بالاصل بل بالاجماع بضميمة الاصل وان كان قاصرا وفيه ايضا اولا منع
العمل بالاصل قبل الفحص **فان قلت** ان القول بلزوم الفحص تكليف بما لا يطاق لانه يلزم من الفحص ابطال العبادة وهو منهي عنه فحرم ان يفحص كان منافيا
للابطال وان ترك الابطال وعمل بالاصل كان منافيا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط والخروج عن المحذورين بالاتيان بما يشك فيه على
طبق الاحتياط مع ان ذلك الايراد لو تم لانحصر بالقاصر واما المقصر فيمكن فى حقه العقاب على ترك كل من الامرين لان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
وثانيا ان ما ذكر انما يتم فى بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع المركب وقد مر ظهوره واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا انقلابيا والشك بدويا كوجدان
المتيمم الماء فى الاثناء والتكلم او يدمن جرحه بعد اضطراره ففيه ما مر من لزوم الدور اولا وعدم الاستصحاب وكونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا بعد
انصراف الاخبار مع كون بناء العقلاء على الاحتياط **فان قلت** ان الدليل موجود فان صاحب المعالم قال فى بحث الاستصحاب بعد التمثيل بالمتيمم المذكور لان كل من
قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا اولا ان الاجماع منقول ولا يكفي وثانيا ان القول بالصحة كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب
صحة الصلوة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة التيمم والعام لا يدل على الخاص واما ان كان المشكوك فيه اثنائيا انقلابيا والشك ايضا اثنائيا
ففيه منع الاعتبار والسند ما مر من بناء العقلاء على الخلاف وعدم دليل اخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري فى ماهية العبادات **الموضع الثاني**
فى انه هل يجري الاستصحاب فى اثبات ماهية مدلول اللفظ لا الحق لا وان ظهر من الفاضل خلافه من حيث نفي كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك فى تركيبه
وبساطته بالاصل اصالة عدم ملاحظة الواضع جزء لو شك انه وضع لازيد من الجزء المتيقن ويقال الاصل عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو مقتضى الاصالة

الاشتراك فى اللغة واما النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل نتايج

المرحلة العاشرة فى حجية الاستصحاب فى اجزاء الماهيات المركبة

فى جريان الاستصحاب فى اثبات ماهية مدلول اللفظ وعدمه

ن شككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا للمعنى ام لا بل كان من الالفاظ المستحدثة لكن نعلم بان المعنى كان موجودا فيها وكان لفظ من الالفاظ موضوعا بازائه اما اللفظ او غيره حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدد الوضع واصل تأخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في اللغة فاصل تأخر الحادث سليم عن المعارض

عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو يقيني لاحتمال عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور او التراخي ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد في باب الالفاظ مطلقا اما اولا فلان الالتفات الى الواضع يقيني اما الى البسيط او المركب والشك انما هو في الملتفت اليه فالتمسك بالاصل لا يصلح معه لتعيين الحادث بالاصل وقد عرفت مثاله وتوهم ان الالتفات الى الاقل يقيني الحدوث والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث فيكون الشك في الحدوث لا في الحادث مدفوع بانه يكفي في وضع المركب التفات واحد اجمالي ولا يحتاج الى تعدد الالتفات واما ثانيا فلانا لو سلمنا جريان الاصل لكن لا دليل على اعتباره الا بناء العقلاء لبنوا عليه والاخبار لا تنصرف اليه بل الى سنخ الالفاظ نعم الاجماع حاصل على اعتبار الاصول اللفظية العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك لكن التعدي الى غيرها يحتاج الى الدليل وليس الموضع الثالث في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده ام لا الحق لا وان كان المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلا من المركبات العقلية اما اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري كصوم يوم الخميس الذي هو بسيط في النظر مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل العقلي ولكنه مركب بعد تحليل العقل من جنس وهو الصوم ومن فصل وهو خصوص يوم الخميس ففي خبر عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه بان يقال بعد فقد يوم الخميس يجب اصل الصوم في يوم اخر استصحابا للوجوب هو ان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل وان المطلوب انما كان هو الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب حتى يستصحب لان الجنس الخاص قد عدم قطعا والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب حتى يكون حجة واما اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فنقول ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل البعض الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا وان استفيد من المحقق الخوانساري جريانه فيه والسبزواري وجوب الابعاض في قوله اغسل يدك من المرفق انما هو تبعي ومقدمي لان المأمور المركب وبعد فقد المركب فقد الامر به لا يبقى الامر بالمقدمة اي الاجزاء لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بذي المقدمة فلا معنى للاستصحاب **فان قلت** ان بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي **قلنا** ان اردت ان بناءهم على ذلك اذا امروا بالوضوء او الصلوة بعد القطع اي قطع بعض اليد ايضا لاصالة الاشتغال بالصلوة او الوضوء فهو مسلم ولا يجديك نفعا وان اردت ان بناءهم على ذلك فيما لو امر بغسل اليد لاستصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع **فان قلت** ان الامر بالكل امر باجزائه بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب **قلنا** ان ذلك فاسد اذ لو كان كذلك لكان الجزء واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انه لا يقال للاجزاء انها واجبات غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لا لاستصحاب الامر بالوضوء نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لازم على ذلك الشخص اجماعا وانما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوب غسله ايضا استصحابا للامر بالوضوء وتحصيلا للبراءة اليقينية لا استصحابا للامر الذي كان بغسل هذا اليد حتى يرد ما اوردناه من فقد المستصحب وكذا لو قطع تمام عضو واحد لم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة اجماعيا ح حكمنا بلزوم غسلها ايضا لاستصحاب الامر بالصلوة لا لاستصحاب الامر بالوضوء لان الامر بالوضوء كان امرا بالمركب الذي انتفى بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع ولا بدل له من الايماء والاشارة حكمنا بوجوب سقوط الصلوة ح لعدم الدليل الا ان يكون الصلوة ح مقدمة لشيء اخر فنحكم باتيانها بدون هذا الجزء لاستصحاب الامر بذلك الشيء الاخر

المرحلة الحادية عشر في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان اللازم على قسمين احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا عن حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة والاخر ما يلازم اللازم فيه حدوثا عن حدوث الملزوم بان لا يكونا متحدي الوجود وهذا الاخير على اقسام لان اللزوم اما عقلي كما لو ثبت الاباحة والتخيير بين الفعل والترك في فعل من الافعال بدليل لبي كالاجماع والعقل ثم قطع اجمالا بورود دليل يحتمل كون مضمونه التخيير ايضا فيؤكد الحكم الاول ويحتمل كون مضمونه الوجوب والحرمة فيرفع الحكم الاول لان رفع التخيير بعد الوجوب لازم عقلي فيقال مثلا ان الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير السابق فيكون هذا استصحابا في اللازم العقلي واما اللزوم عادي كما لو علمنا بان الدار لعلة في قطن كثير ثم قطعنا اجمالا بوقوع شيء فيه لم يعلم انه حجر حتى يكون لازم العادة عدم احراق القطن ام نار حتى يكون لازم العادة الاحراق فعلى الاحراق للنار لازم عادي مترتب عليه حادث اخر وهو فقد القطن بعد وجوده واما اللزوم شرعي كما لو وقع مايع على ثوب طاهر لم يعلم انه ماء ام بول حتى يلازم رفع الطهارة شرعا اذا عرفت تلك الاقسام الاربعة فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض حدوث الحادث فاجراء الاصل فيه رجوع للاصل في تعيين الحادث واما الثلثة الاخيرة فيجري فيها الاستصحاب ويعتبر لبناء اهل العقول مضافا الى ان المرجع في تلك الثلثة الى الشك في طرو المانع اي الى الشك في مانعية الامر الحادث وقد عرفت حجية الاستصحاب في الشك في المانع بامثاله ان من قال بان الاستصحاب لا يجري في اللوازم ان اراد القسم الاول فهو صحيح لكنه لا يحتاج الى التصريح بعد الحجية لوضوحه وان اراد الاقسام الاخر ففيه انه خلاف بناء العقلاء مضافا الى ان عنوان الشك في المانعية كان معتبرا عند ذلك لان تغير الاسم لا يوجب تغير المسمى والحكم وان اراد بذلك الكلام منع العمل بالاصل في اللوازم في مقام الترجيح بمعنى ان تعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم بالاصل غير صحيح ففيه ان التعبير عن هذا المعنى بعدم حجية الاستصحاب في اللوازم لا معنى له وان اراد بذلك عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم فيما كان المستصحب فيه من الامور العدمية كما لو قطعنا بدخول حيوان في الدار ولم نعلم انه يمشي على رجلين او اربع فلا يقال ح الاصل عدم تحقق الحركة الزائدة على القدر المتيقن وهو الرجلين وكما لو شك في خروج زيد من البصرة الى الكوفة المسبب ذلك الشك عن الشك في مقدار السير فلا يقال الاصل عدمه وبالجملة اذا كان المستصحب عدميا لم يصح الاستصحاب في اللوازم ولذا كان وجوبا صحيح نظرا الى ان ذلك طريقة العقلاء ففيه انا نرى بناء العقلاء على الاستصحاب العدمي في اللوازم كما لو شكوا في ان هذا الشخص الذي دخل الدار هل هو شخص لانه احدث الحفرة في الدار ليس وجوده وكرامته لا فيحكمون باصالة عدم حصول الحفرة في الدار وان اراد ان الاستصحاب في اللوازم يعتبر انما كان المستصحب معلوما بالتفصيل او ما في حكمه مما يمكن الاحاطة به عادة سواء كانت المشتبهات قليلة او كثيرة واما اذا لم يكن كذلك بان تعذر الاحاطة بها وتعسر هو المسمى بغير المحصور فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم كما لو قطعنا باراقة مايع على وجه ارض من الارضين ولم نعلم انه كان ماء ام بولا حتى ينجس تلك الارض فلا نحكم بطهارة جميع الاراضي لاستصحاب اللازم وان حكمنا بطهارة كل جزء من الجزئيات الارضية الواردة علينا والوجه في الكل بناء

العقلاء

من اصل تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث اما وجوديا او عدميا ثم زمان الشك والمشكوك فيه اما متحد او مختلف فيتعدد اقسامها المستصحب اما حكم فرعي او اصلي او موضوع صرف او موضوع مستنبط

والحق جريان اصل تأخر الحادث اما وجوديا او عدميا فيما اذا اتحد زمان الشك والمشكوك فيه او تأخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الاقسام المذكورة وبين كون المراد من اصل تأخر الحادث استصحاب الحالة السابقة ام عدم عروض القادح وذلك للاخبار وبناء العقلاء ولان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بذلك ولانه لولاه لزم عدم حجية الاستصحاب في الشك في عروض القادح لا اذا تأخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو مرادهم من اصالة تأخر الحادث فالحق ح عدم اعتبار اصل تأخر الحادث ولا الاستصحاب المعكوس الذي هو ضد له لعدم الدليل فيه فالاصل لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شيء بالبينة الشرعية ثم شك في ارتفاعها استصحب بقاؤها للاجماع المركب ودلالة النصوص بعموم حذف المتعلق وطريقة اهل العقول كذا الظن الشرعي ناقض لليقين اما من باب التخصص او التخصيص اصل في جواز اجراء الاستصحاب

العقلاء فيه ان عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم ح انما هو لاجل كون الشبهة غير محصورة لا لاجل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه الا ما جاء التمسك في الحصول ايضا وان اراد انه لا يعتبر الاستصحاب في اللازم اذا كان متعلق المستصحب نفس الملزوم كما في الحيوان الذي شككنا انه يمشي على اربع او على رجلين ويعتبر اذا كان المستصحب مغاير الملزوم كما في الثوب الطاهر الذي وقع فيه بلل مشتبه ففيه ان العقلاء يحكمون بعدم كسر الكوز المرمي من علو لو شكوا في استقراره على ما يوجب كسره او على ما لا يوجب كسره مع ان متعلق المستصحب غير مغاير مع الملزوم مثل الحيوان المشكوك الذي مر وان اراد انه لا يعمل به في تعيين الملزوم بان يقول بان الاصل عدم كون الحادث ملازما لهذا اللازم ففيه ان مرجع ذلك الى الاحتمال الاول فتم وتدبر والحاصل ان الاستصحاب حجة في غير القسم الاول فيحكم ببقاء الحالة السابقة لا بتعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم فنحكم بان الثوب طاهر لا ان المايع ماء حتى يتوضأ منه بل الامر من تلك الجهة يدور مدار الاصول الفقاهية

في الامور التدريجية بحسب الواقع والدقة في نظر العرف كالاكل

المرحلة الثانية عشر في حجية اصالة تأخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان امور ثلثة **الاول** اعلم انه يجري هذا الاصل انما هو فيما حصل القطع بحدوث حادث وشك في مبدأ حدوثه كما في الحقيقة الشرعية حيث قطعنا بالحقيقة المتشرعة ونقل الالفاظ الاصلية وحصل الشك في ان زمان حدوثه هل هو بعده من الشارع ام فيه ام قبله فيمكن ان يقال انه لم يثبت الحقيقة الشرعية لاصالة تأخر الحادث ويمكن ان يقال يثبت هنا الاستصحاب القهقرى اي تشابه الازمان ثم اعلم ان هيهنا اشكالا لا يوهم بعضهم هو ان العلماء حيث اثبتوا كون لفظ حقيقة في معنى في العرف العام بعلامة من العلائم كالتبادر ونحوه حكموا بان المعنى اللغوي ايضا هو ذلك لاصالة عدم النقل مع ان هذا الاصل معارض باصالة تأخر الحادث لان الاصل تأخر هذا المعنى الحادث للفظ عن زمن اللغة فتعارض الاصلان ولا مرجح ويمكن الجواب عن ذلك بان اللفظ الذي علم له معنى في العرف العام له احوال اربع **الاولى** ان يعلم ان هذا اللفظ كان له في اللغة ايضا معنى موضوعا له هذا اللفظ ولكن لا نعلم انه هذا المعنى العرفي ام معنى اخر مغاير له **الثانية** ان يعلم ان هذا اللفظ كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي ولكن يحتمل ان يكون هذا المعنى العرفي ايضا احد المعنيين لذلك اللفظ في اللغة بان يكون في اللغة مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره كان علمنا ان الامر في العرف للوجوب انه كان في اللغة للندب ولكن يحتمل ان يكون الوجوب ايضا معنى لغويا له فيكون مشتركا في اللغة بين المعنيين ومختصا في العرف باحدهما **الثالث** ان نشك في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موجودا وموضوعا للمعنى في اللغة ام لم يكن بل كان من الالفاظ المستحدثة في العرف ولكن نعلم ان هذا المعنى الموجود لذلك اللفظ في العرف العام كان موجودا في اللغة وكان لفظ من الالفاظ موضوعا له اما هذا اللفظ او غيره **الرابعة** هي تلك الثلثة ايضا لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللغة بل نشك في وجوده فيها كما نشك في وجود اللفظ فيها اذا ظهر لك تلك الاحوال الاربعة فاعلم انه يعمل باصل عدم النقل في الاولى منها لسلامة الاصل عن المعارض لانه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان مغايرا له لزم ثلثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوي ثم العرفي ثم نقله عن المعنى الاول برفع المؤانسة الحاصلة عن المعنى الاول فهذه حوادث ثلثة وليس هيهنا محل اصل تأخر الحادث لان الغرض من هذا الاصل ليس اثبات المعنى العرفي لانه قطعي الثبوت بل الغرض منه نفي كون المعنى اللغوي هو هذا المعنى فيكون مرجعه الى اصالة عدم تقدم الحادث ولا ريب ان اصل عدم تقدم الحادث هنا معارض بالمثل اذ نحن نعلم بتقدم حادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيها لمعنى ولكن لا نعلم ان هذا الحادث المتقدم هو هذا المعنى العرفي ام غيره فكما يصح ان يقال الاصل عدم تقدم هذا المعنى يصح ان يقال الاصل عدم تقدم معنى اخر فيتعارض اصل تأخر الحادث بمثله ويبقى اصل عدم النقل بحاله **واما الحالة الثانية** فلا ريب فيها في العمل باصل تأخر الحادث وليس محلا لاصل عدم النقل لان النقل في الجملة يقيني اذ لو كان اللفظ حقيقة خاصة في اللغة في غير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وان كان مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره لزم النقل ايضا عن المشترك الى احد معنييه فالنقل يقيني ولا يجري اصل عدم النقل ويبقى اصل تأخر الحادث سليما عن المعارض معتضدا باصالة عدم الاشتراك في اللغة **واما الحالة الثالثة** فهي كالحالة الاولى لا يحكم باتحاد العرف واللغة لاصالة عدم تعدد الوضع فانه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والاصل عدمه واصل تأخر الحادث ايضا معارض بمثله كما مر **واما الحالة الرابعة** فهي كالثانية في العمل باصل تأخر الحادث لسلامته عن المعارض **الامر الثاني** اعلم ان اصل تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود والعدم ينقسم على قسمين وجودي وعدمي فالوجودي كما لو علمنا بوجود زيد في البلد وقدومه اليه وشككنا في ان مبدأ القدوم هو يوم الجمعة او يوم الخميس فاصل تأخر الحادث يقتضي القدوم يوم الجمعة ولا ريب ان الحادث هنا امر وجودي والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ولم نعلم انه مات يوم الجمعة او الخميس فاصل تأخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والاغلب في موارد التمسك باصل عدم تقدم الحادث هو القسم الاول وباعتبار اتحاد زمان الشك والمشكوك ينقسم على قسمين ايضا فقد يتحد زمانهما كما لو شككنا في امتداد وقت العشاء الى نصف الليل او الى ثلثها او الى الفجر على اختلاف الاقوال فح بعد تمام الثلث الاول من الليل نقول انا قطعنا بحدوث الحادث وهو خروج العشاء وشككنا في ارتفاعه ونعلم انه يقع في احد تلك الاوقات الثلث لكن الاصل تأخر الحادث اي تأخر ارتفاعه وقد يختلف زمان الشك والمشكوك فيه وهذا ايضا ينقسم على قسمين احدهما ما كان زمان المشكوك فيه متأخرا عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل الشك في وقت الارتفاع فاقول المغرب قبل وصول زمان المشكوك فيه والاخر عكس ذلك كما في المثال المفروض ايضا لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع بالارتفاع مثل ذلك باعتبار نفس المستصحب ايضا الى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي ايضا على قسمين موضوع صرف وموضوع مستنبط والحكمي ايضا اما اصلي واما فرعي فهذه اقسام الشك **الامر الثالث** في انه اذا حصل القطع بحدوث حادث وشك في مبدأ زمان الحدوث كما في الالفاظ التي ثبت لها حقائق متشرعة وشك في الحقيقة الشرعية وكما في تعارض العرف واللغة فهل يعمل باصل تأخر الحادث او يعمل بتشابه الازمان اي استصحاب القهقرى وهو ضد اصل تأخر الحادث ام لا اصل في البين ام يتبعض فيعمل في بعض المقام على اصل تأخر الحادث وفي بعض اخر على استصحاب المعكوس فيه احتمالات والذي عليه اهل العقول هو العمل بالاستصحاب المعكوس في الموضوعات المستنبطة فلو القي اليهم لفظ الشارع يحملونه على المعنى المتعارف عندهم كما في التواريخ وفي الموضوع الصرف على اصل تأخر الحادث كما لو وقف المولى لعبد اعطاء شيء لكل يوم درهما بعد دخوله البلد الفلاني فشك انه دخل يوم الجمعة ام الخميس لكان بناؤه على يوم الجمعة وكذلك غيره بانه يحتمل ان يكون بناؤه

في الحادث

في مثل

والتكلم والقاء الاعلاء على الماء القليل في مجلس واحد عرفا وفي التعليقيات وفيما يتمسك فيه باصل الشغل كما لو شك في وجوب السورة في الصلاة وهو لم يشرع فيها بعد وفيما ولذا اطلق جمع بتضاعيف ما ذكر تدرج على استخراج الدليل اصل ثم بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان معتمدا بوصف بوجوبا وتقاعه او تقاطع الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة متنجس ما دام متغيرا وهذا بمفهومه ينفي الانفعال بعده والوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس لا لدلالة مفهوم الوصف لانه ليس بحجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب ففي المسألة الاولى وان كان

في المثال الاول في الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمان والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوس كما هو الظاهر الا ترى ان واحدا من العرب لو سمع من عربي لفظا لحمله على المعنى المتعارف عند السامع ان كان كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد سنة وليس ذلك الا لغلبة الاتحاد وليس استصحابا معكوسا هنا وكذا في المثال الثاني في الموضوع المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لاصالة عدم النقل لا لاصل تأخر الحادث واذا جاء الاحتمال فالعام لا يدل على الخاص ثم لو ثبت كون بنائهم على مقتضى اصل تأخر الحادث في مورد لا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك بل هم على خلافه الا ترى انه لو جاء لهم خبر بموت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة وجاء بعده خبر بلا فصل ان ابن زيد ايضا مات ولم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فشكوا في المتأخر موتا منهما لم يقولوا ان الاصل تأخر موت ابن زيد عن موت ابيه بل يتوقفون ويحتاطون ويعزلون نصيب كل منهما من مال الآخر حتى يظهر الحال وحكم بعض علمائنا في من له ان يعيد الوضوء من الماء الذي علم بنجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشك في مبدأ النجاسة انه هل كان قبل الوضوء ام بعده وان احتمل ان يكون من باب اصل تأخر الحادث لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعام لا يدل على الخاص هذا والحق ان يقع حجية اصل تأخر الحادث اذا كان زمان الشك والمشكوك فيه متأخرا عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا ام موضوعا صرفا ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تأخر الحادث استصحاب بقاء الحالة السابقة ام عدم عروض القادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول لا ينبغي فيما ذكرنا من الصور ولان كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرنا من الصور حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض القادح لان تلك الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض القادح لان تلك الصور جزء من جزئيات الشك في عروض المانع وعدم حجية الاستصحاب في الشك في عروض القادح واما اذا كان زمان الشك متأخرا عن زمن المشكوك وهذا هو مراد القوم في موارد التمسك باصل تأخر الحادث فالحق انه لا يعتبر الاستصحاب المعكوس ولا اصل تأخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته واما الكتاب فغير ناطق في جهة نسخ الاستصحاب واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال واما الاخبار فكذلك لان الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء العقلاء فهو وان كان ثابتا في الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الازمان كما انهم يفعلون كذلك ايضا في اختلاف المكان والطائفة كما مر آنفا **فان قلت** ان الحمل على الاتحاد مع الاختلاف في الطوائف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع **قلنا** انهم يحملون كذلك وان علموا باختلاف المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المفهوم عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المفهوم عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن ان الداعي ليس هو اصل عدم تعدد الوضع بل التشابه والغلبة **فان قلت** لو كان كذلك لكان بناء العرف على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع **قلنا** ان بناء العرف على ذلك حتى في كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم بتقدم اللغة عن زمن الشارع ولكن لما علمنا فساد هذا الاعتقاد وان كتب اللغة المدونة كانت متأخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشرع لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقري واما اصل تأخر الحادث فلا دليل عليه ايضا اما الكتاب والعقل فواضح واما الاجماع فلا وجه لعدم اعتباره وتوهم ان اصل تأخر الحادث اصل عدمي لان معناه اصل عدم تقدم الحادث والاصول العدمية حجة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل فالاجماع المركب يثبته مدفوع بمنع الاجماع المركب الكاشف ومجرد عدم العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار فلدلالتها الا انصرافها الى صورة اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه او تقدم زمان الشك ولا ينصرف الى صورة تأخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا وما ترى من بنائهم عليه في الموضوع الصرف فيما مر في المثال فقد مر انه يحتمل ان يكون ذلك لاصل البراءة

المرحلة الثالثة عشر لا ريب في حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او فيها وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في الواقعية ايضا بالاولوية القطعية وهل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة شيء وقطع ببطلان شهادتهما بقاء وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة الواقعية ثم بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل يحكم ببقاء النجاسة للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية المقيدة والمطلقة فهل يحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكذا لو حصل من خبر واحد ظن بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل يستصحب ام لا وكذا لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان الظن الغير المعتبر على عدم الحرمة وقلنا باعتبار الخبر ايضا فهل يستصحب الحرمة ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب الثاني دلالة الاخبار عليه لا لاجل حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يقال انه خلاف الظاهر بل لاجل ان متعلق اليقين محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال انما معناه انه سأل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير الى ان قال فحكم عليه السلام باستصحاب طهارة الثوب حتى يتيقن الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب الطاهر الواقعي وعن الطاهر الظاهري فجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم ومنه منع كون الظاهر متواطيا بالنسبة الى المتيقن بل هو بالنسبة الى الطاهر الظاهري مشكك بالتشكيك المضر لا ضير وترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من لو فان ظاهرها كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه اذا حصل الظن المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا يعتبر الاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك لانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم انه اذا ثبت حجية نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص في حجية الاستصحاب ام من باب الاختصاص وجهان منشأهما ان المراد من الشك في الروايات هو الشك الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني اختصاص

المرحلة الرابعة عشر في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير معارض لاستصحاب عدمي وكذا تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي

المنضم

في مقامات حجية اصالة تأخر الحادث وعدمه

في بيان ان الاستصحاب في الاحكام الظاهرية والواقعية كليهما

في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط

دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كان يقول الماء اذا تغير تنجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف متواطئا بالاضافة الى الحالة بعد زوال التغير وهو المسمى بالمؤبدة كما نحن فيه لا اطلاق فلا استصحاب او مشككا مبين العدم فرجع الى العلم الثاني او مشككا اجماليا وهو المسمى بالمطلقة جرى فيه الاستصحاب سواء كان الشك في المقتضي والمانع ولو كان الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المؤبدة والاولين فالحق جريان الاستصحاب لاطلاق النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وتعدد الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب دين موسى او عيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها وان الاستصحاب لا يجري وقد اورد على هذا الجواب في ضوابطنا ايرادات خمسة والصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب ورده بالادلة الواردة من المعجزات لا بمنع الجريان مع انه

لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب اصلا ولا على من يقول بحجيته للنصوص

المنضم الى العدمي لتعارض العدميين وبقاء الوجودي سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية لم نقل كذلك ولا يظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي معارض مع الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي عن محل النزاع فانه حجة عند الاصحاب وكيف كان فالحق الحجية فيه للاجماع القاطع ولانه لولا ذلك لانسد باب الاستدلال بالآيات والاخبار في ابواب الفقه اذ ما من مورد غالبا الا ويحتاج فيه الى اعمال الاصل العدمي كاصل عدم القرينة وعدم النقل وعدم الزيادة وعدم النقيصة وعدم التحريف وغيرها ولطريقة اهل العقول واعلم انه لا يوجد في الموضوع المستنبط موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل العقول فتدبر وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط بالاخبار ام لا الحق الاخير لعدم انصراف الاخبار الى الموضوع المستنبط وان كانت منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا ظاهريا لان الموضوع الخارجي نفسه متعلق للاحكام بخلاف الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بلا واسطة متعلق الحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة ونحو ذلك من الاحكام اللغوية او بعد ذلك يصير متعلقا للحكم اللغوي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط ايضا فلا تغفل **الموضع الثاني** هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية وعلى الاول فهل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق وعلى الثاني هل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق تظهر في جواز العمل به حين انفتاح باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز ويظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض الظن الاستصحابي مع ظن شخصي حاصل من الظنون المخصوصة فعلى الاول عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ القدر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي وهل يعمل بالظن الشخصي المعارض للاستصحاب ام لا يعمل به ايضا الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة عملنا به والا فلا والثمرة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب ظن غير معتبر فعلى الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع كاصل عدم الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا شك فيه كاصل عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما في القسم الاول فنعمل بالاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه بعد الاتفاق الظاهري طريقة ارباب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النقل وان حصل لهم من النوم او الرمل ظن على الخلاف وليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا به اذا ظن على الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي ح فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم **فان قلت** ان الاستقراء المذكور مفيد للظن نوعا فلعل المبنى عندهم هو الاستقراء تعويلا على الظن النوعي لكونه حجة عندهم كذلك فلم يظهر ان بناءهم في نفي النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير **قلنا** نحن نرى بناءهم على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول لو رأى جاهل منهم باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص حكم بمجرد ذلك ان اللفظ موضوع في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى ولو سمع ذلك من غيره معري عن القرينة لحمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون متحد المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه وانما قلنا انه ليس الاعتماد الا على اصل عدم الاستعمال في معنى آخر فلان الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة فيحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون مستعملا فيه وعلى الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في المعنى الاخر والاحتمال الاول والخامس ملازم لكون اللفظ حقيقة خاصة في المعنى المحقق والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق وحقيقة خاصة في غيره ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على دفع سائر الاحتمالات الثلثة وهي ثلثة كما عرفت اعني الثاني والثالث والرابع ودفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن دفع الرابع لا يمكن الا باصالة عدم الاستعمال في المعنى الاخر وان كان مقتضى الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فهنا بناء اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر الذي يعارضه الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة **قلنا** اولا ان الاستعمال ليس دليلا على الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة الاعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع ملاحظة قلة الاشتراك فلا يكون حقيقة الا في معنى واحد **قلنا** نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة ح في معنى واحد خاصة ولا يلزم منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بنفي عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب من ان اغلب الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي فيكون الاستعمال الخاص ح حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب **قلنا** اولا ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوضع والكلام انما هو في تعيين الوضع والكلام انما هو في تعيين الوصف بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول ان غلبة عدم الاشتراك اما ان تنضم الى تلك الغلبة ام لا ان كان الثاني ففيه ان تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة وان كان الاول ففيه انهما لا ينتجان الا الحقيقة الخاصة المجملة لا الحقيقة الخاصة المعينة **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن مقدمتين احديهما غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق والاخرى ندرة الاشتراك فمن الثانية يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة ومن المقدمة الاولى يظهر تعيين تلك

الحقيقة

وعدم الوضع

في ان حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او السببية

لانه يكون

اصلح

حتى الزمان ولا على من يقول بحجيته لتراكم النصوص وعنها **اصل** لو اشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع والظاهر انهم مع علم العلم بانتفائه فلا ينفعنا استصحاب … مثلا و

المعتبرة الخاصة **قلنا** مع عدم كون غلبة الاستعمال المتحققة في الحقائق مثمرة في تعيين الوصف كما هو المعلوم قد ومع معارضتها مع غلبة المجازية في المفاهيم فتة انه لا يمكن تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بجريان المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في معنى اخر والا لكان اللازم الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف وان علموا بوجود استعمال اخر من تباين تنبيه منبه اياهم على ذلك ولا ريب انهم يتوقفون حتى فظهر انه لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستعمال الاخر بالاصل اذ مع تعدد الاستعمال يجري المقدمتان في كل من الاستعمالين فلا وجه للترجيح **فان قلت** لعل نفي الاستعمال الاخر اللازم في المقام مسبب عن الظن الحاصل بعدمه بعد الفحص لا عن الاصل **قلنا** نحن نراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص ايضا وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال اخر **قلنا** انهم ملتفتون لا محالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة ايضا وان التفتوا اليه ايضا وبالجملة نراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتمادا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي ونحوه على خلاف هذا الاصل كان علموا باستعمال اخر من لغتهم فظهر انهم يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا بد ان يعلم ان بناءهم على السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة كاليوم اما في مقابل الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بناؤهم على العمل بالاصل من باب الوصف لا السبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العقول واما في القسم الثاني من الامثلة الثلثة فيعملون بالاصل ايضا من باب السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة ومن باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما القسم الثالث اعني الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين السابقين نعم العمل باصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب … يقتضي الزيادة بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة وتوهم انه يصير من باب تعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر عند التعارض فلا بد من الحكم بالزيادة للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر في الموضوع العرفي لا المستنبط كما هنا واما اصالة عدم التبديل والتحريف **فان قلنا** بجريانها اعتمادا على كون الشك في الحادث فحالها حال ما سبق من التفصيل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي علمنا به من باب الوصف هذا اقوى من الظنون الخاصة لا من باب الظن المطلق جدا **المرحلة الخامسة عشر** في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف والحق ان حجيته من باب السبب المطلق لوجهين الاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لم يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك الخ وجه الدلالة ان المراد من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة الصدر وهو قوله لا حتى يستيقن والذيل وهو قوله ينقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة ايضا حيث قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك الخ وجه الدلالة انه ع اطلق الشك في قوله ثم شككت على مطلق الاحتمال بشهادة قول السائل فان ظننت **فان قلت** ان الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح في انتقاض الحكم السابق بل على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب بعد الفحص حصول الظن بعدم الاصابة فقد اطلق الشك على مطلق الاحتمال العدمي حيث اطلاقه على خصوص الوهم الا من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكلي وهو المطلوب ومن جملة الاخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الاخبار التي ذكرت فانها ايضا تدل على المطلوب بملاحظة ضمايم الاولى ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة والطائفة على الاحتمال المساوي انما هو اصطلاح خاص من العرف انما هو على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا كفانا اصل عدم النقل الثانية انا سلمنا ان العرف العام على طبق الاصطلاح الخاص لكن اللغة عندنا مقدم على العرف عند التعارض الثالثة سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات هو ذلك يكشف عنه التتبع في الاخبار الرابعة انه ان كان المراد من الاخبار هو ما ذكرنا فنعم الوفاق والا لزم خلو الاخبار عن حكم ما يظن فيه بالمطابقة ويختص الاخبار بصورة الشك المساوي **فان قلت** يثبت صورة الظن بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب **قلنا** نعم لكن بعد خلو الاخبار عن ذلك مضافا الى انا نقول ان المراد من الشك في الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمطلوب ثابت بالاخبار وان كان المراد من الاخبار الشك المساوي بظاهره فتلك الصورة يثبت بنفس الاخبار وصورة الظن المطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء وصورة الظن بالخلاف فان كان الظن فيه مسببا من الاسباب الغير المعتبرة فالاستصحاب ايضا حجة لبناء العقلاء وان كان مسببا عن الظن المعتبر عملنا بذلك الظن لفرض اعتباره فثبت حجية الاستصحاب من باب الاسباب **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف المطلق مطلقا فاسد بل لا بد لك من التفصيل السابق في الموضوع المستنبط من حجيته من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة عند العقلاء ومن باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان الظاهر من الشك في الروايات هو الشك المسبب من الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ويكون مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بالنسبة الى الشك المسبب من الاسباب … فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الاسباب الغير العقلائية فان الاخبار تنصرف الى ما عليه بناء العقلاء وبناؤهم انما هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي عن السبب العقلائي بل ح يعملون به من باب الوصف وفي غيره يعملون به من باب السبب المطلق **قلنا** اولا انه مناف لمورد الروايتين السابقتين اعني صحيحتي زرارة فان الخفقة والحركة في الجنب من الاسباب العقلائية فان الشك المسبب منهما ليس كالشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكذا الظن بالاصابة انما كان عن سبب عقلائي والا لما تفحص عنه فاذا كان المورد في الروايتين من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك حكم الامام ع بحجية الاستصحاب من باب السبب فلا بد من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك لا على خصوص الشكوك العقلائية او الاعم والا لم يطابق الجواب السؤال ولو حملناه على الشك الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجد لغلبتين معا لكن متعاضدتين وقد توجدان متعارضتين بضعف من افراد المطلق بكونه اغلب وجودا والضعف للاخر اغلب استعمالا ولا اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب انما الاشكال في الاخير لتعارض الغلبتين ولكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال حتى استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان لفظ الشك اغلب استعمالا والاطلاق

في بيان ان حجية الاستصحاب هل هي من باب السبب او الوصف …

المسبب

التفصيل بين النجس الذاتي والمتنجس بالعرض ونراهم صغرى لا كبرى ونظير هذه الثلثة ما زال عنه الاسم دون الصورة النوعية كالحنطة المتنجسة اذا صارت دقيقا والعقد بعد زوال الحموضة والموقتات بعد خروج اوقاتها والحق في مقام التفصيل لكبراها انما تبدلت فيه الصورة النوعية والحقيقة الى اخرى سواء كان بطريق الاستحالة او الانتقال او الانقلاب نعم ان علم ان الموضوع هو الصورة النوعية او ان ذلك فيه فلا استصحاب للعلم بانتفاء الموضوع في الاول وكون الشك في الثاني شكا في الحادث … استصحاب الموضوع وعرضنا ان اريد استصحاب الحكم او هو لا اجزاء الجنسية جرى الاستصحاب الا اذا علمنا بان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم في الاجزاء الجنسية ولبقائه ايضا من غير فرق فيما ذكر بين الذاتي والعرضي بعد ما عرفت ان المتبادر من قوله الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم ما دام بقاء الملاقي على صورته النوعية فيكون الموضوع هو الصورة النوعية ايضا او مشكوكا ولو شك في بقاء الصورة النوعية وعدم بقائها كما في الخشب اذا صار فحما جرى فيه الاستصحاب بعد ما عرفت ذلك

المسبب عن السبب العقلائي لان الشك بمعنى الحيرة وهي انما يتحقق في الاسباب العقلائية لا غير فغالب اطلاق الشك بل دائما انما هو هذا القسم من الشك ولكن الاغلب في الوجود هو الشك المسبب عن السبب الغير العقلائي وحيث تعارض الغلبتان حملنا اللفظ على الاغلب استعمالا كما عرفت فيكون المراد من الشك العقلائي المعتبر فيكون الاستصحاب حجة في هذا القسم من الشك من باب السبب بمقتضى الروايات واما القسم الاخر من الشك اي المسبب عن السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب حجة فيه من باب السبب المطلق بالاولوية القطعية والاجماع المركب وطريقة اهل العقول **المرحلة السادسة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في الامور التدريجية بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدقة في نظر العرف بحيث يعد فعلا واحدا كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيها حجة حتى اذا شككنا في اكل زيد في مجلس ضيافة لغداء انه قد تلبس بالاكل وعلم الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا في الكلام ام ليس بحجة ويظهر الثمرة فيما لو القى ماء غدير كر فصاعدا الى غدير اخر تدريجا بالمكيال مكيالا في مجلس واحد ثم لاقى ماء ذلك الغدير الاخر نجس وشككنا ان ماءه وصل الى حد الكر حتى لا ينفعل ام لم يصل فلو قلنا باستصحاب عدم الكرية حكمنا بنجاسة الماء وان عارضه استصحاب طهارة الماء لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا على الثاني ولو لم نقل باستصحاب عدم الكرية حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السليم عن المعارض فلا يكون … وهل يطهر لكن استصحاب الطهارة موضوعي بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب في التدريجيات اما ان يكون عدميا كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى الغدير الاخر الماخوذ منه الماء ففي الاول لا نعمل بالاستصحاب الا ان بناء العقلاء هنا على الحكم بطهارة الملاقي لهذا الماء وهو بنائي استصحاب عدم الكرية فلا يكون بناؤهم على اعتبار استصحاب عدم الكرية واما الاخبار فهي منصرفة الى ما عليه طريقة اهل العقول فح لا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة **فان قلت** فعلى هذا لو شككنا في السقط في الرواية لا يصح لنا التمسك باصل عدم السقط لان معنى هذا الاصل هو اصالة عدم صدور الكلام الزائد عن المعصوم وانت لا تقول بحجية الاصل العدمي في التدريجيات **قلنا** ان الشك في الزيادة من المعصوم ان كان من باب الشك في تعدد الفعل الصادر من المعصوم بحسب العرف والعادة كان تكلم الامام في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في انه ع هل الحق بهذا الكلام جزءا اخر في اليوم الاخر لا نهيبنا يجري اصل عدم الزيادة لخروجه عن التدريجيات العرفية وان كان من باب الشك في زيادة هذا الكلام عما نقل في هذه بان يحتمل ان يكون اجزاء كلام المعصوم في هذا التكلم الواحد ازيد مما ذكره الراوي فلا يجري اصل عدم الزيادة لكن يبنى على السقط بغلبة عدمه لا بالاصل وفي الثاني وهو الاستصحاب الوجودي يعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيطهر بهذا الماء ويتوضؤ الى ان يظهر الخلاف **المرحلة السابعة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في التنجيزيات واما في التعليقيات فاشكال والتحقيق ان الحكم اما وضعي واما تكليفي والوضعيات كلها تعليقيات معلقات على وجود الموضوعات سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد فمعنى الكلب نجس والغنم طاهر والصلوة صحيحة ان الكلب لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كذلك كانت صحيحة وهكذا واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالاعيان الخارجية كحرمة لحم الخنزير وحلية لحم الغنم وقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من هذين القسمين ايضا تعليقي معلق على وجود موصوفه فمعنى الكلب حرام انه لو وجد كان حراما وهكذا واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا بحيث لو شك في صحة تقليد الميت وفي صحة البيع وقت النداء جاز التمسك باستصحاب الصحة بان يقال انه لو قلد الميت قبل الموت كان تقليده صحيحا فنستصحب ام لا يجوز ذلك والحق حجية الاستصحاب في التعليقيات على سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان كذلك لكان اللازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين اعني تقليد الميت والبيع قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه **قلنا** نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين نظرا الى ان الصحة الثابتة في البيع التي يراد استصحابها ان كانت هي الصحة الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل الله البيع قبل وقت النداء ففيه ان الموضوع قد ارتفع فكيف يستصحب الصحة وان كانت هي الصحة حين النداء بان قال احل الله البيع وقت النداء لا غير او قال احل الله البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينه ففيه انه لا يحتاج الى الاستصحاب مع استلزام الاول منهما انحصار حلية البيع في وقت النداء ولا قائل به وان كانت هي الصحة في الجملة بان حكم بالحلية المرددة بين كونها قبل النداء فقط او فيه او في غيره معا ففيه ان القدر المتيقن موجود وهو قبل النداء فلا استصحاب لان الاستصحاب لا يجري فيما دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ومن هذا القبيل استصحاب صحة التقليد واما الموارد التي قلنا بحجية الاستصحاب فيها من التعليقيات فليست كذلك فلا يلزم من حجية الاستصحاب في الامور التعليقية حجيته فيهما لانتفاء الموضوع فيهما فلا اشكال فيهما ناش عن الاشكال في ثبوت الحكم المعلق سابقا بالنسبة الى الموضوع فان الظاهر ان موضوع الصحة في المثالين هو التقليد حال الحيوة والبيع قبل النداء المقيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض وبالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك بالاستصحاب في كثير من الاحكام لاحتمال قيام النسخ فيها فلا بد من الاستصحاب في دفع النسخ ولا يجري الا الاستصحاب التعليقي **المرحلة الثامنة عشر** في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب فيما يتمسك فيه بقاعدة الاشتغال حتى يكون فيهما دليلان ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة بعد القطع بوجوب الصلوة وقبل الشروع فيها فكما يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه رفع التكليف وهو الصلوة مع الجزء المشكوك فيه فهل يتمسك بالاستصحاب ايضا مع كوننا قاطعين بتحقق الامر ام لا وكذا لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة فهل يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك الحين الذي نقطع بان النجاسة موجودة ام لا يصح ويظهر الثمرة في جريان الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الادلة وفي صورة تعارض الاشتغال مع الاستصحاب كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارة هذا الماء فان استصحاب طهارة الماء يقتضي زوال النجاسة فلو قلنا ح بجريان استصحاب نجاسة المغسول قبل الغسل لتعارض الاستصحابان ويقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض لكون بناء العلماء عليه ويكون مؤيدا للاشتغال واما اذا لم يجر استصحاب النجاسة نظرا الى القطع ببقاء النجاسة فيبقى استصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع

في حجية الاستصحاب في الامور التدريجية

في حجية الاستصحاب في التعليقيات

عرفت احكام الاقسام السبعة بعد رعاية ظواهر خطابات الشرع في مقام تميز الصغريات فكل موضع جرى فيه الاستصحاب كان حجة ولا ملازمة ان كان دليل الاجتهاد تاما بوجه اندراج الطبيعة الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم علمنا برد الاخبار الاصول الفقاهية ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم دوران الاحكام مدار الاسماء اذا كا بتبدل الاسم لتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحا مثلا مع ملاحظة اتحاد من الخصوص والعينية من حيث القسمية علما واصلا لان العرف اذا عرف اسم الكلب وسماه ملحا تغير الحكم اصلا اذا تعارض استصحابان فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان ثم اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما تعارضهما لامر خارج او لانفسهما وعلى الاخير اما احد الشكين مسبب للشك الاخر او مسببان من امر ثالث فان كان الاستصحابان المتعارضان حكميين وجوديين متعارضين لانفسهما مع سببية احد الشكين للاخر كتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب طهارة الملاقي فقيل العمل بهما معا كما عليه بعض من تأخر اذ ثبت ان مستصحب النجاسة متنجس او تقديم استصحاب السبب وجهان اوجههما الاخير لان الظاهر قاعدة الاشتغال ويكون الاستصحاب مقدما عليها لانه اجتهادي بالنسبة اليها فيحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السليم عن المعارض المساوي وكيف كان فالوجه القول بصحة التمسك بالاستصحابين بكون الشك فيه في البقاء والارتفاع بامر بعد اتيان الفعل كالصلوة بلا شك فان المكلف بعد ما اتى بها يشك في ارتفاع الامر وامتثاله لان اتيان الفعل على الفرض يكون عبثا ولغوا فمنه الشك الواقع بعد الاتيان بمنزلة الواقع قبله فيستصحب ولما فيما الذين لا يرى كغسل الثوب المتنجس بالماء الطاهر بالاستصحاب فلبس لامر كذلك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة فاين الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب الطهارة ح سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب ايضا وعليه بناء اهل العلم حيث يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة من باب الاستصحاب مع معارضة ذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فعدم تعرضهم للمعارضة مع حكمهم بالطهارة مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى النجاسة في خصوص تلك الصورة فتدبر جدا فاعلم ان ما ذكرناه في تلك المقامات في تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوص الموارد والا فربما يقام بحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي فلا تغفل **المقام الثالث** من المقامات السبعة في بيان جريان الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون معتبرا بالوصف الموجود في متعلق الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عند عدم التغير سواء لم يحدث تغير او حدث وزال واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير حجية مفهوم بنفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والاخر دلالته على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير مسكوتا عنه بالنسبة الى هذا الكلام لا منفيا حكم النجاسة عنه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك الجهة كما في المشككات بالتشكيك المضر المبين فيه عدم ارادة غير الفرد الظاهر من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف اجمع تعين لكان المفهوم عدم نجاسة غير المتغير فيكون حكم النفي مستفادا ايضا هنا لكن لا كالمثال السابق اذ في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير اصلا او حدث وزال واما في هذا المثال على فرض حجية مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عن ما لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة الى ما زال عنه التغير بعد حدوثه فشكك بالتشكيك المضر بالاطلاق وحتى اذا كان المفهوم حجة وبالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد عدم حجية مفهوم الوصف على التغير واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلا الماء اذا تغير نجس فدلالة هذا الكلام من حيث ثبوت الحكم للموضوع ان فرض تواطيه بالقياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مسماة عندنا بالمطلقة وعند القوم بالدائمة والمؤبدة وان فرض تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككة بالتشكيك المبين لعدم رجوعها الى القسم السابق وان فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي فيسمى بالمهملة وقد يظهر من كلمات بعض الاصحاب اختصاص المهملة بصورة الشك في بقاء الحكم السابق للشك في المقتضي وانت خبير بعدم اختصاص اذ قد يتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايضا كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقا ومتواطئا بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالتي القاء الكر وعدمه مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بان يكون دلالته بالنسبة الى حالة القاء الكر مجملة وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة ح مسبب من الشك في مانعية المانع **فان قلت** من اين تثبت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالة القاء الكر حتى نقول بذلك **قلنا** يكشف عنه انه لو قال هكذا هذا الكلام اذا القي كر على الماء المتغير صار طاهرا لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين ولو كان القول الاول متواطيا بالنسبة الى حالة القاء الكر وعدمه لفهم التدافع ثم انه قد يرد الامر بين المهملة وغيرها وقد يتردد المطلقة وبين ما عدا المهملة من احد المقيدين فظهر ان الاقسام ستة المقيدة الواجدة للمفهوم والمقيدة الغير الواجدة للمفهوم والمطلقة عندنا المؤبدة عند القوم والمهملة والمرددة بين المهملة وغيرها والمرددة بين المطلقة والمقيدة بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير وكذا في الثاني لانتفاء الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سيأتي في المقام الرابع وفي القسم الثالث ايضا لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عندنا وبالمهملة عند القوم فيجري الاستصحاب بلا ارتياب واما في القسمين الاخيرين فاشكال يظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان والدليل عليه في الاول الاخبار الاستبرائية هنا فانها حاكمة بحرمة نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشيا عن اجمال الدليل او ترديده بين الاحتمال وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضا هنا فانهم لا يفرقون في الشك بين المهملة وهذين القسمين والاعتبار العقلي ايضا موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال الحاكم بحجيته في مشكوك الاهمال ايضا لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود في هذين القسمين ايضا وان فرض عدم وجود العلة والاستقراء لان نفس الحالة السابقة مفيدة للظن طبعا **فان قلت** ان من يعتقد بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الوصفية فيهما **قلنا** مع ان كلامه في عدم الحجية مطلق من حيث حصول الوصف وعدمه ومع ان الطريق في حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن حاصل فيهما ايضا الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمناه ولم نعلم انه مهمل ام مطلق ام مقيد فشككنا في البقاء والارتفاع لاجل الشك في الفسخ لكنا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو في اعتبار الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلي ومن هذا المثال يلزم الايجاب الجزئي وهو لا يرد الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكرا للايجاب الكلي لا مدعيا للسلب الكلي حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئي **قلنا** ان الظاهر السلب الكلي **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعي السلب الكلي في القسمين المذكورين اذا كان الشك في البقاء مسببا عن الشك في المقتضي لا اذا كان مسببا عن الشك في عروض المانع كالنسخ الذي مثلته **قلنا** نطالب منه الفارق **فنقول** اي شيء دلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك في كل من معلوم الاهمال ومشكوكه الحال شك في المقتضي الوجه الثاني ان الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوكه

الاهمال

من ارسم بانه بقاء ما كان على ما كان هو ترتيب اثاره عليه ومن جملتها نجاسة ملاقيه قبل ملاقاة الطاهر لمستصحب النجاسة فحكم بنجاسة المستصحب لسلامة الاستصحاب عن المعارض فنوع متنجس منه على بعض ملاقيه بالعموم فالتعارض هنا ابتدائي ولا تعارض حقيقة وهكذا في نظائره مضافا الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من القائلين بحجية الاستصحاب ويرد على القائل بالاصلين هنا حكمه بطهارة غسالة هذا المتنجس في نجاسة غسالة المتنجس المعلوم نجاسته ولم يجد هذا التفصيل في باب الغسالة وحكمه بطهارة الارض الملاقية له لاستصحاب طهارتها وعدم جواز التيمم والتيمم عليها للاستصحاب الامر عملا بالاصلين والحال انه صرح بعنوان هما ثم انه ان قال بعدم تعارض بين الاصلين ولذا يعمل بهما فقد خرج عن الفرض او بوجود التعارض بينهما فتعارضهما من باب

الحال مشكوك في المقتضي الوجه الثاني ان الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوك الحال مبين العدم فالفرق تحكم لان الفارق ان كان هو الشك في المقتضي ففيه مشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو الدوران والترديد فالمهملة ايضا مرددة بين المطلقة والمقيدة باعتبار ان التشكيك المضر الاجمالي يوجب الشك في ان الفرد المجمل هل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقا او ليس بمراد فيكون مقيدا والقسمان الاخيران ايضا ذا الامر فيهما بين المطلقة والمقيدة فان الامر اذا دار بين المهملة والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة في الواقع اما مطلقة واما مقيدة فهو حقيقة ما دار الامر فيه بين المطلقة والمقيدة وكذلك القسم السادس ايضا فالفارق مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع استطرادا وهنا **لطيفة** يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله تعالى بين كونه دين الاسلام والائمة الصادقين عليهم السلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر لي في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا نحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من ان الاسلام بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد فموسى وعيسى الذي يقول بنبوة اليهود والنصارى نحن لا نعتقد به بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا في جواب الجاثليق فانه قال انا ما نقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت بثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول بنبوة محمد ام لا نحن نقول بدين هذا الرجل المعهود ونبوته فالتزاق بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال فقد بلك فهم الفاضل المذكور في الجواب فقد هو بما نقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد وان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ولان يقول انت نبي بدون واحد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعداد الى اخر ما قاله وفيه وبما مر في الوجه الاول من الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من وجود الاعتبار وبناء العقلاء نعم الاخبار غير شاملة هنا فلا يمكن التمسك بها هنا لا من جهة العمل ولا من جهة الالزام اما عدم صحة التمسك بها هنا في العمل فلان التمسك بها ان كان قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها وان كان بعد الاعتقاد بالشرع اللاحق فهو نقض يقين بيقين واما عدم صحة التمسك لاجل الالزام فلانه مع فرض الاعتقاد يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا عبرة بها فلا بد من التمسك في اعتبار الاستصحاب هنا بالاعتبار وبناء العقلاء **فان قلت** ان المسئلة كلامية ولا عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب **قلنا** ان الكلام انما هو مع الاغماض عن كون المسئلة كلامية والا لما جاز التمسك به هنا على فرض ثبوت الاطلاق ايضا **فان قلت** الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية ايضا لكن خصوص استصحاب النبوة ليس بمعتبر لان الاستقراء يعارضه لان الاغلب في النبوات هو التحديد لا الاطلاق والتابيد بل وعدم الامتداد بهذا القدر **قلنا** هذا مقلوب على المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق لان الاستقراء ايضا موجود ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق وثانيا ما مر في الوجه الثاني من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من السنة وهو نفي الفارق وثالثا بان ذلك الجواب عنه انما الاستصحاب انما يتم في مقابل من انكر نسخ النبوة واما على مذهب من ينكر النسخ فيصح التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التابيد فلظهوره واما بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عندنا فباصالة عدم كونه مغيا بغاية واما بناء على التقييد والتوقيت فباصالة عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل على جواز جريان الاستصحاب في الموقتات ايضا في رد الفاضل التوني والعجب انه لا ريب في وجود احكام مطلقة في شرع عيسى مثلا فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام المطلقة المهملة وبقاء الاحكام بقاء نبوته **فان قلت** ان تلك المطلقات لما كانت مقرونة ببشارة عيسى برسول ياتي من بعده فصيرت مقيدة فلا معنى لاستصحابها مضافا الى ما **قلنا** ان الاطلاق ثابت والبشارة غير ثابتة فعلى من يدعيها الاثبات **فان قلت** مجرد الشك في البشارة كاف فانه يشك في الاطلاق والتقييد في تلك الاحكام فلا يجري الاستصحاب ايضا لانه مجرد احتمال التقييد لو كان مضرا بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية ايضا لان التمسك بالاستصحاب في الاحكام انما يسلم ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة بوقت خاص اختفى علينا او مستمرة الى اخر الابد الذي يجوز التمسك فيه بالاستصحاب هو الاول لا ما نقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستقراء كاشف عن ان اغلب الاحكام الشرعية غير ما ثبت له حد لبث باتية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع كان يكتفي في الاستمرار بابقاء المطلقات ويظهر من الخارج انه اراد من المطلق الاستمرار فيحصل من ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت رافع **قلنا** الامر وان كان كذلك الا ان اصالة عدم البشارة وبقاء الاطلاق تنفيه **فان قلت** نعلم اجمالا بان بعضا من تلك المطلقات قيدت بقيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يصح نفي البشارة بالاصل **قلنا** ان دعوى هذا العلم الاجمالي ان كان بالنسبة الى المطلقات من الاحكام فحصول العلم الاجمالي ثم اولا وكونه مضرا باجراء الاصل ثم ثانيا لان الشبهة قليلة في كثير وعدم جريان الاستصحاب وان كان بالنسبة الى المقيد من الاحكام بان نقول انا علمنا ان من جملة المطلقات التي صارت مقيدة مطلق صار مقيدا بحيث لا نعلم ان قيده هو البشارة حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كذلك فيه ان اصالة بقاء سائر المطلقات باطلاقها يقتضي ان يكون هذا القيد غير البشارة وخامسا انا سلمنا عدم صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب

...ل بلوازم كل منهما من غير دليل ثم انا اذا قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية فاستصحاب الشك السببي خال عن المعارض راسا فيقدم بلا ريب ولا فرق فيما ذكرنا
بين تفاوت الشكين وتقدم الشك السببي زمانا لو اخذ المناط وان كان الشكان في الصورة المفروضة مسببين عن امر ثالث كما في الكر الوارد على الماء المتنجس تدريجا وفي تلاقيه
من موارد تعلق الموضوع فالوقف الى ان يوجد مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح وعدم الدليل على التخيير بعد امكان طرحهما والحكمان ان لم يتعارضا والمتلازمان خالفهما
كما سبق من تقديم الشك السببي والتوقف عند تسببهما من امر ثالث لوحدة الدليل والاجماع المركب واما الحكمان المتعارضان لا لانفسهما ويعبر عن ذلك بالشك في الحادث

العدمي لان الخصم ان كان منكر النسخ النبوة فيتمسك باصل العدم لدوران الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وان كان منكر الشخص النبوة ...
الحادث فانه حجة هنا على ما مر لاتحاد زمان الشك مع المشكوك فيه فينظر بطلان جواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فالصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب
ان يقال انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب سخا وكذا على من يقول به من باب الاخبار لما مر من ان الاخبار وعزائمه هنا لا من باب التمسك للعمل ولا
باب الالزام وبعد الاعتقاد بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويخرج عن محل النزاع لا الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه

العلم الاجمالي طريقة اهل العقول ولو يتعارض استصحابان موضوعيان قدمنا المزيل على المزال كما مر والا فالوقف ثم لو تسبب لتعارض من امر خارج وصار الشك في الحادث
علمنا بالاصلين اذا كان العلم من شخصين والا فالوقف ثم الى الان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا مستقلا **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام
قبل الفحص عن المعارض للاصل تكليفا ووضعا والاجماع ولزوم الخروج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قبل والاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية ومثلها الموضوع المستنبط
للاصل وظهور الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولاه لا الصرف على الاصح عندي لدلالة النص بالعموم والخصوص **اصل** لا يصح التمسك باستصحاب ما لم يعلم نسخه من
احكام الشرايع السابقة

في التحقيق في اعتبار الاستصحاب

النوعية ام لا كما في الحسبة للاستصحاب والموالجريان لان الموضوع ان كان هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وان كان هو الصورة النوعية فهي ايضا
باقية بالاصل فالاستصحاب جار **المقام الثاني** من المقامات في بيان ما هو مقتضى التحقيق في اعتبار الاستصحاب في تلك المذكورات فاعلم ان كل
موضوع من تلك المواضع حكمنا بجريان الاستصحاب فيه فهو حجة ايضا لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى الانصراف الى غيرها باطلة وفيما حكمنا
فيه بعدم جريان الاستصحاب فيه من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب فيه حجة لان الحجية فرع الجريان **فان قلت** ان بناء اهل العقول على العمل
بالاستصحاب فيما ثبت الامر فيه على عدم الجريان فانهم يحترزون عن الكلب الواقع في المملحة فلا يتناولون من طعام كان فيه ملح الكلب ليس ذلك الا للاستصحاب
فهذا يكشف عن جريان الاستصحاب هنا وعن اعتباره **قلنا** اولا ان عدم تناولهم من هذا الملح ليس لاجل الاستصحاب بل لاجل تنفر الطبع عنه ويرشد الى
ذلك انهم لا يلبسون الثوب الملاقي لهذا الملح ويلحقون الغاسل بالوسواسين فتم وثانيا بالنقض بالغذاء الذي صارت دودا فان بناءهم بعد زوال النجاسة
العرضية عن تلك الدودة على عدم الاجتناب عنها مع ان الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا بان بناءهم على الاجتناب عن خمر منقلب من الخل
ويحكمون بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** في انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتأخرة الحادثة للطبيعة المتقدمة
من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها بان يدل لها حكما في الطبيعة اللاحقة واجراء حكمها بافرادها على تلك الطبيعة الحادثة ام لا الحق ان الدليل
الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكما غير موجود وكذا لا دليل اجتهاديا على مخالفتها للطبيعة المتأخرة وفي تحقق دليل
اجتهادي على موافقتها لسائر افراد الطبيعة الحادثة اشكال لانا لا اجماع البسيط غير موجود فكيف يكون اجماعيا مع ان المنقول عن المحقق العلامة
التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع في المملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع فيه خلاف من هذين الفاضلين فان الظاهر
انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكيا بجريان الاستصحاب لا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة وكان فتويهما الطهارة والاجماع المركب ايضا غير
موجود بان يقال ان كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة نعم لو كان الدليل على حكم الطبيعة الحادثة
لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افراده بالتواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب من طبيعة اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر
افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام او نجس فانه يشمل عرفا للخمر المنقلب من الخل فيحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادا واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير
عام ولا متواطئا بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهاديا كما لو قال الملح طاهر فانه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد ان يرجع
الى الدليل الفقاهتي الذي نؤسسه في المقام الرابع **المقام الرابع** هل هنا اصل يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب
وعدم وجود دليل اجتهادي ايضا ام لا الاصل الحق وجود الاصل الكلي الذي يرجع اليه من حيث الحكم الوضعي اي الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة يعني
القاعدة الكلية المتلقاة من الشرع المستفادة من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب ونحوها عند الفرض المذكور اي عدم الدليل من الاستصحاب
وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو الحلية ان كان المنتقل اليه ذا روح كالدود الحاصل من العذرة او الثلج وغيرهما لما مر من ان الاصل في اللحوم
الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذوي الارواح فالاصل الاباحة لما مر في بحث اصل الاباحة فهو حلال وطاهر للاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم
ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع لان لازمه حلية الكلب لو سمي غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كلما
سمي بالتين فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال صاحب المدارك فحكي عنه في بحث البئر انه قال ان لازم مقالة من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو
القول بترتب احكام العين على البئر وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الاخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس
ما يظهر منه في بدو الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فيسمى بالملح
مع ملاحظة اتحاد من الخصوص والعينية من حيث التسمية اما من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده صاحب المدارك عليهم **المقام الخامس** في تعارض
الاستصحابين اعلم ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان
اما ان يكون التعارض بينهما لا لنفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان
يكون لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شككنا في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل ح القطع اما بارتفاع نجاسة الثوب او طهارة الماء
فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب وكما اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهر فيقطع
اما بزوال نجاسة الثوب او طهارة الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي وكما اذا ورد الكر على القليل النجس تدريجا حتى صار
ازيد من كر وههنا نعلم انه لا بد من ارتفاع احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورد فتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة
الماء المورد فان التعارض ايضا من جهة نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك
في ناقضية احدهما المسبب عن الشك في بقاء الاخر كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة
الماء حتى يوجب ارتفاع نجاسة المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس
المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في ناقضية نجاسة الثوب لطهارة الارض وثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من
المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الاخر وناقضيته كالمثال الثالث فان الشك فيه مسبب عن ناقضية كل من الطهارة والنجاسة للاخر اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الكلام ح اما هو في القسم الاول من الاخير وهو الاستصحابان الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في ناقضية
احدهما بحيث يكون الدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين فهل الحكم ح بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او يعمل بهما جميعا او يخير بينهما او يؤخذ بالراجح

في وجود الدليل وعدمه

في تعارض الاستصحابين

ممنا

كان في المشتبهات علم اجمالي قليلا في كثير ام كثير في كثير ام لم يكن لعدم انصراف النصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما
وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين السابق في زمان لو شك في النسخ لعمل بالاستصحاب كما عليه بناء العقلاء وبه يندفع ما عداه بالاجماع المركب قلنا انه مغلوب بمثله فلا محيص
ايضا سليم عن المعارض اول ولقائل دعوى كون عمل الفقهاء على ذلك ودلالة النصوص عليه فيندفع بالاصل **اصل** عرفوا الاجتهاد الاصطلاحي حالا بانه استفراغ الفقيه الوسع
في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وملكة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ويرد على كل منهما اشكالات والاحسن تعريف الملكي بانه عند اهل هذا الفن ملكة يقتدر بها على تحصيل
الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي تحصيلا نظريا والحالي بانه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي وهو مشترك بين المعنيين لفظا و

منهما لم تر فائدة هنا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض افاضل المتأخرين فحكم في المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا تنافي
من الحكم ببقاء نجاسة الثوب ونجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقي للنجس بالاصل نجس ايضا فان كلية قولك كل ملاق لنجس نجس لم تثبت وانما المسلم الملاقي
للنجس اليقيني لا النجس بالاصل نعم يوجد قول بالوقف ايضا كما عن صاحب الرياض فحكم بتساوي الاستصحابين الذين احدهما موضوعي والاخر حكمي وفي
الحقيقة هذا القول لازم كل من يقول بالوقف في تعارض الموضوعي والحكمي والحق عندنا العمل بالراجح من الاصلين بالرجحان الذاتي فنحكم بنجاسة الارض
في المثال المفروض وبطهارة المتنجس والماء في المثال الاخر لرجحان استصحاب بقاء نجاسة الثوب على استصحاب طهارة الارض لكونه مناطا به الحكم اذ هو
موجب لصيرورة الثوب كمعلوم النجاسة ولا شك انه مع العلم بالنجاسة يلزم الحكم بنجاسة الارض ايضا اذا نشر الثوب المذكور عليها وكان استصحاب طهارة
الماء ارجح من استصحاب بقاء نجاسة المتنجس للدليل المذكور ويدل على ما اخترناه امور **الاول** الاخبار المقتضية لعدم جواز نقض اليقين بالشك فانا
في الثوب النجس المغسول الذي نشر على الارض قاطعون بالنجاسة فلا بد ان لا ننقضها بالشك ولا شك ان المقصود ليس نفس اليقين السابق لانتقاضه بالشك
بل المراد حكمه وليس المراد بعض الحكم ايضا بل جميعه ومن جملته نجاسة ملاقيه فبنفس الاخبار يظهر نجاسة الارض بالثوب المزبور ولا يمكن المعارضة بالقلب لعدم
جريان استصحاب طهارة الارض اذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسته بالاستصحاب طهارة الارض مقطوعة فلا استصحاب وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة
بالنجس الشرعي فلا استصحاب ايضا وكذلك الكلام في الماء المستصحب طهارته اذا طهرنا به مقطوع النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوي وبعد التأمل لا تعارض
الثاني استمرار طريقة اهل العقول على ذلك الا ترى انهم لو علموا بنجاسة شيء سابقا ثم شكوا في ارتفاعه لغسلوا ما لاقى ذلك الشيء ولا يعملون بالاصلين
بان يقولوا ان الشيء نجس وملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان مقتضى الاخبار العمل بكلا الاصلين فلا اقل من كون بنائهم رجحانا بتقديم الحكمي على
الثالث ظهور الاتفاق عليه ما ذكرناه من العاملين بالاستصحاب فلم نر هنا عاملا بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب المزيل مقدم عندنا على استصحاب
المزال بمعنى ان ما شك في ناقضيته للاخر بان كان الشك في البقاء والارتفاع مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المعين للاخر كما مر فهو مزيل مقدم
على الاخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين معا فحكم بنجاسة الثوب المنشور وبطهارة الارض المزبور ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب ايضا
للاصل وح يلزم عليه التفصيل في اقسام الغسالة فحكم بنجاسة غسالة ما يتيقن بنجاسته وبطهارة غسالة ما نجس بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد في مسألة
الغسالة فالتفصيل خرق للاجماع المركب **فان قلت** هذا العامل بالاصلين مذهبه طهارة الغسالة مطلقا حتى غسالة ما علم نجاسته كما يسمع منه وح لا يرد
التفصيل وخرق الاجماع **قلنا** نعم لكن لازم كلامه هنا التفصيل في باب الغسالة لو كان قائلا بنجاسة غسالة ما علم نجاسته والحال ان هذا التفصيل اي القول
بطهارة غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب عملا بالاصلين خلاف الاتفاق من المتنازعين في باب الغسالة فتدبر وايضا يرد عليه ان لازمه ان يلحق الارض
الملاقية لهذا الثوب بالارض الطاهرة في جميع الاحكام المخالفة للاستصحاب كجواز السجود عليها والتيمم بها اما الحكم الاثباتي فواضح واما السلبي فلانه مقتضى استصحاب
بقاء الامر بالصلوة ان لا يسجد على هذه الارض ولا يتيمم بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان الحكم بطهارة هذه الارض
لمنع كلية قولنا كل ملاق للمتنجس نجس او لو كان نجسا بالاصل فاسد اذ لا يحتاج في الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير استصحاب نجاسة الثوب لان الاستصحاب
اي استصحاب النجاسة كما يثبت نجاسة الثوب كذلك يثبت نجاسة ملاقيه لان مفاد الاخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك وترتيب الاحكام السابقة في زمن الشك وبالجملة
واللاحقة في شيء من الاحكام ومن جملتها نجاسة الملاقي ثم اعلم ان الشك في بقاء المستصحب المزيل تارة يتقدم على الشك في بقاء المزال كما اذا شككنا في طهارة ماء
بعدما علمنا طهارته سابقا فعملنا فيه بالاستصحاب ثم اردنا تطهير متنجس بذلك الماء فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثاني بعينه ومرة وقد
لا يتقدم احدهما على الاخر بل يتقارنان كما اذا شككنا في طهارة الماء المفروض بعدما غسلنا به المتنجس فيحصل الشك في بقاء طهارة الماء الذي غسلنا
به مع الشك في ارتفاع نجاسة المغسول مرة واحدة وان تسبب احد الشكين من الاخر فهل العامل بالاصلين معا يعمم كلامه بالنسبة الى القسمين كما
هو مقتضى كلامه ام يخصصه بالقسم الاخير بان يقول في الاول من القسمين بتقديم المزيل ويعمل بهما معا في القسم الثاني ان قال بالتعميم فيرد عليه ما
وان خصص العمل بالاصلين بالقسم الثاني فيرد عليه اولا انه خلاف طريقة اهل العقول ايضا فانهم لا يفرقون بين القسمين في تقديم المزيل وثانيا
انه خلاف الاخبار ايضا اذ لو القيت تلك الاخبار الى اهل العرف لقدموا المزيل على المزال في كل من القسمين بنفس الاخبار ولعل السر فيه ان المستفاد من
الاخبار لزوم ابقاء ما كان على ما كان على حسب استعداده للبقاء وان استعداد النجاسة في المثال المفروض الى حد يغلب على طهارة الارض بخلاف
استعداد الطهارة فان اقتضاءها للبقاء الى ان يرد عليه مانع اقتضى زوالها وثالثا انه خلاف الاجماع المركب فان من قدم المزيل على المزال في القسم الاول
قدمه عليه في الثاني ايضا ومن عمل بالاصلين في الثاني عمل بهما في الاول ايضا فتدبر ورابعا ان عمل الاكثر ايضا في القسم الثاني على ما ذكرناه وخامسا
ان العمل بالاصلين في الثاني وبالمزيل في الاول تحكم يأباه العقل السليم الا ترى انه لو كلف احد من اهل العرف من جانب سيده باخذ الاستصحاب المزيل
في القسم الاول مع سكوته عن القسم الثاني لالحقه به في الحكم بلا تأمل ولا تزلزل ثم اعلم ان هذا العامل بالاصلين في مثل الثوب المنشور على الارض ان فرض
عدم التعارض بين هذين الاصلين كما يرشد اليه منع كلية تنجس الملاقي باي نجس كان بان يقول ان غاية ما يقتضيه اصالة نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة
الثوب لا غير وغاية ما يقتضيه استصحاب طهارة الارض الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لا غير فلا تعارض بينهما ففيه انه خروج عن النزاع فلا معنى لعد المفروض
من المتعارضين وان فرض التعارض بينهما كما يقتضيه عنوان كلامه بان يقول ان استصحاب طهارة الارض يقتضي ترتيب جميع احكام الطهارة حتى طهارة الملاقي لها واستصحاب
نجاسة الثوب يقتضي ترتيب احكام النجاسة حتى نجاسة الارض الملاقية ففيه ان التعارض بين الاصلين ح يصير من باب تعارض المتباينين الذي لا بد فيه من الرجوع
الى المرجح لا من باب تعارض العامين من وجه حتى يتبعض ويعمل بهما في مادة الافتراق ولا يعمل بشيء منهما في مادة الاجتماع كما فعل هذا القائل هنا كما ان

في المثال

سوى الاحكام

والعقل الحاكم القطع بالحكم الظاهري والملكة ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري والمفتي يطلق على من يشتغل باظهار الاحكام عن رايه واجتهاده وعلى من له هذا المنصب والقاضي يطلق على من
يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه المخصوص وعلى من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والمجانين ويحكم على الوجه الشرعي المخصوص وعلى من له هذا المنصب ولا اعم منه
ان الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل ترادفهما **اصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يتخيل تناقضهما و
الحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق لولاه ولزوم عمله بظنه كما يعمل بعلمه لان احتمال عدم كونه مكلفا بشيء او كونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض منفي بالاجماع فامره
دائر بين التقليد والاجتهاد والتخيير بينهما

ارتكب التبعيض في العمل فاخذ ببعض احكام هذا الاصل وبعض احكام الاصل الاخر مضافا الى ان التعيين في التبعيض ايضا لا بد له من مرجح حتى لا يلزم
الترجيح بلا مرجح وكيف كان فاعلم ان ما ذكرناه انما هو مبني على قاعدتنا من حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من لا يقول بحجية الاستصحاب
اذا شك في المانعية ويقتصر في حجيته بالشك في حدوث المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلنا في المقام من تقديم استصحاب المزيل لسلامة استصحاب الماء الذي
شك في بقاء طهارته واريد تطهير متنجس اخر به عما يصلح للمعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه لعدم اعتباره هذا اذا كان الشك في اقتضاء
احد الطرفين واما اذا كان الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في اقتضاء الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا لك سابقا
في الماء الكر الوارد على الماء القليل النجس تدريجا فلا بد فيه من الوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين ايضا لاحد المتعارضين خارجي
لان بناء العقلاء مفقود والاخبار عن دلالة لاقتضائها حجية الطرفين لا ترجح لاحدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان
يقال ان كل من حكم بترجيح احد الاستصحابين في المزيل والمزال الحكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هناك لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو
فرع عدم امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط **الثالث** هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه
فلا بد ان يطرحا ويؤخذ بالوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض لبناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب
الطهارة على ما افاده بعض **فان قلت** لم تتوقف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين **قلنا** هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح
لا هنا ثم لا يخفى ان تعارض الاستصحابين الحكميين الوجوديين واما الحكميان العدميان او المختلفان وجودا وعدما فحالهما حال ما سبق في الوجوديين
من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن الوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر لعين ما مر من الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الاقسام في الحكم نعم يقع
كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل يلزم الوجودي ان يكون استصحابا مزيلا ابدا ولا ربط لذلك بل قد يكون العدمي مزيلا للوجودي وهذا مقام اخر
لسنا بصدده بل نحكم بان المزيل مقدم كائنا ما كان وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقام ثم ان ما اشتهر من تقديم الاستصحاب المثبت على النافي
لعل المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل فظهر مما ذكر اقسام ستة مع احكامها بقي الكلام في الاستصحابين الحكميين المتعارضين بسبب امر خارجي
لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك في الحادث كما يعبر عما يتعارض الاصلين وهذا ايضا يكون الاستصحابان فيه وجوديين وعدميين و
مختلفين والتحقيق في هذا انه ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او لمكلف كالثوب المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين هما لشخصين فلا
ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في حق نفسه والدليل عليه بعد ظهور الاجماع المركب من القائلين بالاستصحاب هو بناء اهل العقول ولا عموم في الاخبار
الى هنا فالمتبادر منها عدم جواز نقض يقين نفسه لا يقين اخر لنفسه ولا ريب انه غير حاصل للمكلف وان اتفق العمل بالاصلين لمكلف واحد فقد
في السابق فصلنا بين المتماثلين والمخالفين لكن لا ان نقول ان اللازم مطلقا الوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر في
يعمل بكلا الاصلين كما اذا كان احد الشيئين مباحا والاخر حراما فعلم بانتساخ احدهما اجمالا فحينئذ يبقى كلا المستصحبين بحاله لبناء اهل العقول والظ
ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا بطهارة احد الثوبين ونجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما عملنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما
الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي والاخر حكمي فهو على قسمين احدهما ان يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان او مختلفان
فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتوافقا في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقان معا فهذه ستة عشر قسما وعلى التقادير اما ان
يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية واربعون قسما ذهب القائل في السابق بالعمل بهما معا الى لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما في هذا المقام ايضا والمش
تقديم الموضوعي على الحكمي وذهب صاحب الرياض الى الوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود من الامثلة الجلد المطروح المشكوك تذكيته
فتعارض استصحاب الحكم اعني الطهارة الكائنة حال الحيوة مع استصحاب الموضوع اعني عدم التذكية فان الموت يقيني وهو مشترك بين حتف الانف
والتذكية والاصل عدم التذكية لانها تحتاج الى حادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء الواقع في قليل من الماء فشك في ان قطع الحيوة هل
هو بالرمي ام بالماء فاصالة بقاء الحيوة على مذهب من يقول باصالة تاخر الحادث الى ان الوقوع في الماء قائلة بكون قطع الحيوة بالماء حاكمة بنجاسة ذلك الصيد
والماء معا واصالة بقاء طهارة الماء على حالها حاكمة بكون القطع بالرمي وكون الصيد طاهرا كالماء ولا شك ان الاول بالاضافة الى الثاني موضوعي
والثاني بالنسبة الى الاول حكمي ولك ان تعتبر التعارض بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى ان الوقوع في الماء حتى يكون التعارض بينهما
في موضوع واحد بخلاف الفرض الاول فان التعارض فيه في موضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة ماء مقطوع الكرية اولا ومشكوكها ثانيا ثم اتفق تطهير
ثوب نجس به فاستصحاب بقاء الكرية يقتضي طهارة الماء والثوب معا واصالة بقاء نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب والماء معا ومن الامثلة ماء مقطوع القلة
اولا ومشكوكها ثانيا فاتفق تطهير ثوب نجس به فاصالة بقاء القلة تقتضي نجاسة الثوب والماء معا واصالة طهارة الماء تقتضي خلافه فيهما ففي الماء
الذي هو موضوع واحد تعارض اصالة الطهارة واصالة القلة ويمكن جعل التعارض هنا في موضوعين من جهة اخرى هي تعارض اصالة بقاء
طهارة الماء مع اصالة بقاء نجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي مطلقا لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي معارض
معه مزال لان الموضوع هنا عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية ولا شك ان الحكم تابع للموضوع ويتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي هو المبدل
للحكم وهذا واضح والحاصل ان الشك في الناقضية انما تسبب هنا عن احد الطرفين وهو الموضوع لا الحكم المعارض له وبالجملة يدل على تقديم الموضوعي
على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره في حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسئلة الا
لكن يكفي مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل في المقام السابق عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن عكس ذلك
معلوما

بدوا وجزئها اوسطها الدليل العقلي الحاكم ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما او لم يحصل له الظن بعد الفحص عمل بالاصول الفقاهتية وفي جواز فتواه وتقليد
الغير اياه وجواز قضائه وحكومته وجهان كما ان في وجوب اجتهاد المتجزي في مسئلة التجزي او تقليده او تخييره بينهما وجوها **اصل** من شرط الاجتهاد المطلق معرفة العربية
مادة وهيئة ولو بالدليل ولو بالتقليد المحصل للظن الطبيعي الا اذا كان المدرك في ايدينا فلا بد من الاجتهاد للاصل ويكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط ولو بالقوة دفعا
للعسر والتعطيل ومعرفة علم الكلام بقدر ما يتوقف عليه حصول الاعتقاد بالحكم الشرعي ولو لم يكن بنحو مراجعة كتب الكلام وفي اشتراط الاجتهاد وكفاية التقليد وجهان

معلوما الثاني انه لا يلزم في الاجماع المركب ان يكون من الطرفين **الثالث** الاخبار كما تمسكنا بها في تقديم المزيل نتمسك بها هنا ايضا بنحو ما سبق بان
كان الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم كان قطعنا بالكرية ثم شككنا فيها ثم بعد ذلك اردنا تطهير متنجس به يبقى اصالة بقاء الموضوع
سليمة عن المعارض اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعده نقطع بارتفاع النجاسة بالمزيل الشرعي فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وان كان
الشك في بقاء الموضوع مجامعا للشك في الحكم فالتمسك بالاخبار ايضا على نحو ما سبق من انها لو انطبقت على العرف لعدوا الموضوعي على الحكمي
الرابع طريقة اهل العقول على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا تكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الاخر
اي الموضوعي على الحكمي **الخامس** عمل الاكثرين بل معظمهم الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة البعض لا يضر **السادس** الاولوية القطعية
للترجيح لو لم يكن دليلا مستقلا فانا قد ذهبنا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل وهذا المعنى موجود هنا مع امر اخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع
هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس فالمعلوم ان الاستصحاب الموضوعي مزيد على استصحاب المزيل فحجية المزيل يستلزم حجية الموضوعي بطريق
اولى **فان قلت** الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره معارض مع الاجماع الذي نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة
مع كون الاستصحاب الموضوعي ايضا مخالفا لاستصحاب النجاسة فقال واما لو انفعل ما في الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كريتها فالاقرب
البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن المعارض وان احتمل الطهارة في الجملة بمعنى عدم تنجيسه بالاولى بها مكان وجود المعارض من جانب الملاقي
الطاهر لمثله الا ان الظاهر كون الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه ره ويظهر منه انه حكم بعدم قبول التطهير وان كانت المادة المشكوك
الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا مقتضاه قلنا قد اشتبه
عليك مختار السيد المذكور فان مختاره في اصل مسئلة تعارض الاستصحاب الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي هو طرحهما والرجوع الى القواعد ويرشد
الى ذلك كلامه ره في الرياض في نجاسة ماء الحياض بمجرد ملاقاة النجاسة حين اتصاله بالمادة فقال وفي نجاسة ماء الحياض بالملاقاة حين الاتصال
بالمادة مع الشك في كريتها بناء على اعتبارها فيها خاصة او مع ما في الحياض جميعا بل قيل قولان وينبغي القطع بالطهارة لو طرء الشك بعد تيقن
الكرية لاستصحابي الطهارة والمادة على الكرية وعمومي الاصلين البراءة وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولو طرء بعد تيقن نقصها من الكرية
مجيء الماء اليها فلا يبعد ذلك لتعارضهما من الجانبين فيبقى الاصلان سليمين عن المعارض انتهى كلامه ره رفع مقامه ومعلوم ان قوله ولو طرء بعد
تيقن نقصها الخ دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب القلة قد تعارضا وتساقطا فبقي اصل البراءة وعموم كل ماء طاهر سليمين عن المعارض فظهر
ان الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الرتبة واذا عرفت مختاره فنقول اولا انه لا تعارض بين الاجماعين لان السيد ادعى ان العلماء
استقر دينهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا وكان مذهبه تساوي الموضوعي والحكمي فحكم بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
الكرية نظرا الى ان الارجح من احد المتساويين رتبة موجود بالمرجح الخارجي فتدبر وثانيا سلمنا تعارض الاجماعين لكن الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى اعتضادا
بذهاب المعظم وثالثا ان المعارضة انما تكون مسلمة ان ادعى السيد الاجماع على تقديم مطلق الاستصحاب الحكمي على الموضوعي ولم يظهر منه ذلك بل هو
ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي **فان قلت** لعل حكم اهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي ليس من باب تقديم الموضوعي
من حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو القي ثوب مشكوك النجاسة المسبوق بها في حوض مشكوك الكرية
مسبوق بها فالحكم بطهارة الماء كما يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة كذا يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب
الحكمي المقارن للموضوعي اعني استصحاب طهارة الماء على استصحاب النجاسة فلا بد في تعيين جهة عملهم من معين **قلنا اولا** ان التعارض بين الاستصحابين
الحكميين في هذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال وقد عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند العرف مقدم على استصحاب المزال ومقتضى ذلك ان يقدموا
هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف عن ان نظرهم في التقديم انما هو على استصحاب الكرية **وثانيا** النقض بما لا يشتمل على
استصحاب حكمي ملازم للموضوعي بل يشتمل على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع علقة في ماء مشكوك الكرية مع سبقه بالقلة فمقتضى استصحاب
القلة نجاسة الماء ومقتضى استصحاب الطهارة عدم النجاسة ومعلوم ان بناءهم هنا على تقديم الموضوعي ايضا فيحكمون بالنجاسة تقديما لاستصحاب
الموضوع على استصحاب الحكم اعني الطهارة وثالثا ان المنصف يعلم ان نظرهم في التقديم في تلك المواضع على استصحاب الموضوع لا الحكم المقارن معه
ثم اعلم ان التعارض بين الموضوعي والحكمي قد يكون مسببا عن نفسهما وقد مضى حكمه وقد يكون مسببا عن الخارج فيكون الشك في الحادث كما
لو شك في بقاء زيد وطهارة ثوبه بعد القطع بارتفاع احدهما عقيب القطع بتحققهما وهذا الفرض قليل لكن لو وجد فبناء اهل العقول على العمل
بالاصلين وطرح العلم الاجمالي واما الاستصحابان الموضوعيان وجوديين كانا ام عدميين ام مختلفين مع كون التعارض مسببا عن نفس الاستصحابين
فالحكم فيهما ما مر من تقديم المزيل على المزال وامثلته كثيرة كما لو شك في بقاء زيد وحياته فان استصحاب حيوته معارض باستصحاب عدم افعاله الغير الملكية
من الافعال الحالية اما الاختيارية والعقلية والملكية فهي من لوازم وجوده الخارجي بحيث لا تصلح ان يكون مجرى للاستصحاب لا الافعال الحالية فيجري
فيها الاستصحاب وتعارض استصحاب حيوته وكما لو دار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فاصل عدم تعدد الوضع المقتضي للمجاز معارض مع اصل
عدم ملاحظة المناسبة المقتضي للاشتراك وكما لو خرج زيد مسافرا الى مكان معين فعلمنا بوصوله الى المنزل الفلاني او البلد الفلاني الواقع بينه وبين
ما يريده من المكان فشككنا في انه هل خرج عن المكان الذي وصل اليه لان اصالة بقاء ارادة المسافر الى ذلك المكان المقتضية للخروج عن هذا المنزل
والبلد معارض مع اصالة عدم الخروج هنا اذا كان احدهما مزيلا للاخر واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من الوقف هذا اذا كان التعارض بين الموضوعيين

او رجال اما الاجل تحصيل شرايط الراوي او تحصيل اسباب الظن او تحصيل قراين القطع او لترجيح القطعيات اذا تصادمت وشكوك الاخباريين واهية كما مر وفي
جواز الاكتفاء بتصحيح الغير وتضعيفه وجهان تقدما ومعرفة علم الاصول لانه متكفل لبيان عوارض ادلة الفقه وتكفي الملكة لما اشرنا في العربية ولا يكفي التقليد للا
ومعرفة علم المنطق اجتهادا او تقليدا لانه متكفل لتميز صحيح الدليل من سقيمه ومعرفة مواقع الاجماعات ولو ملكة لئلا يخالفها لكن هذا الشرط مستغنى عنه بعد ما سبق
من الشرايط كما يستغنى عن اشتراط قدرته على فهم ايات الاحكام وهي التي الايات يمكن استخراج الاحكام منها مطابقة او تضمنا او التزاما نعم يشترط ان يكون له انس بالاخبا

لارتباط الابواب بعضها ببعض

مستنبطا عن نفسها واما اذا تسبب عن امر خارجي فيعمل بكل من الاصلين اذ كان العمل بهما للتحصين والا فالوقف ايضا الا انه يوجد مرجح لاحد
الاستصحابين وح فكان المرجح بنفسه صالحا للدليل بالاستقلال فهو المتبع من غير ملاحظة الاصل والا فلا والكلام فيه قد مضى فظهر من جميع
ما ذكر ان المزيل يقدم على المزال في جميع الاحوال وان كان كل منهما مزيلا فالوقف من حيث القاعدة **المقام السادس** في انه هل يجب الفحص
قبل العمل بالاستصحاب ام لا بل هو حجة حتى قبل الفحص وعلى فرض الوجوب هل يكون وجوبه شرطيا بمعنى انه لو ترك الفحص لعوقب على العمل
بالاستصحاب لا على ترك الفحص او يكون وجوبه نفسيا والكلام هنا يقع في مواضع الاول في الشبهة الحكمية فاعلم ان الاصل الاولي هو عدم جواز
العمل بالاستصحاب قبل الفحص لانه عمل بما وراء العلم والاصل في كل امر غير علمي هو عدم جواز العمل الا مع اليقين بالجواز وهو هنا يكون بعد الفحص
عن الدليل الاجتهادي هذا من حيث الحكم التكليفي واما من حيث الحكم الوضعي فالاصل عدم حجية الاستصحاب قبل الفحص ايضا لاصالة الاشتغال
ولان كل من لم يجوز العمل قال بعدم الحجية ونحن اذا قلنا ان الاصل عدم الجواز ثبت عدم الحجية بالاجماع المركب اذا عرفت الاصل فاعلم انه لا يجوز
العمل بالاصل اعني الاستصحاب في الاحكام الشرعية قبل الفحص للاصل المذكور وللاجماع القاطع لانك اذا عملت بالاستصحاب قبل الفحص فاما ان تعمل
بسائر الادلة الفقاهية كاصل البراءة والاباحة ايضا قبل الفحص فيلزم الخروج عن الدين **وان قلت** بلزوم الفحص في غير الاستصحاب من الادلة
الفقاهية ويكل لزومه في الاستصحاب فهذا تحكم صرف وللاولوية القطعية لانه اذا لم يجز العمل بالادلة الاجتهادية قبل الفحص فالفقاهية بطريق
اولى قطعا فان قلت ان ادلة حجية الاستصحاب كالاخبار مطلقة بالنسبة الى قبل الفحص وبعده **قلنا** اولا انها واردة في مقام بيان حكم اخر وهو
حجية سنخ الاستصحاب لا بيان شرايط العمل به فلا اطلاق لها يعتبر وثانيا سلمنا الاطلاق لكنه مقيد بما مر من الادلة الاجتهادية القطعية **الموضع
الثاني** في الموضوعات المستنبطة والحق ان العمل بالاستصحاب فيها ايضا يحتاج الى الفحص للاصل المذكور وللظهور الاتفاق وللاولوية القطعية
اذ العمل بقول اللغوي الذي هو دليل اجتهادي في اللغات يحتاج الى الفحص فالعمل بالاستصحاب اولى في الاحتياج الى الفحص لانه دليل فقاهتي ولان
العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة القطعية لكثرة الموارد التي يحتاج فيها الى الاستصحاب بحيث نقطع بمخالفة بعضها للواقع واما توهم اطلاق
الاخبار فلا يمشي اذ قد عرفت انها لا تدل على حجية سنخ الاستصحاب في اللغات فكيف على حجيته قبل الفحص **فان قلت** ان العقلاء لا يتفحصون في
العمل بالاستصحاب في اللغات **قلنا** نعم لكنهم ليسوا ملتفتين الى لزوم المخالفة القطعية لان الوارد عليهم دليل لامور دامور ريا وايضا يمنع اعتبار
طريقة اهل العقول بعد ورود الدليل على خلافه فان حجية طريقتهم تعليقية لا تنجيزية وقد عرفت لزوم الفحص فان الظن المعتبر المسبب من ذهاب
الاكثر قائم على لزوم الفحص لو لم ندع القطع على لزوم الفحص المسبب من الاولوية **الموضع الثالث** في الموضوعات الصرفة ولا ريب ان الا
الاولى ايضا ان لا نعمل بالاستصحاب فيها الا بعد الفحص لما مر ولا دليل يرد على خلافه لان اطلاق الاخبار فيه ما مر والاجماع المحقق غير معلوم و
الاجماع المنقول الذي ادعاه بعض متاخري المتاخرين وان كان موجودا لكنه ليس بحجة وان قلنا بان المسئلة فرعية لان الظن منه غير حاصل و
على فرض حصول الظن المسئلة اصولية لا نعمل فيها بالظن واما بناء العقلاء فهو مسلم لكن فيما كان الاستصحاب موافقا للاحتياط كاستصحاب النجاسة
او كان احتمال الاعلام عند العقلاء انما في غير ذلك لم يثبت بناؤهم فالاصل سليم عن المعارض **فان قلت** يدل على عدم لزوم الفحص في الموضوعات الصرفة رواية
زرارة حيث قال قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال ع لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك **قلنا**
انما يستفاد منها عدم لزوم الفحص في المورد الخاص لا مط فلا يصح التمسك به على نفي لزوم الفحص سنخا كما لا يصح اثبات لزوم مطلق الفحص لوجوب
الفحص في ليالي رمضان مضافا الى ان الرواية ظنية والمسئلة علمية اصولية الا ان يجعل مسئلة الاستصحاب فرعية مطلقا او في الجملة او يجعل
الظن في الاصولية حجة فلا تغفل وتامل **المقام السابع** اختلفوا في جواز التمسك بالاستصحاب فيما لو ثبت حكم في الشريعة السابقة ولم نعلم
نسخه في شريعتنا فقيل بالجواز بناء على عدم وجود العلم الاجمالي بالنسخ في الاحكام المشتبهة التي لم نعلم نسخها فيجري الاستصحاب في المشتبهات بعد اخراج
ما علم نسخه وما علم ابقائه وقيل بعدم الجواز لان العلم الاجمالي بوجود النسخ بين تلك المشتبهات حاصل فيسقط الاستصحاب لكون الشك في الحادث
والحق منع اجراء الاستصحاب مط سواء لم يكن علم اجمالي بين المشتبهات او كان علم اجمالي في البين وعلى الثاني سواء كان المعلوم
بالاجمال محصورا في جنب المشتبهات ام لا ونحن اذا اثبتنا عدم الجواز عند عدم العلم الاجمالي فعلى الاولى لان الاصل الاولي عدم جواز
العمل بالاستصحاب الا بدليل وهو مفقود هنا اما الاخبار فلانها لا تنصرف الا الى ابقاء الاحكام الواصلة الينا من جانبهم لا مطلق الاحكام واما بناء العقلاء
فغير موجود ايضا الا ترى انهم لو علموا بحرمة الخمر في شرع عيسى ولم يعلموا ان النبي ص حرمه ايضا ام لا لعملوا باصل البراءة ونفوا الحرمة **فان قلت** ان بنائهم
لو سلم على عدم الابقاء فانما يسلم بالنسبة الى اشخاص لم يتدينوا بالدين السابق كالموجودين في زماننا اما من تدين بالدين السابق في زمان ونقلوا
عليه احكامه كالموجودين اول بعثة النبي ص فلا شك في كون بنائهم على اعتبار الاستصحاب قطعا واذا ثبت حجية الاستصحاب لهم ثبت لنا ايضا بالاجماع المركب
قلنا سلمنا ذلك لكن نمنع الاجماع المركب سلمنا الاجماع ايضا لكنه مقلوب عليكم لانا نثبت عدم الحجية لامثالنا ممن هو موجود في هذا الزمان
ببناء العقلاء ونتم الباقي بالاجماع المركب عكس ما تقولونه وبعد تعارضهما وتساقطهما يرجع الى الاصل الاولي **فان قلت** ضميمة اجماعنا الاستصحاب
وضميمة اجماعكم اصل البراءة فاجماعنا المركب اقوى فيقدم قلنا ان كان المراد بالمعارضة في اصل اعتبار الاستصحاب فلا شك في ان الضميمة في كلا
الاجماعين هو بناء العقلاء فالمرجح غير موجود وان كان المراد بالمعارضة المعارضة في المسئلة الفرعية كمثال العصير العنبي المتقدم اليها الاشارة
فالاجماع المركب مسلم ولكن عدم جواز خرقه تم بعد كون الضميمتين من الاصول الفقاهية **فان قلت** يلزم المخالفة القطعية وهي محرمة **قلنا** يلزم

المعارضة

الموافقة

في وجوب الفحص قبل العمل بالاستصحاب

في لزوم الفحص في العمل بالاستصحاب في الموضوعات المستنبطة

في استصحاب الشرائع السابقة

ببعض وان يكون له قوة رد الفرع الى اصله وان يعلم المعاني والبيان والبديع ليرجح الافصح او الفصيح عند التعارض وفيه نظر وان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا
يميل الى كل ناهق وناطق ولا معوج السليقة ولا كثير التوجيه والتاويل فربما يجعل الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه بذلك ويمكن ان يقال ان اكثر المذكورات ليست من
الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد بل هي مقومات لها ثم بعض ما ذكر ليس شرطا لتحقق المجتهد وبعضه شرط له وللاجتهاد مكملات حسنة كمعرفة بعض مسائل الطب والهيئة
والهندسة والحساب **اصل** في عدم معذورية الجاهل بالعبادة مط او مع عدم المطابقة او مع التقصير اقوال ومحل النزاع الصحة والفساد قاصرا ام مقصرا كان ام

الموافقة القطعية ايضا فيتعارضان ويبقى اصالة الحرمة سليمة عن المعارض **خاتمة الفصل الثامن** في الاجتهاد والتقليد وفيه
مقصدان **المقصد الاول** في الاجتهاد الاجتهاد مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة
والمعنيان للفظين منقولان عن الفراء وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء لغة هو انه اتى به او فعله بقدر طاقته ووسعه او ارتكب المشقة ومعنى
الاجتهاد الاتيان بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل للمعنيين وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحا لاختلاف
المبدأ في المعنيين فلا اشتراك لا في الهيئة ولا في المادة اما في الهيئة فظ واما في المادة فلانها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ المختار **فان قلنا**
ان المبدأ هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحي الذي عرفوه به وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي قسما خاصا من المعنى اللغوي فيكون
منقولا عن الاعم الى الاخص وان كان المبدأ هو الجهد بالفتح يكون المنقول اليه اي المعنى الاصطلاحي معنى خارجا عن المعنى اللغوي ومناسبا له ومجازا
بالنسبة اليه فيكون اللفظ منقولا الى المعنى المجازي بطريق النقل عن اللازم الى الملزوم فان بذل الوسع والطاقة في الاحكام ملزوم للمشقة لكن لما كان
الغالب في المنقولات هو النقل من العام الى الخاص فالظ ان الاجتهاد المصطلح ماخوذ ومنقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة واذا ظهر لك المنقول
والمنقول اليه والمناسبة بينهما على تقدير جعل المصطلح هو الامر الحالي ظهر لك الحال ان جعلنا الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه بها بعضهم
ثم اعلم انه يرد على تعريفه بالملكة اشكالات **الاول** ان مرادهم من الاجتهاد اصطلاحا هو الملكة ما ذا فان ملكة الفقه قد تكون في كل ابواب
الفقه وقد تكون في بعضها كالعبادات دون المعاملات والقدر المشترك بين الملكة العامة والخاصة هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعي
في الجملة لا بشرط فهل المراد هو الملكة العامة حتى ينحصر الاجتهاد والمجتهد في المطلق فيكون مجازا في التجزي مط او المراد القدر المشترك فيكون اطلاق المجتهد
على المتجزي ايضا حقيقة **وان قلنا** بعدم وجوده في الخارج او بوجوده وعدم جواز العمل عليه فانه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه
حقيقة وان كان على القول بعدم وجود المتجزي الفرد منحصرا في المطلق فان ذلك لا ينافي كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وان امتنع بعض افراده
كلفظ واجب الوجود ولكن لو وجد كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او المراد انه حقيقة في الملكة بشرط الوجود فالملكة العامة الموجودة يطلق
عليها الاجتهاد وكذا الملكة الخاصة ان وجدت يطلق عليها الاجتهاد فالنزاع ح في التجزي يكون صغرويا ويرجع الى النزاع في وجود المتجزي وعدم وجوده
بعد قطعهم بانه لو وجد لصدق عليه الاجتهاد اصطلاحا حقيقة **وان قلنا** بعدم جواز العمل بعد وجوده فيشمل الفاسدة كالمعدوم او المراد انه الملكة
الموجودة الصحيحة فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي حقيقة ان قلنا بوجوده وبجواز العمل به فكلامهم هذا يحتمل وجوها اربعة ومقتضى القاعدة
المقررة من انه لو كان اللفظ مستعملا في معنيين بينهما جامع استعمل فيه اللفظ لا بقيد معتد به وكان استعماله في احد الفردين غالبا يكون اللفظ
حقيقة في الفرد الغالب استعماله ان يكون لفظ الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل حقيقة في المجتهد المطلق الذي له ملكة عامة لانه غلب استعماله
مضافا الى ان المتبادر من الاجتهاد سيما من المجتهد هو المطلق ولو لم ندع صحة سلب الاجتهاد عن المتجزي فلا اقل من الشك فيها وليس عدم صحة السلب
معلوما فيكون التبادر سليما عن المعارض والاصل فيه ان يكون وضعيا فيكون في غير المطلق مجازا لكن يشكل ذلك بانهم قسموا الاجتهاد الى المطلق
والتجزي والغالب في التقسيم كون اللفظ حقيقة في المقسم وبانهم قالوا في بحث شرايط الاجتهاد للاجتهاد المطلق شرايط فلو كان حقيقة في المطلق
فقط لما احتاجوا الى هذا القيد فالظ من ذلك الاشتراك المعنوي وبانهم قالوا هل يجوز التجزي في الاجتهاد ام لا والمراد من الاجتهاد في هذا الكلام ليس
الاجتهاد المطلق اذ لا معنى لقولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد المطلق فمرادهم منه ظاهر القدر المشترك وظاهره هنا الاستعمال الحقيقي الا ان يجاب عن الاول
بان منشأ ظهور التقسيم في كون اللفظ حقيقة في المقسم هو الغلبة ومنشأ القاعدة التي ذكرناها اولا ايضا هو الغلبة فيعارض القاعدتان اللتان
منشأهما الغلبة ويبقى التبادر الذي ادعيناه سليما عن المعارض وعن الثاني بان منشأ القول بظهور كلامهم هذا في ان الاجتهاد انما هو موضوع للقدر
المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان التاسيس خير من التاكيد وخيرية التاسيس من التاكيد على الاطلاق ممنوعة وليس المراد من التاكيد هنا التاكيد
المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظن يكون على خلافه بل المراد مطلق اظهار ما لا يحتاج الى بيانه احتياجا تاما وهو كثير
في العبارات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد في كلامهم ذلك مستعمل في القدر المشترك ومنشأ ظهور ذلك الاستعمال في كون اللفظ حقيقة في
القدر المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة في خصوص المطلق لزم النقض في ذلك الكلام والاصل خلاف النقض اي
خلاف المجاز واذا كان منشأ الظهور هو ذلك قلنا اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان الشك في المراد وفيما نحن فيه الشك في الموضوع له هذا ولكن يمكن ايضا
القول بالقدر المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة تاما كان ام لا وتبادر
الاجتهاد المطلق الى الذهن ليس الا انما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان الالتفات بعد التخلية لتبادر القدر المشترك وعدم التبادر بمجرد السماع لا يضر
بكون اللفظ حقيقة فيه لان الشرط في التبادر الاطلاقي بل في اكثر المطلقات الموضوعة للقدر المشترك قطعا ان المتبادر اولا هو الفرد الغالب من المطلق
لا مطلق الماهية لكن بعد التخلية يصير المتبادر القدر المشترك مضافا الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان في مثل قولهم هل
يجوز التجزي في الاجتهاد تناقضا والمراد منه هو القدر المشترك مع انه لا تناقض على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد **الثاني** ان مرادهم من الحكم في قولهم
الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ماذا وهل الاجتهاد حقيقة اصطلاحا في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في امر اي علم كان فالواجد
لملكة النحو مجتهد اصطلاحا او الاجتهاد حقيقة اصطلاحا في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية او هو مشترك لفظا بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص
منها بمعنى ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغة في اصطلاحهم الى هذا الفرد الخاص والعلماء نقلوه عنها الى مطلق الملكة نقلا متفقا ام مترتبا مرة

الى الغير

في معاني الاجتهاد والتقليد

في الاشكالات الواردة على تعريف الملكة

في بيان معنى المطلق والمتجزي

وعدم وروده في كونه اعم من الجهل بالوجه او اختصاصه بالعلم وحيثما كان لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي تعم بها البلوى كتابا وسنة ومقتضى اصل الشغل كونه شرطا لصحة العبادة
وعدم كفاية الموافقة الاتفاقية الا ان يكون في المقام اطلاق كما يقتضيه بناء العقلاء وقاعدة تبعية الاحكام للصفات الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل المؤيدة بظاهر
حديث عمار نعم لو علم بعدم المطابقة او شك فيها والوقت باق وجبت الاعادة قاصرا ومقصرا لاستصحاب بقاء الامر

الى الكلي واخرى الى الفرد وهو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقاديا كان ام عمليا فيشمل ملكة علم الاصول
ايضا او هو مشترك لفظا بين الكلي والفرد الخاص منه او هو منقول الى الملكة الشرعية العملية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعيات لا الاعتقاديات
من الشرعيات او هو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب
الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد وان رتبة الاجتهاد نعم يقال انه مجتهد في فن الطب وهذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام
في المطلق الخالي عن القرينة بل القاعدة المتقدمة آتية هنا بل يمكن دعوى عدم صحة السلب عن خصوص الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بجواز منع صحة
تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التأكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه
وحصل النقض في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقايد وبانه عند التحليل لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة في اي علم حصلت فالحق ان يقال ان لفظ
الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وبهذا الاعتبار يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على
ذلك وفي اصطلاح مطلق العلماء حقيقة بنقل آخر في الملكة المطلقة والشاهد عليه عدم صحة السلب مطلقا مع قطع النظر عن اصطلاح اهل
الاصول فلا تناقض في وجوه صحة السلب وعدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط الحكم الشرعي قد تكون ملكة علمية وقد تكون
ملكة علمية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضرورية التي لا يحتاج الى بذل
الطاقة فهي خارجة قطعا الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية او علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عمن له ملكة علمية حاصلة في بعض المسائل
الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا الرابع هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد الظاهري
اشكل الامر بعدم الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان المراد
الاعم اشكل ايضا في الفرد الظاهري منه لما قلناه فان بناءهم على تباين الفقه مفهوما مع الاجتهاد وان كان المراد الواقعي اشكل بعدم صدق الاجتهاد
على المجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط لكن له ممارسة في مسألة اصل البراءة مثلا او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة
اجراء القاعدة في مظانها الا ان يجاب باختيار الشق الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص
مضافا الى انه لا ينفك ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل ودائما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي الخامس هل المراد بالملكة مطلق
الملكة لتحصيل الظن بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارة القوم فاستفرغ وسعه فيها فحصل الظن من دون ان يكون له ممارسة في الفن
بحيث يستنبط الحكم الواقعي ظنا بنظره واجتهاده ودقته ام المراد من تلك الملكة القسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك
الشخص الاول فتحصل مما ذكر ان الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي تحصيلا نظريا بقي
الاشكال في شيء وهو ان للاجتهاد تعريفا ملكيا وتعريفا حاليا وملكة كل شيء بحسب حاله فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها
التي هو البناء والحال انهم عرفوا الحالي من الاجتهاد باستفراغ الوسع كما سيجيء وهو فعل المكلف وحال منه وعرفوا الملكي بانه ملكة يقتدر بها على
استنباط الحكم ومقتضى قاعدة اخذ ملكة شيء من حال ذلك الشيء ان يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد
او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني او يكون الحالي عبارة عن استنباط الحكم الشرعي فتدبر واما تعريفه الحالي فقيل بانه استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفيه اولا ان قيد الفقيه غير محتاج اليه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع اذ مطلق من استفرغ الوسع
وان لم يكن ممارسا في الفن لا يقال انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه انما هو بعد الممارسة في الفن وثانيا انه
مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا ثم يجتهد ويحصل له رتبة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا يكون الا بعد الاجتهاد
وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن ليخرج العلميات النظرية لعدم صحة السلب ورابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ
وان لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول
الفقاهية لكن يمكن على استفراغه هذا انه اجتهاد فتدبر وهذا لا ينافي ما قدمناه سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم الواقعي وخامسا
ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل
العلم اولا فلا اقل من القول بكونه قاصدا لتحصيل الاعتقاد هذا ولقائل ان يقول قيد الفقيه محتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة
واعمال النظر في المسألة الشرعية لتحصيل الظن وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له بمفهوم الاجتهاد فلو لم يدرج قيد الفقيه لدخل استفراغ وسع
العامي وفيه نظر ويمكن الجواب عن الدور بان المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقيه الفعلي فيندفع
الدور فتعريفه الفعلي بحيث يصح هو ان الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا
لفظ مشترك بين الملكي والحالي بقي شيء وهو ان قيد الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فما المراد به ملكة الفقه وحاله اي العلم بالحكم الظاهري فان كان
الثاني لزم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة اجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم الحجية عن التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه
على هذا القول اذ ملكة الفقه انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة اجتهاد كل المسائل الفرعية اذ
ملكة العلم بالحكم الظاهري انما هو برتبة الحجية وعلى مذهب هذا القائل لا يكون حجة الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض ان له ملكة الاجتهاد
في البعض فيخرج عن التعريف الحالي الا ان قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكي والحالي وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم

الاطراد

في بيان صحة سلب الملكة وانقسامها في الاجتهاد

في بيان المراد من الملكة

في الجواب عن الدور

وبناء العقلاء وعدم مدخلية العلم والجهل في الاحكام كما مر لظاهر حديث عمار ونحوه نقدر على استخراج حكم وجوب القضاء وعدمه والاثم وعدمه وحكم ما لو علم الجزئية وجهل الركنية
وما لو اخذ الحكم من المجتهد جاهلا باجتهاده ام بلزوم الاخذ عنه وحكم المقصر بقسميه والقاصر باقسامه وما لو كان شرط العبادة معاملة كستر العورة واما المعاملات
فاتفقوا فيها على ان المناط مطابقة الواقع

الاطراد لدخول العامي المستنبط باستفراغ وسعه الحقيقي عنها ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وان لم يكن له ملكة
الفقه فيطرد وينعكس ثم اعلم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي
كالاجتهاد اما الحالي فهو كما عرفه المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم وهو ان المراد
بالاحكام هل الكل او البعض وقد مر ذلك مع جوابه في اول الكتاب وكلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه فقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو
الظن بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم اعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما عدا الاخير باطل لان
الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن والاعتقاد بالحكم الواقعي لكان ملكته ملكة الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة
الفقه فرق اصلا في الاخير وفي الاول لا يكون الفرق بين القسم الظني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم
الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون الفرق بين قسم من ملكة الاجتهاد اي العلمي منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وايضا
يرد على الاول ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مطلق لعلم على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاول
فيكون منقولا عن المعنى اللغوي الى المجاز الصرف والغالب في المنقولات الاول مع انه يرد على الاول ان العلم الماخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو
حقيقة فيه والمجاز خلاف الاصل فان قلت نحن وان حملنا العلم على المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر قلنا ما ارتكبنا
تقييد وما ارتكبتموه مجاز صرف واذا عرفت المعنى الحالي للفقه قدرت على استخراج معناه الملكي فهو على ما اخترناه ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري
وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما المفتي فمعناه الحالي من يشتغل باظهار الاحكام عن رايه واجتهاده والملكي من له هذا المنصب والملكة لا يخلو عن بعد
بل هو حرمة في الحقيقة واما القاضي فالحالي منه من يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب واما الحاكم فالحالي منه
المتصرف في اموال الغيب والجانين وغيرهم على الوجه الشرعي المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب وقد عرفت ان التسمية بالملكة تسامح بقي النسبة
بين الالفاظ الخمسة فقيل ان الفرق بينها انما هو بالمفهوم فقط والمصداق واحد وستعرف الحق في شرائط الاجتهاد ضابطة في جواز تجزي الاجتهاد وعدمه
ولا بد اولا من ذكر امرين الاول انه لو كان لشخص ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسألة جواز التجزي
وعدمه ام يجب عليه التقليد في هذه المسألة الاصولية ام هو مخير فان كان في احد طرفي المسألة قدر متيقن اخذ به للاشتغال كان يكون الاجتهاد في تلك المسألة
الاصولية مبرئ للذمة قطعا وكان الشك في جواز تقليده او بالعكس ففي هاتين الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وان لم يكن قدر متيقن
فالحكم التخيير ان لم يوجد مرجح لاحدهما لكن القدر المتيقن موجود وهو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ
بالاجتهاد لاصل الاشتغال وعلى فرض عدم وجود القدر المتيقن فالمرجح ايضا في جانب الاجتهاد لانه مفيد للظن والتقليد مفيد للوهم الثاني الاختلاف
الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه انما هو في الفرعيات واما في المسائل الاصولية فادعوا فيها الوفاق على جواز التجزي ويرد عليه ان جواز التجزي في الاصول
معناه اعمال بعض القواعد المجتهد فيها في الفروع فجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي الجواز في الاصول
فكيف يكون الجواز في الاصول وفاقيا وفي الفروع خلافيا فان قلت لعل المراد وقوع الوفاق على جوازه في الاصول عقلا واما الجواز الشرعي
فمختلف فيه في الفروع وليس المراد وقوع الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول هو الجواز الشرعي فبين ظاهر كلماتهم تناقض ايضا فان قلت لعل
مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية التي لا يستلزم التجزي فيها اجتهادا التجزي في الفروع كمسألة
جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ولزوم تجديد النظر فان ملكة تلك المسائل ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفقه فلا تنافي
ما ادعوا في جواز التجزي في الاصول اتفاقا ولو شرعا الخلاف في التجزي في الاحكام الفرعية قلنا التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض
المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام مدعي الوفاق اعم من القسمين فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من لم يقل بامكان التجزي
مضافا الى انه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان اخر لسائر المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها
بعنوانه الا ان يقال انه لا مفر من ارتكاب خلاف الظاهر في كلامهم بحمله على تلك المسائل التي ذكرناها حذرا من لزوم التناقض الذي هو في غاية البعد منهم
ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك المسائل فلم يثبت الوفاق بالنسبة فيها لنا ثم اعلم ان النزاع
في هذا البحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالي منه فيتجزى اتفاقا والا لم يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام في تجزي ملكة الاجتهاد
اعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلثة المقام الاول في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان
وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل اي اصالة الامكان مع ان اغلب العلوم مما يقبل التجزي اتفاقا فيلحق المشكوك بالغالب الثاني البداهة
والوجدان فانا نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص قد يكون له ممارسة في جزء من علم الطب
فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة
لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير ارتباط وهكذا فلكل جماعة من المسائل ملكة
فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا ريب ان الملكات تدريجية في الحصول بداهة فلا بد ان يصير الشخص ولا متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن
الاطلاق فان قلت يحتمل ان يكون لما مارس فيه ذلك الشخص ممسك فيه بدليل اجتهادي في المسألة التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي
لم يمارس فيها ولم يطلع عليه الشخص فلا يكون باجتهاده وثوق فلا يحصل له ملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في مسألة واحدة لوجود المانع وهو احتمال

في امكان التجزي وعدمه

في وقوع التجزي على الاصول والفروع

وعندنا **اصل** المصيب في العقايد واحد عند جمهور المسلمين والباقي مخطئ والعنبري على ان الكل مصيب وبه لزوم الاجتماع النقيضين ثم انه اثم مع التقصير لا القصور حذرا من تكليفه بما لا يطاق وانما الكلام في عقوق القاصر هنا ولا دليل على عدم امكانه الا ان يتمسك بمنقول الاجماع وبالاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ومن هنا بطل قول الجاحظ بعدم الاثم والعقليات التي يستقل بحكمها العقل

وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا انا احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما لم يستحضره معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض وليس ذلك ماخوذا في مفهوم الاجتهاد بل الظن كان ولا يضره الاحتمال الموهوم فانا الغالب ما يجامع [illegible]

من الفرعيات كقبح الظلم كالعقايد في الاصابة والاثم وعد منها ضروريات الفروع عبادة ومعاملة كذلك واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات فمن قايل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب ولعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما يطابقها اراء المجتهدين تمرة او اتفاقا

فلا يكون المسألة طريق على التجزي كالاجماع ففي تلك المسألة هو من اهل العلم فان ظاهر الاية الشريفة ان كنتم لا تعلمون شيئا فاسألوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم بمقتضى منطوق الاية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي فيكون قوله حجة له [illegible]

او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد يصير كذا جعل احكاما على طبقها وقائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد والمخطئ معذور وهذا مذهب اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطئ فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس وبين ان المجتهد في الصورتين يعاقب اصاب ام اخطا ثم النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الاراء واصابة الكل فيه على ان المراد من الخطاب معنى واحد ولا في تعدد الاحكام الظاهرية ووحدتها لاتفاقهم

الاصول **الثاني** الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** الاستصحاب المعارض في المسبوق بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا **قلنا** هذا الذي ذكرناه ارجح للشهرة **الثالث** الدليل العقلي لانه بعد ما ظن بحكم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلافه معه في المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المط لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء تجويز عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهية ان لم يدع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور لعدم تفصيلهم الثاني ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم تمامية دليل المطلق فراى المطلق عنده موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فيبطل التقليد والتخيير ايضا ويثبت لزوم عمله برايه مضافا الى وجود الاجماع المركب القطعي **المقام الرابع** في انه اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وانجر رايه الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الا اصلا بل كل العمل بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق تصادم الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لاجل ممارسته في الاصول الفقاهية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهية لما ذكرنا في المقام الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا ولا يق عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بالاجزاء برايه لاتفاقهم على ان غير المجتهد لا يعمل برايه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برايه بالاتفاق لكن لما كان احكام المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاولان ففاسد واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور ارادة العلماء في لزوم التقليد عليه فبطل التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد هنا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد نحو هذا الشخص معاضد بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر موردا **المقام الخامس** في انه لو كان للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي بتحصيل النظر بالكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من الماخذ السهلة كما لو كان ممارسا لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او ذهاب جمع من المحققين ظن بالحكم الواقعي من دون ان يراجع ماخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بما علمه بالاجتهاد لان ذلك الشخص مجتهد كما لا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج لبعد القول بحجية كل ظن للمجتهد لانسداد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان هذا الشخص متجزي بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب فان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجزي كل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من الماخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلق ويجب التقليد على كل من ليس بمجتهد اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه لا يجوز للغير اي للعامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال مقتضى تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المط بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد المط الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المط مبرئا للذمة قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول اذا لم يتمكن من تقليد المط الحي ولا كان مقلدا للمط ميتا حين حيوته فدار امره بين تقليد المط الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي فح وان لم يكن شيء منهما مقدما متيقنا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المط موجود وهو كون رايه اقوى في نظر العامي من راي المتجزي فلا بد من اخذ ما هو الاقوى في نظره **فان قلت** اجمعوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** لهم كلام آخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم انه يقيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون ظن العامي براي المتجزي اقوى من راي المط اما لان للعامي حظا من العلم وان لم يصل برتبة الاجتهاد فيظن بحصر دليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي عالم بمدرك الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قوله المطلق ايضا مع ذلك فيحصل الظن براي المتجزي فح لو قلد الميت المط لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي في غير هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن قلب الاجماع المركب في صورة كون راي المط الميت ابتداء في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب وهذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى واقرب باصابة الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المتقدم الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما فانه يدل على جواز مرافعة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يرافع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلا فالمسئلة اصولية لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد وان كان منجبرا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت فيه انه غاية

في جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه

في عدم جواز تقليد المتجزي مع التمكن من تقليد المطلق الحي

ما يحصل

في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقعة الواحدة ووحدته والموضوعات الصرفة ليست من محل النزاع وان كان قد يظهر من بعضهم من فرض ثمرة النزاع في القبلة وذلك لان العنوان في الاحكام الفرعية ولانه لا يعقل التصويب فيها ولانه يلزم التناقض بين قولي الامامية هنا بالتخطئة وزعمهم في وضع الالفاظ للامور النفس الامرية او الذهنية او الخارجية ثم قد تبين ان الاصل مع التخطئة لاصالة عدم التعدد وعدم الاصابة

ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي فيتعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب في ان اول الظنين نوعي والآخر شخصي فيقدم الاخير **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلده فيها ويتم في غيره وهو جواز تقليد غير المتجزي بدوا بالاجماع المركب **قلنا** اهل الصورة مسلمة و كلامنا في صورة المتجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لم يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلده العامي فيها حال اطلاقه وما عدا ذلك لم يثبت **فان قلت** نفرض الكلام في مسئلة لم يجتهد فيها المتجزي المسبوق بالاطلاق حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان قلده في تلك المسئلة في زمان اطلاقه لكان صحيحا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن اجراؤه في المطلق الميت ايضا وانه لو قلده حال حيوته لكان صحيحا فيستصحب فلا بد في جميع الصور من تقليد الميت والمط الحي دون المتجزي اصلا اللهم الا ان يق بلزوم تقليد العامي للمتجزي في الصور الاخيرة من الثلثة لوجهين **الاول** الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في المسئلة الفرعية فهو اما مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فهما تكليف بما لا يطاق او بالاحتياط فهو خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي فهو المط او بتقليد الميت المط ابتداء فهو مرجوح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلا بد له من تقليد المتجزي ح لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب وقلب الاجماع وان امكن لكن اجماعنا ارجح لاعتضاده بالشهرة وبما ورد من ان من عرف شيئا الخ **فان قلت** ما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وارد هنا **قلنا** ليس الامر كذلك بل المفروض ان الظن في جانب المتجزي ايضا شخصي ان المفروض ظن العامي برايه في المسئلة الفرعية ويضم اليه مع ذلك الظن النوعي الحاصل من النص والشهرة فح يحكم بتقديم هذا الشخصي لاعتضاده بالنوعي **الثاني** الاستصحاب المتقدم فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا **فان قلت** ان اردت استصحاب لزوم التقليد فيمن قلده حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا ليس فيه وان اردت استصحاب صحة التقليد لو فرض التعليقي فقد مر فيه ضعفه **قلنا** المراد الاخير وقولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلوم مدفوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب يتعلق على وجوده وهكذا وقولك انه يمكن القلب مدفوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المنقول في المقام على عدم جواز تقليد الميت بدوا واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو ليس وفاقيا على الظ وهل للمتجزي القضاء ورفع الخصومة ام لا وجهان اقويهما الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير اياه والاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وللاولوية القطعية فتامل ولدلالة منطوق النص الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وما رايته من استشهادنا بهذا النص في مقام جواز تقليد الغير اياه فانما هو من باب الملازمة لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والا فلا لكن ظ كلماتهم واطلاقاتهم ان المتجزي يعمل بمقتضى رايه الجواز فيما له العلم من المسائل حكومة كان ام لا والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قاله البعض من ان النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين مصاديقها التساوي فبعد كون المتجزي مجتهدا يلزم كونه حاكما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك وظاهرهم الكشف عن اكتفائهم عنه بحكمهم بجواز عمله برايه وتقليد الغير اياه والظ وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول انه لو كان مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال الاطلاق لزم عليه العمل بمقتضى رايه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب ان لا يحكم **قلنا** استصحابنا اقوى لكونه وجوديا **ضابطة** للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية مادة وهيئة اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان **فان قلت** ليس ما ذكر شرطا لامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوهما **قلنا** اولا انه غير واقع ومجرد فرض لم يقع في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الاحكام **فان قلت** يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من الكلام ذلك **قلنا** كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة الدلالة والمراد فقط الا ان يقول انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم او نحو فهذا قلنا ان الاجتهاد يتوقف على معرفة المذكورات وبعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفت المذكورات فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق مراجعة الكتب المؤلفة وتعلمها ومعرفة اصطلاحاتها ام يكفي ان يكون الشخص من فصحاء العرب الذين يعلمون العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول وغيرهما بعد علمهم بينهما وان ما يسند اليه الشيء مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لعدم الدليل على خصوص الاصطلاحات والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القائم على اشتراطها لا يدل على ازيد من ذلك فلا يبعد ان العربي الفصيح يمكنه معرفة مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد كما هو القدر المتيقن ويقتضيه قاعدة الاشتغال ام يجوز معرفتها تقليدا وجهان الحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد اما جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان التقليد مجزيا بالطريق الاولى وايضا لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان اجتهاد من يريد تقليده من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير اياه ولم يقل به احد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم العسر لو لزم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه فان عمره لا يفي بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بنتيجتها ففي

في جواز تقليد الغير للمتجزي وعدمه

على ذلك الشخصي

في شرائط الاجتهاد المطلق

وفيهما نظر وان كان المدعى حقا وامكن تتميمه بتقرير اخر ثم الضوابط لان التصويب لتبعية الاحكام للصفات من غير مدخلية العلم والجهل وللزوم الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد من الاحكام الاصلية من الخطابات دون غيره وفي الامر بالفحص عنه دون غيره وليناء العقلاء والاجماع محققا ومنقولا ولظاهر الايات الثلاث ومن لم يحكم بما انزل الله والنص النبوي المشهور الذي جعل

مراتب الظن في تحصيل الاحكام النوعي وعدمها

التكاليف بالاجتهاد عسر بل تكليف بما لا يطاق وان كان مكلفا بالاجتهاد في الفقه ايضا او تعطيل الاحكام ان لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من الكتب المؤلفة واما اذا اراد المعرفة بطريق تعلم لسانهم او كونه من اهل اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال والا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور اي بطريق كون العربية لسانا له والحال ان المفروض ذلك فالتقليد ينافي هذا الفرض فلا بد لمن اراد المعرفة بهذا الطريق من الاجتهاد في موارد الاشكال وهل يشترط للمقلد حصول الظن الشخصي ام النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق انه لا اخير خلافا للاجماع وخلافا لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وان الظن الشخصي غير لازم بل يكفي الظن النوعي اي الظن الطبعي ان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان بعدم اعتبار الظن الاصل ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن النوعي وان كان الظن الغير المعتبر على خلافه فهي مستندة الى الادلة الخاصة وبسببها يصير ظنا خاصا والى الدليل العقلي وبسببه يصير ظنا مطلقا من تلك الجهة ولا يلزم جواز التعدي الى سائر الظنون ايضا في باب العربية كالعمل بالاستقراء بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع القطعي وبناء العقلاء واما العقلي فهو انا مدعيا في محله بالدليل العقلي وان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على الخلاف وهذا الظن الطبعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظن الطبعي في الحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام ثم اعلم ان تجويزنا التقليد في العربية وحكمنا بكفاية الظن الطبعي انما هو اذا لم يكن المدرك والماخذ في يدينا واما اذا كان المدرك مشخصا كما لو علمنا بان اخذهم المعنى من فهم العرف فلا بد من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع وبناء العقلاء والاستلزام انما يجدي اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبعي حجة في الفرع وح لا بد له من الفحص لرجاء حصول ظن اقوى في مثل ذلك ما لو اختلف اهل اللغة اختلافا فاشيا واذهب علماء الاصول الى خلافهم مثلا لكون المدرك في البديهة لا دليل على جواز الاكتفاء بقول احدهم بل لا بد له من الاجتهاد والفحص هل اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بمقدار الحاجة في الفاظ الكتاب والسنة لان وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفي في مقدار العلم ما يقتضيه الحاجة في الكتاب والسنة الا ان يقال ان من مقدمات الاجتهاد ايضا التتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلافات كي لا يفتي بخلاف الاجماع او علم الخلاف فلا بد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه هل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند الحاجة الحق الاخير لان ما هو المناط في الاحتياج اليها يحصل بذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم بلزوم الفعلي مستلزم للتكليف بما لا يطاق او للعسر او لتعطيل الاحكام والكل باطل **ومنها معرفة علم الكلام** لان الاجتهاد هو ملكة تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا ريب في ان الاعتقاد بان حكم الله تعالى كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وبصدق الشارع وبكونه محفوظا عن الكذب عمدا وسهوا وبامامة الائمة عليهم السلام اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم عليهم السلام فاذا لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم **فان قلت** يمكن عدم الاقرار بامامتهم عليهم السلام مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما ان بعض العامة يعتقد بحسن ائمتنا **قلنا** ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فيعمل بمذهب العامة بتقديم قول الخلفاء وعلى مذهبنا بتقديم قول الائمة فلا يحصل الاعتقاد في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مثل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له في تحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما اشرنا وما يقال من انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول ان هذا الدين لو كان حقا فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه ظاهرا من وتاب وعلمنا باستفراغ وسعه صح عمله برايه وتقليد الغير اياه فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد او ملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا بمعرفة ما ذكرناه وهذا بديهي نعم يمكن له حصول الفهم والتفصيل والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحال ان الاجتهاد هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرضي وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل ام يكفي التقليد وجهان يأتي اليهما الاشارة وبعد ذلك هل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب لكل منها ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير والوجه واضح **ومنها معرفة علم الرجال** لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعهودة ومعظمها السنة واكثرها ظنية لا بد من معرفة حال الراوي فيحتاج الى علم الرجال لان القول بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص فالقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى الضعاف بل يقول بحجيته اذا حصل الوثوق والاعتماد بالرواية والقول بحجية الخبر من ذلك الباب مشروط بتوثيق الخبر والاعتماد عليه وهو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف بعلم الرجال سواء قال هذا القائل بحجية ما عدا الضعاف او اخص من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال لمعرفة ما هو الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد الظن ولا ريب في ان الخبرين اذا لوحظا مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظن واذا لوحظ علم الرجال وعلم ان احدهما صحيح والاخر ضعيف رواته كذابون حصل الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوصف منه دون الاخر بعد الرجوع الى علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ ظن وبعد الرجوع الى علم الرجال يحصل الظن القوي بالصحة وقد يكون بعكس ذلك فبسبب الرجوع الى علم الرجال قد لا يحصل الظن بل ينتفي به وقد يحصل به وقد يكون قويا به فيرجح عند التعارض فلا بد للقائل بحجية الخبر من باب الظن من الرجوع الى علم الرجال اما لتحصيل الظن او لتقويته عند التعارض واما من باب قطعية الخبر بان يكون مذهبه حجية ما كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا فهذا القائل ايضا يلزمه الرجوع الى علم الرجال اذ قد يعلم قطعية الصدور وعدمها بالرجوع الى علم الرجال لتكفله بيان القرائن الموجبة لقطع الصدور وظنه نعم لو قال هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة من غير حاجة الى علم الرجال صح له القول بعدم الاحتياج اليه لكن هذا القول في غاية البعد بل يمكن اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج الى ترجيح الاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون بعلم الرجال ثم اعلم ان بعض الاخباريين اوردوا على الاحتياج بعلم الرجال شكوكا منها ان الاخبار

المدونة

للمصباح من والمخطي الجزاء وينبغي تنزيله على المحض الزائد المستحب لا على القدر الواجب لانه ينافي قواعد العدل وللنصوص الدالة على ان له في كل واقعة حكما والحديث فيجب البذل غيره وتظهر ثمرة القول بالتخطئة في ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيهما كان لا بد له عقليا الا ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تفرض ثمرة النزاع ايضا في جواز التقيد

المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج بعد ذلك الى علم الرجال ووجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمان الائمة كانت تبلغ اربعة الاف او ستة الاف والمشايخ الثلاثة شكر الله مساعيهم قد جعلوا الاصول وطرحوا ما هو محتمل الكذب واخذوا ما هو المقطوع عندهم فانتخب الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة وانتخبوا من تلك الاربعمائة تلك الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة عن قطعية الصدور وشهادتهم عليها بانها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وحجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول كتابه مخاطبا لمن سأله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما سألت والشيخ قال في العدة ان ما عمل به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا بد لتصحيح هؤلاء على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرناه ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا لا يستلزم شيء منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك وربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي ويشهد به قولهم في نحو جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعبارات من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطا في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالافقه عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الامر بذلك ايضا عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا قطعياتهم لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدق الكل سلمنا انهم ذكروا قطعياتهم لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار واختلاطها نعلم علما اجماليا بوجود خبر واحد كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة غير واقع ظاهرا فالسهو والخطاء في الجملة للمشايخ معلوم اجمالا وهذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم المحذور ولهم شبهات اخر كلها واهية ثم اعلم ان الحق في علم الرجال الكفاية بمعرفته لنا من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب الرجال لا لكن لما لم يمكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال بوجه يفيد تفصيلا الا بتلك الجهة وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال بطريق الاجتهاد كاف يقينا للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في اللغة وهل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر او تعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال يحتاج الى زمان طويل لا يفي عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل الدافع للاصل ثم انه يكفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم عليه معرفة رجال الرواة الذين ليس من رواة اخبار الفروع كما هو ظ ويكتفي في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لانه لا يكاد يحصل الابتلاء من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما في خطاباته الا بمراجعة القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز واصالة عدم النقل ونحوها ومسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض ومع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج والتخصيص والنسخ وغير ذلك ايضا معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس شان كل احد فلا بد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها حتى ان الكتاب الذي صنفه الشيخ الاخباري صاحب الحدائق مقدمة لكتابه في ابطال ما زعمه الاصوليون ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفي التقليد وجهان اقويهما الاول لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاجتهاد وبقي الباقي وللاجماع والسر فيه ان الماخذ والمباني موجودة في ايدينا فلا وجه للتقليد وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول فعلا ام يكفي الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا تتناهى فلا يلتفت الفقيه الى مفروضه فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر او تكليف بما لا يطاق او تعطيل للاحكام بل لا يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق غالبا بل دائما ولم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال الفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح من الاستدلال وتميزه عن فاسده ولا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه بل في كل علم وهل يكفي الالتيام لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والسر واضح الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم امره الا بالرجوع الى القواعد المنطقية فيلزم ذلك مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بل كلهم الا ترى ان معرفة العربية هو قوة على الميزان بل معرفة قواعده يتوقف عليه ايضا ومع ذلك يتعلمون العربية ثم يشرعون في المنطق وهل يكفي التقليد ام لا بد من الاجتهاد الحق الاخير لوجود المدرك في اليد فلا بد من معرفة صحة الاستدلال اجتهادا **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات ليحترز عن مخالفتها ولا يمكن تحصيلها غالبا الا بمراجعة كتب الفقه ومنه انهم اوردوا ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماعات فهو بين الفساد وان ارادوا وجوب ملكة العلم بمواقع الاجماعات فهذا الشرط غير محتاج اليه بعد اشتراط ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات انما هو لازم المذكورات سابقا **ومنها** قدرة على فهم ايات الاحكام

مطلب في علم الكلام والمنطق لاجتهاد

علم الرجال

سلمنا عدم الظن لكنه محتمل بالاحتمال المساوي فيلزم المحذور

مسائل علم اصول الفقه

المنطق

من بناء ذا به رای المامور وعدمه وفي نفاذ حكم حاكم اخر وعدمه وفيها كلام **اصل** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن رايه رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء
والاولوية الدافعة للاستصحاب والاحوط تقليده في رايه الثاني لا تقليد غيره وان اقتضى جوازه استصحاب التخيير الاصلي المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة
العمل براي غيره التي كانت حين اختياره تقليده قبل رجوعه وليس عليه اعلام الناس بتجدد رايه للاصل ولو علم المقلد اجمالا برجوع مجتهده عن بعض فتاويه

وتتبع مواردها وتميزها من غيرها وقبل انها خمسمائة اية تقريبا والظاهر عدم انحصارها فيما ذكر من حيث هو فان كل ما يمكن منه استخراج حكم من الايات
الكتابية فهو من ايات الاحكام سواء كان الاستخراج بطابقة ام تضمنا ام التزاما بافتنا وفيه ان هذا الشرط كسابقه في ملازمته مع ما سبق
من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكره ومنها ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاقتدار بمعرفة مواردها بان يعرف ان الخبر الفلاني
لكتاب الطهارة مثلا في اي باب يذكر وفي اي مقام مناسب له ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد مثلا في مسئلة الطهارة او في
مسئلة منها لم يكف له الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلوة بمناسبة كطهارة بدن المصلي او ثوبه
فلا بد له من الرجوع الى مكان اخبار الطهارة لعله يقف على معارض او معاضد هذا في الفعلي اما في الملكي فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث
يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب في باب اخر وان لم يقف فعلا بل يكفي له الانس بحيث يطلع على المظان من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لا يلازم
الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول** فربما يكون الشخص عارفا بالاصول والمقدمات
ولا يقتدر من ردها اليها وقد لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة تصرفه من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد
الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضي النهي عن ضده مثلا وبمجرد تلك الموارد بمجرد سماع نزاعهم فيه بحيث كلما سمع مسئلة يقول هذه متفرعة على
مسئلة الاستصحاب او مقدمة الواجب او اجتماع الامر والنهي وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل في شيء من الصورتين بل لا بد فيه من اجتماع الجهتين ثم اعلم
ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق هي قوة استنباط الحكم الفرعي الواقعي من الادلة ثم
يحصل بعد انضمام كل تلك المذكورات **ومنها** علم المعاني والبيان والبديع ذكروا وجه التوقف انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار
على غيرها بظن صدور الفصيح من المعصوم ع فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهي لا يكون الا من اهل العلم وفيه ان الائمة ع كان بناؤهم
في بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عصمتهم يقتضي تكلمهم مع
الناس لا ببيان واحد فلا يحصل الظن بعد كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح بهم للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها احد الاعجاز و
هو مختص بالكتاب الكريم وان لم يبلغ ذلك مرتبة ثانية لا تصدر من غير المعصوم كبعض ادعية السجاد ع وغيره الى غير ذلك من المراتب وغير الفصيح
ايضا له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم ع فاذا تعارض خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخير يحكم بتقديم الفصيح لظن
عدم صدوره من غير المعصوم ع واما المتوسطات من الطرفين لو تعارضت فلا يحكم بالترجيح ولا يخفى عليك ان ذلك القسم الذي قلنا من الفصيح
انما يقع غالبا في الخطب والادعية ونحوها وقلما يوجد مثل ذلك في اخبار الفروع فلا حاجة اذن في ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلثة
لعدم الحاجة اليها في الاحكام الفرعية مع ان مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجدت لا يحتاج في ادراكها الى تعلم العلوم الثلثة بل يفهمها كل
احد **ومنها** ان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناطق وناعق بل لا بد ان يكون له
ثبات فيما يرجحه برهنه ولا ينافي تبدل الرأي عند تجدد النظر وان يكون فطنا حاذقا فينتقل بما ورد عليه من المسائل **ومنها**
ان لا يكون بحاثا يحب البحث وهذا المرض قد يكون طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى منه الاستقامة على
الحق واياك والمكالمة معه ويقرب منه كونه لجوجا عنودا فاذا تكلم لشيء غفلة في بادي النظر او لاجل شبهة فيلج ويكابر ويصادر على المطلوب
وربما يتمسك بشيء هو اهون من بيت العنكبوت وفيه ان هذين ليسا من شرائط تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد
عليه ومنها عدم اعوجاج سليقته ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال الفتوى بل في حال كالراي فان الجهل جبلة الانسان **وفيه**
نظر لان ذلك لا ينافي تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافي الاعتماد **ومنها** ان لا يكثر التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك
فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لانس بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضي ونحوهما فان
طريقة فهم تلك العلوم مباينة لفهم الفقه ومنها ان لا يكون جريا على الفتوى غاية الجرءة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني
لا يهتدي الى سواء الطريق **وفيه نظر** واضح ثم اعلم ان ما جعلناه مشروطا انما هو من باب المماشاة مع الاصحاب والا فاغلب المذكورات ليس من
الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد المطلق بل ملكة الاجتهاد المطلق لا يتقوم الا بتلك الملكات ولا يحصل وجودها الا بها عدا علم الكلام فانه من الامور
الخارجة عن مقومات قوة الاستنباط وان لم يمكن وجودها بدون وجوده فهو بالنسبة اليها شرط خارجي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة بخلاف
ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها فدخلية ما سوى علم الكلام في ملكة الاجتهاد كدخلية الركوع والسجود في الصلوة
فجعلها شروطا خارجة عن الماهية لا وجه له ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة بعض مسائل الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة
تقارب مطالع البلاد وتباعدها وما يترتب عليه من جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه يكفي لتحقق الاجتهاد قولهم صوموا للرؤية وافطروا للرؤية
وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يكن شيء منهما ممكنا فتلك المعرفة
من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب كمعرفة القرن مثلا والمرض المبيح للافطار ونحوهما فان شان الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات
الصرفة لا معرفة نفس تلك الموضوعات فمعرفة تلك الموضوعات من المكملات **ومنها** معرفة بعض المسائل الهندسية مثل انواع الشكل العروسي ونظيره
الوجه بما تقدم **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به المجهولات فان شان الفقيه فيما سئل عنه اذا قال احد
له علي عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لي بدان يحكم بان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ثم اعلم ان ما مر انما هو شرائط الاجتهاد

الى

في تعريف الاجتهاد ومعرفة ... (margin)

في شرائط الاجتهاد (margin)

في مكملات الاجتهاد (margin)

في بيان معنى الحكم والفتوى
فهي باعتبار هذا العلم الاجمالي وجهان بل وجوه **اصل الحكم** رفع المجتهد بمقتضى رايه الخصومة بين الناس او توقيفهم فيما يتعلق بامر معاشهم بصيغة اخبار ام انشاء وربما
ينقض عكسا بالشهادة على شرب الخمر والهلال ونحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الخصومة ولو وقف بانه ربما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافي وصحة سلب الكان اولى والفتوى

المطلق واما المتجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور ام لا الحق الاخير بل لا بد للمتجزي من معرفة ما يتوقف عليه ما له فيه من ملكة من مسائل الفقه فقد
يكون الدليل ولا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام ما علم الائمة به والاصول والمنطق فهي لازمة مطلقا **ضابطة** الجمهور على عدم معذورية
الجاهل بالعبادة مطلقا والاردبيلي ره فصل فيما طابق الواقع من العمل فهو معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور
اذا علم المطابقة ويحتمل ان يكون المراد انه غير معذور وان علم عدم المطابقة ومعذور وان لم يعلم بعدم المطابقة وقد يفصل بين القاصر فمعذور و
المقصر فلا من غير فرق بين المطابق للواقع والمخالف لتنقيح الكلام برسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذوريته في الحكم
التكليفي ام الوضعي اي الصحة والفساد كليهما فالحق ان النزاع ليس في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل الصريح
من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضعي حيث قال هل الجاهل تصح عبادته ام تفسد هو وضع معذور وغير معذور **فان قلت** عنوان بعضهم
بلفظ معذور وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فيكشف هذا عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظهور الكلام الاول في
كون النزاع في الحكم الوضعي اشد من ظهور الكلام الاخير في كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعل لهم نزاعين
احدهما في الوضعي والاخر في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا**
هذا مناف للاستقراء الحاصل لنا من غلبة اتحاد محل نزاع العلماء في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع كل سوى
الاخير **الثاني** انهم قالوا بتلك الاقوال في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت
الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي لجرى الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لاتفاقهم فيها
على وجوب اخذ المسائل او استنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي
وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك في المعاملات لما كان اتفاقيا فلم يتعين القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم
يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي ره معنى فان تفصيله على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم يترتب
على الفعل الاختياري للمكلف والفعل الاختياري هنا ليس هو العمل المطابق بل التطابق فهو من باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان
بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك ان كان اثما لكان اثما لاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابقة فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة
واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا
ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايضا **فان قلت** تفصيله المفصل انما هو في المقصر وقولك
لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان هنا تكليفين اصليين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء
اقل من لزومه مقدمة لاتيان بالعمل المامور به ونزاع العلماء في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المامور به لا التقصير
في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي طابق ام لا والكلام في حصول الاثم من العمل جهلا فيمكن القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل للواقع لا
يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بالمامور به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه بمعنى ان يعلم انما يعمله هو راي مجتهده فيكون عبادته صحيحة و
هو غير اثم من تلك الجهة وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما لترك التعلم والاخر لترك نفس العمل في الواقع المسبب عن اخباره **قلنا** لو ثبت ان النزاع في
الاثم الثانوي العملي لا مطلق الاثم وان كان اصل الاثم في الجملة اتفاقيا فهو مسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غاية ما في الباب بطلان هذا الدليل لا الاول
ويؤيد ان ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات الحكم الوضعي و
ذلك من باب المبادي والاستلزام لا ان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي وهل النزاع في المقام في القاصر ام المقصر ام كليهما الحق بعد ما
ذكرنا من كون النزاع في الوضع هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر ويمكن القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهمه طابق ام لم يطابق
لان الامر يقتضي الاجزاء والعلم بالوجه ليس بشرط للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات عبادته صحيحة مطلقا ويمكن القول بعدم المعذورية مطلقا لاشتراط
العلم بالوجه او هو مضافا الى ان الامر لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه فالمطابق صحيح حتى في المقصر
والى عدم اقتضاء الامر الاجزاء فغير المطابق باطل حتى في القاصر كذا يمكن القول بعدم معذورية المقصر مطلقا لما ذكر في القاصر ويمكن فيه التفصيل
بين المطابق وغيره بان يقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع لعدم اشتراط العلم بالوجه واقتضاء الامر الاجزاء واما القول بالمعذورية
مطلقا فلا قائل به فينطبق ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي على القاصر والمقصر فبعد ما عرفنا مكان النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرناه من كون
النزاع في الوضعي نقول ان النزاع يعم الاطلاف كلما تم في الاقوال والعنوانات وهل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب المنذوب بعد العلم باصل
المطلوبية والرجحان بان يعلم الجنس ويجهل الفصل ام لا يشمل الحق لا طلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو الجاهل المقصر
الثانية قد عرفت وجوب تعلم المسائل كتابا وسنة وبناء من العقلاء ومقدمة وهل هو مع كونه واجبا بالذات شرط لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة
الاتفاقية ام لا مقتضى الاصل كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب العبادة مطلقا فيعارض الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ
اسما للاعم ويمكن ان يقال ان الاصل مع ذلك ايضا الاشتراط لعدم انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفساده فيسلم الاصل عن المعارض **فان
قلت** الاصل لا يجري في حق القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فان اردت اجراء اصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري
الذي فهمه واتى به فهو فاسد لحصول البراءة اليقينية منه وان اردت اجراءه بالنسبة الى التكليف الواقعي للمتجزي في حالة الغفلة فهو لم يتعلق به لكونه تكليفا

فهم معنى ... (margin)

في تحرير محل النزاع (margin)

في ان النزاع في ... القاصر ام المقصر ام كليهما (margin)

في ... (margin)

اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد يشتبه الحكم والفتوى كما في قضية زوجة ابي سفيان والمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في التعدي عن مورد النص وعدمه
القول ومع الشك فالاصل جعله من باب الحكومة **اصل** اذا حكم الحاكم في واقعة خاصة فمقتضى قاعدة التخطئة واصالة الفساد واطلاق ادلة المسئلة الفرعية جواز
نقض حاكم اخر اياه وجواز نقضه حكم نفسه اذا تجدد رأيه في نقض حاكم حكم حاكم اخر

ثم الاخبار المطلقة ... عدم ... في مسئلة ...

مسئلة في اجزاء عمل الجاهل المقصر وعدمه

بما لا يطاق وان اردنا جرائه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل برائته
ذمته عنه فلا معنى للقول بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي التعليقي **قلنا** بعد
ثبوت تبعية الاحكام للصفات واتحاد حكم الله الواقعي في حق العباد واتحاد تكليف المسافر والغائب والمعدوم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام
الواقعية المتحدة اولا اما تنجيزا واما تعليقا وبدلية شيء اخر عنها لا بد لها من دليل عقلي كما في القاصر حين قصوره او جعلي من الشارع كما في متيمم
الطهارة فالتكليف بالحكم الواقعي ثابت اجمالا والقاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط يشك في الاتيان بالحكم الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال
وبناء العقلاء واستصحاب الامر الحكم بالاشتراط ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق ولا دليل على كون ما فعله
القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على الاطلاق بعد ارتفاع القصور حتى فالاصل سليم عن المعارض فيما اذا كان الامر عقليا كما في حق القاصر نعم لو كان
دليل البدلية لفظا مطلقا لحكمنا بارتفاع التكليف عن الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا او اجتهادا
فهو قاصر وغيره مقصر وان كان ممن لا يتمكن من التعلم لاجل سوء اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من لم يتمكن من الاخذ
بغير اختياره فاما لاجل عدم التفاته الى وجوب مجتهد ومقلد وان الناس صنفان او لاجل عدم التفاته الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد وعدم
علمه بجواز العمل باحد الفتويين من الاخذ وان التفت الى وجوب مجتهد ومقلد واما لاجل التفاته الى كل ذلك ولكن لم يصل يده الى المجتهد لبعد
على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان في اصل المسئلة مقامات **المقام الاول** في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالحكم
الفصل اذا كان قاصرا او علم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل في الوقت ام لا يلزم عليه الاعادة الحق الاخير وان كان الاصل السابق على خلافه لبناء العقلاء
فلو قرر المولى اوامر ونواهي تعبدية واثبتها في طومار وامر عبيده بالعمل بما في الطومار وامرهم باخذ ما فيه منه بنفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العلم
بها بكيفية مخصوصة ولم يقل ان العلم بها كذلك شرط لصحة العمل فواحد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم تحصيل العلم منه لنفسه واعتقد جواز اخذ الحكم من
كل احد ثم ظن بالمامور به بنحو واتى به واطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة ومن الطومار وراى عمله مطابقا له بعد نفسه ممتثلا و
لم يلزم بالاعادة ويبني امره على كون الاخذ بالكيفية الخاصة واجبا عليحدة لا شرطا **فان قلت** انك حكمت بان الاصل فيما شك في شرطيته للعبادة
هو الشرطية وادعيت على ذلك بناء العقلاء فكيف تدعي هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية **قلنا** انا قد قلنا ان عند الشك في الشرطية بنا
العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة لانهم مع شكهم يحكمون بعدم
الاشتراط مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان احكامه تعالى معللة بالاغراض الراجعة الى العباد وان تلك الاحكام الواقعية
لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فمقتضى ذلك ان الاتي بالمامور به الواقعي اتى بالمطلوب الواقعي الذي لا يختلف حسنه بعلم المكلف وجهله و
لازمه حصول الامتثال ويؤيد المختار بعض النصوص مثل ما ورد من ان عمارا صار جنبا فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ
الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كذلك يتمرغ الحمار وبجزئه الاخير يدل على الصحة
عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير كما انه حال برائة الذمة في عدم التقصير والا لم يمدح فقوله افلا صنعت كذا ظاهر في انه لو كان كذلك صنع
كذا كان عمله صحيحا وكذا ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع انه لم ياخذه من الشارع وهذا الاخير يكون مما
اذا كان المراد بالتطهير العبادة كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف فيخرج من مبحث العبادات وعما نحن فيه وانما جعلنا الخبرين
مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الامن من صحة السند الدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب والسنة والاجماع
فشيء منها غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل وان كان اشتراط العلم بالوجه وفساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء وارد عليه واما
انه مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به ففيه ان المفروض ان المكلف الجاهل قاصر فليس مكلفا بتحصيل العلم
حتى يقتضي النهي عن الضد وعدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن قصد القربة
الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع الفصول يحصل عند الظن واحتمال المطلوبية ولا ينحصر بحصول العلم واما ان المامور به هو الفعل بل باتيه مطابقا
ففيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعدم المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المتقدم المؤيد
باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية وبظاهر حكاية عمار بجزئها الاول بل الاخير فان الظاهر من قوله افلا صنعت كذا ان المعذورية عند المطابقة
وعدمها عند العدم وما نقل من الاتفاق على اخراج القاصر عن النزاع وانه معذور بالضرورة وان النزاع في المقصر فهو غير ثابت لنا مطلقا
في وجوب الاعادة الى بناء العقلاء والى الدليل الثاني من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العلم بعدم المطابقة عالم المذكوره
اجتهادا بانه لم يات بالمطلوب فيعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه ايضا اذا علم بالمطابقة وهو في الوقت لما مر في القاصر العالم بالمطابقة
من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما ما توهم انه كان مامورا بالتعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به
فمدفوع بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والقول بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا تحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود
بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية ايضا فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد واجب
لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم طرا انما هي لله تعالى وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان وانه بمجرد ظنه بان المطلوب كذا يتحقق له القربة
فتم واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند

ظانا بطلان رأيه الاول وقاطعا الان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج او جب عدم نقض الحاكم الاخر وكذا عدم نقضه حكمه السابق اذا ظن بطلانه بتجدد رأيه لاطلاق
منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولية سليمة

في لزوم القضاء على الجاهل القاصر اذا علم بالمطابقة بعد

الشك في المطابقة فكذلك للاصل وبناء العقلاء والاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر بل الظاهر انه لا خلاف بين
الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصر اذا علم المخالفة **المقام الثاني** في انه هل يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو خارج
الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل فان القضاء يحتاج الى فرض جديد والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء
العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمطلوب الواقعي فلا وجه للتدارك ولا يشمله ادلة قضاء الفائت اذ
لا فوت حينئذ واما في صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول ادلة الفوات له واما في صورة الشك بعد
خروج الوقت فلا قضاء للاصل وعدم شمول ادلة الفوات لذلك **المقام الثالث** في انه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر
ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضاء لما مر في القاصر وان علم عدم المطابقة فقضى لما ذكر في القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من
اوجب القضاء على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة والعدم فقضى ايضا لصدق الفوات بناء على ان القاصر اذا جهل المطابقة
فلا دليل على القضاء لانه لما كان مكلفا بتكليفه ظاهرا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم
مثلا لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد في الوقت وجهل المطابقة وهو في الوقت فكان عليه الاعادة في الوقت وتركها فهو تارك للامر
الظاهري الثانوي ويصلح فوت ذلك الامر عنه فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائت فيجب عليه القضاء وهذه الصورة مسلمة لكن
كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فيحكم بانه لا قضاء عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان في الوقت مفوتا للامر الظاهري الناشي
عن الجهل فهو مفوت لذلك الامر في الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب قضاء الفائتة والحاصل
ان المقصر لما كان بسبب علمه او لا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا في الوقت بالمطابقة وعدمها فهو بسبب جهله مامور في الوقت بتحصيل المامور
به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم التفاته الى المطابقة وعدمها وقدر انه عند الجهل بالمطابقة في الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور
به الواقعي ظاهرا للاصل فذلك المقصر في الوقت جاهل باتيانه بالمامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو بسبب
جهله الناشي عن تقصيره مامور في الوقت بالامر الظاهري بتحصيل المامور به الواقعي ولما انه لم يات بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت
فهو قد فات عنه ما كان مامورا به فيتوجه اليه قوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا في الوقت والتفت بعد الوقت لكن لم يكن في
الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعي حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا بشيء فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب اما ما كان
معتقدا له فقد اتى به **فان قلت** التكليف بالقضاء في كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفي العسر لان الالزام بقضاء
الجاهل عسر وحرج للناس في اكثر الاوقات فقد يلتفت الشخص في اخر عمره بانه كان جاهلا بمسئلة من مسائل العبادة فتكليفه بقضاء صلوات ايام عمره
حرج عليه فلو لم يكن دليل نفي العسر اقوى لقطعيته سندا بعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضاء
يشمل صورة العسر وغيرها ودليل العسر ينفي القضاء وغيره مما فيه عسر واذا ثبت عدم وجوب القضاء في بعض الفروض ثبت مطلقا للاجماع المركب
فان قلت كما ان دليل العسر منجبر بقطعية سند بعض ادلته كذا دليل القضاء منجبر بالشهرة فلا مرجح في البين واذا فقد المرجح امكن قلب
الاجماع المركب باثبات وجوب القضاء في مورد عدم العسر وتتميم ما عداه بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان **قلنا** نعم تعارضا وتساقطا
وبقي اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض قلنا او لا لا عسر مطلقا اذ نحن قلنا بانه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا وقل ما يكون
عمل لا يطابق رايا من اراء المجتهدين فهو بالتخيير في تقليد ايهم شاء فكل راي يطابق عمله اخذه ويقلد مجتهدا يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول
بمعذورية الجاهل مطلقا قاصرا او مقصرا مطابقا ام لا فح لا يوجد عسر **فان قلت** انك قلت سابقا انه لا قائل بالمعذورية مطلقا وان الظاهر انه
لا خلاف في وجوب اعادة المقصر عند علم المطابقة قلنا الظاهر وجود القائل بالمعذورية مطلقا لان بعضهم صرحوا بخروج القاصر عن محل
النزاع فيكون النزاع في المقصر فيفرض مقصرا اخر تحصيل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولا بد ان يكون معذورا
غير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فاذا كان المقصر في هذا الفرض معذورا ففيما عداه معذور ايضا
بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر والقاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون بعض بل المشهور قائلا بمعذورية المقصر مطلقا
فان قلت يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب
مقدم لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتى في المقصر القاصر باختياره
بلزوم مخالفة العقل القاطع فلا بد ان يبقى باجماعنا المركب لا غيره وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان خطاب القضاء مقدم على دليل العسر
لكونه اقل موردا منه والعرف يفهم ورود هذا عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لاصالة الاشتغال
بالحكم الواقعي التعليقي فانه اذا خرج الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكن لا نعلم ان عمله مطابق للواقع حتى
يرتفع عند العمل الحكم المردد الواقعي كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فيبقى الواقعي التعليقي فح نقول بالنسبة الى
الامر الواقعي التعليقي الاصل البقاء حتى في حق القاصر فبالنسبة الى الواقعي بالاصل وبالنسبة الى الظاهري بالقطع كما بيناه فح يصدق الفوت بعد الحكم
بوجود الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فيتعلق عليه قوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر قد فات منه العبادة بالاصل وكل من فات عنه عبادة قضاها
بالنص فالاحسن الحكم بالقضاء ايضا عند الجهل بالمطابقة مطلقا قاصرا او مقصرا ايضا يبقى الكلام في ان الجاهل الاتي بالمامور به مع جزمه بانه حكم الله

في لزوم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر وعدمه

في التعارض بين ادلة القضاء وادلة نفي العسر والحرج

في وجود القائل بالمعذورية على ما مر

واما لو المقصر

عن المعارض والتفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد بل الحكم لا يكون الا في المعاملات **اصل** اذا اجتهد في العبادة كطهارة القليل الملاقي للنجاسة وعدم وجوب السورة
تلاوة وعمل هو او مقلدوه برهة من الزمان ثم تبدل رايه فالاعمال الصادرة قبل تجدد الرأي ان كان اثرها باقيا كما لو كان باقيا على وضوئه السابق الذي
كان بالقليل الملاقي للنجاسة يجري له البناء في الاعمال الآتية على العمل السابق

الواقعي مع عدم احتمال المخالف قاصرا او مقصرا ليس عليه شيء اصلا من الاثم وغيره حين جزمه وان كان قبله مقصرا لان العلم حجة على الاطلاق
للاجماع المحقق وغيره من الادلة المتقدمة في بحث التجري على حجية العلم ثم ان الجاهل الآتي بالعمل على وجه الاحتمال في المطلوبية الواقعية او لو
حكمه ما ذا الحق انه مثل المقصر او القاصر الظان المعتقد بالتفصيل الذي مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها او بعدمها وما مر سابقا
من ان التقرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد مدفوع بانه يمكن في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان بناء العقلاء على التسامح في ادلة السنن و
انهم ياتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انا نفرض المقصر موخرا لتحصيل العلم الى آخر ازمنة الامكان ففي آخر الوقت
يلزم عليه العمل جدا بعد دما علمه وهو في ذلك العمل معتقد لا محالة ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت فهو غير مكلف بالاعادة
حذرا من التكليف بما لا يطاق واذا ثبتت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب لا يمكن له القلب ايضا لما مر من لزوم مخالفة
العقل القاطع فلا بد من القول بالمعذورية مطلقا قلنا ان هذا مبني على القول بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وان الامر يقتضي
الاجزاء مطلقا ونحن لا نقول بشيء منهما ثم ان الكلام الى هنا انما كان في الحكم الوضعي وظهر ان الحق هو التفصيل بين معلوم المطابقة فالحكم
مطلقا اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا او بين غيره فعدم المعذورية مطلقا اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا واما من حيث الحكم التكليفي فهل هما آثمان
ام المقصر آثم دون القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب مستقل على حدة مع قطع النظر عن اشتراط صحة العبادة به وعدم اشتراطه وانما الكلام
في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالمامور به الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع فعليه اثم في الواقع عليه اثم لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث
ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثم في الواقع عليه اثم لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيثية ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما ما ذكر و
الاخر لترك المامور به الواقعي واما القاصر فلا اثم عليه في شيء من الجهتين **فان قلت** الفرق في المقصر بين مصادفة الواقع من باب الاتفاق
وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمذهب العدلية للزوم الجبر فيما اذا اتى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع لضرب من الاتفاق دون الاخر
عنه مع مساواتهما في الاعمال الاختيارية فعاقبة احدهما واثابة الاخر جبر وظلم فلا بد اما من عقابهما او اثابتهما **قلنا** هكذا اورد الفاضل القمي
ويرد عليه نقضا وحلا اما النقض فلان ذلك الفاضل قال في بحث مقدمة الواجب انها ليست بواجبة وان العقاب انما هو على ترك المامور به الواقعي
ففي مثل الصلوة الى الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للمطلوب الواقعي لا يكون العقاب عند ترك الجهات الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب ايضا
الا عليها والمقدمات مما لا يتعلق بها خطاب من الشارع مطلقا ويجمع اقسامها ولازم ذلك ان الآتي باحد الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لاستحق
ولا عقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بتلك المصادفة ولم يات بباقي الجهات فلو صلى الى جهة ولم تصادف الواقع لعوقب على ترك ذي المقدمة وهو الصلوة
الى القبلة كما انه لو صادف في تلك الصورة لكان مثابا من جهة الاتيان بالمطلوب النفس الامري وليس عليه عقاب على ترك المقدمات وانت خبير بان لازم ذلك
القول انه لو اتى مكلفان بصلوتين الى جهتين صادف صلوة احدهما القبلة دون الاخر من باب الاتفاق لكان المصادف للواقع مثابا دون
الاخر وكان الاخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدلية هنا ويلزم فيما نحن فيه على ان القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثير ولم يقل احد ان
ذلك خلاف قواعد العدلية واما الحل فهو ان الصلوة الصادرة من المقصرين من حيث انهما فعلهما اختيارية وان لم يكن الاصابة وعدمها اختياريا
ولا شك في ان الامر لو قال لعبيده اني اطلب منكم الشيء الفلاني واثيب على اتيانه لو اتى واعاقب على تركه النفس الامري ما اريد المقدمات ولا اوجبها
ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عقابي يتعلق على ترك مطلوبي هذا باي نحو كان وثوابي يتعلق بهذا باي طريق كان اتيانه وان الامتثال و
عدمه عندي يدور مدار الاتيان وعدمه في الواقع فمن اتى به فهو مثاب ممتثل ومن لم يات به فهو عاص معاقب فان مطلوبي هو وجود اصل المطلوب في الخارج
فلا ريب في انه يجوز اثابة من اتى بالمطلوب لما قال من ان المدار على اتيان المطلوب في الواقع ويجوز عقاب من لم يات به مع قدرته على الاتيان وان كان عدم
مصادفة الواقع بضرب من الاتفاق اذ عليه ان ياتي حتى يتيقن بعد ما علم ان المطلوب نفس الشيء ويحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان المولى قال اني
اعاقب على ترك المطلوب الواقعي فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصابه لان المولى قال من اصاب بالواقع فقد امتثل باي نحو كان ولا ريب
ان فعلهما كليهما اختياري فيثاب احدهما على الاتيان ويعاقب الاخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها اختياريا لكن العقاب ليس على عدم
المصادفة بل على عدم الاتيان فلاحظ وتامل **المقام الرابع** في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اي بالوجوب والندب وآتيا بالجنس
اي باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا فيه مرحلتان **الاولى** في انه يلزم تحصيل العلم بالوجوب او بالفصل ام لا **الثانية**
ان صحة العبادة مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيها في بادي النظر البراءة والاصل في المرحلة الثانية الاشتغال
لكن لما قام الاجماع على ان العلم بالوجوب والندب ان كان شرطا لكان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فاذن يكون الاصل
في المرحلة الاولى بضم الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة والوجوب ايضا كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراط لكن لما كان الحكم
بالوجوب بضم الاجماع موقوفا على اعمال اصالة الاشتراط في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من اقامة دليل اجتهادي
على الوجوب في الجملة لينطبق على المذهبين في اجراء الاصل وتحسم مادة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى وفي النزاع في الاصل عند الشك في
الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم بالوجه امور **الاول** الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه التعلق بعموم العموم
اي كل ما لا تعلمون من الاحكام كما هو المستفاد فاسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر اما مطلق اهل العلم فيشمل المجتهد او خصوص الامام ع فيتم في
نائبه بالاجماع المركب فتم **الثاني** ان تميز الواجب عن المندوب قد يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه الاقتصار على القدر الواجب

فلا يصلي بعد تجدد الرأي بذلك الوضوء بل يطهرها لا ناء ويجدد الوضوء وهكذا وذلك للاجماع وقاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة
الانفعال انه ليس عليه وعلى مقلديه فيما مضى من الصلوات والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء حذرا من هتك الشريعة وللسيرة وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية و
ادلة العسر الا اذا قطع بفساد اجتهاده السابق فيعيد ويقضي واما في المعاملات

لا بد من التميز ويتم الوجوب في غير تلك الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن القلب ايضا بان يقال لا يجب عليه التميز في سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الحرج
والحرج وان قلنا بانه يختار عند الضيق اي جزء شاء وجوبا او لانه ما يثبت من ذلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك
القدر كاف في اللزوم **الثالث** السيرة لان المسئلة وغيره واما الكلام في المرحلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية بل يرجع
فان طابق فمعذور والا فلا فهو كالمقصر او القاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكما ووضعا لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل
الساذج الصرف وبالاجماع المركب فان كل من قال بالمعذورية في الجاهل الصرف قال بها هنا ايضا **المقام الخامس** في ان المعاملات
المتعلقة بها العبادات التي لا يشترط القربة فيها كستر العورة واباحة المكان ونحوها هل يكون العلم بها شرطا في صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق
على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة
بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادة لما مر فيها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة اذا لم يحصل له القربة وصدر منه صدورا
اتفاقيا لم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فانه ان صدر الشرط المعاملي ولو بلا قربة او بلا شعور لم يضر في الامتثال باصل العبادة المتقربة
بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا في تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** في ان العلم بالاحكام التي ليست بحيث يحتاج
اليها دائما بل قد يتفق احيانا كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما يعم به البلوى كاحكام الشك وبين غيرها
من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس في اغلب الاحوال الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم في
القسم الاول لا الاخير للاجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائي يكفي علم من يقوم به الكفاية بها وللزوم
العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد في المسائل التي يعم بها البلوى ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام
ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق
فهو وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقا لما مر من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل فالحق عدم الاشتراط حتى في
الصلوة التي وقع الشك فيها مثلا فان بنى مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال بالقربة ثم تبين مطابقة الواقع كانت صحيحة فالحكم هنا كحكم
الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما العالم بالمطلوبية جزءا او شرطا وجوبا مع شكه في ركنيته وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية
ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل واذا اخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية بان لم يعلم كون
هذا الشخص مجتهدا واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم الاخذ من المجتهد لقصوره وتوهم ان الاخذ
منه كالاخذ من ابيه وامه في جواز الاخذ من كل احد فالحق فيه التفصيل الذي مر في الجاهل الساذج من التفصيل **ضابطة** اختلفوا في التخطئة و
التصويب وفيه مقامات اربعة **الاول** في العقائد الثاني في العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل
وعليها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل ولم يقم عليها دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقام الثالث الضروري
لينطبق على كل الاقوال التي في المقام الرابع لا ان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري والعجب من بعض الفحول حيث رتب المقامات المذكورة
كما ذكرنا وقال في المقام الثالث ان الظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما ثم قال
في المقام الرابع اي فيما لم يكن عليه دليل قطعي انهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه يقوم
على الحكم دليلا قطعيا وانت خبير بان جعل المقسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي فيما لا ما كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي مر في المقام الثالث منافي
لعد القول بوجود دليل قاطع على الحكم من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه لينطبق القول المذكور في المقام
الرابع على المقسم فيه اما المقام الاول فجمهور المسلمين فيه على ان المصيب فيها واحد نقل عليه الاجماع وعلى ان المخطئ آثم كافر ان كان نافيا للاسلام
فعند الجمهور المصيب واحد والباقي مخطئ آثم وقال الجاحظ ان الباقي مخطئ غير آثم وقال العنبري ان كل مصيب الحق في مقام الاصابة وعدمها عدم الاضاعة
وان المصيب واحد والباقي مخطئ والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام ع وعدمها ووجوب المعاد الجسماني وعدمه وحدوث
الحرف وعدمه وهكذا وفي مقام الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فهو آثم وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض القصور حذرا من التكليف بما لا يطاق
المخالف لقواعد العدلية انما الاشكال في وجود القاصر في العقائد امكانه وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجود القاصر
فعلى مدعي عدم الامكان البرهان **فان قلت** البرهان الاجماع المنقول على ان المخطئ في العقائد مقصر لا محالة لاجماعهم على ان المخطئ آثم من دون تفصيل
فلا بد ان يكون مقصرا ايضا بالاجماع اذ لا اثم على القاصر قطعا وبداهة مضافا الى الآية الشريفة والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فانه
اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافا الى عموم الآيات الحاكمة بان الكفار في النار فنقول ان
الكفار اما كلهم قاصرون لزم من دخولهم النار مخالفة قواعد العدلية واما بعضهم قاصر وبعضهم مقصرون لزم التخصيص في الآيات المخالف لقواعد
اللفظ وان كان كلهم مقصرين فالمط ثابت قلنا اما الاجماع المنقول فممنوع بعد حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الآية
الشريفة فمجملة سلمنا عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسيره على بن ابراهيم قوله جاهدوا اي مع رسول الله ص لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم
اخرجها عن ظاهرها وعما نحن فيه سلمنا لكن المراد من جاهدوا اما الجهاد مع رسول واما الجهاد مع النفس واما الاجتهاد في احكام الدين وعقائده اما على
الاول فالآية الشريفة خارجة عما نحن فيه واما على الثاني فيرد عليها اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالآية لزوم الاجتهاد في العقائد

المجتهد العالم البالغة الرشيدة بلا اذن وليها وهي جاهلة بالجهل الساذج ثم قلدت من يقول بالفساد فيكون لها او الفساد لها او للزوجة خاصة وجوه اخيرها خلاف الاجماع وموجب للتشاجر وادلة الصحة للزوج اقوى من ادلة الفساد للزوجة بعمومهم لعرف الورود فيحكم بالصحة لهما للاجماع المركب فتدبر واذا كان المتعاملان عالمين متخالفين في الرأي فيفيد الوجوه السابقة

القائلين بعكس تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق مع المخطئة وان التصويب باطل اولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد مر ان لا اثم ذلك للمخطئة وان لا اثم للقول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل التصويب في قول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح بناء على اجماعهم هنا على التخطئة وثانيا بانا قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم واحد وان كان الاحكام في الواقع متعددة وح نقول ان متحد الحكم الواقعي فهو والا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات دون الاخر مع كون الكل احكاما اصلية ذاتية فلا بد ان يكون المقصود بالذات واحدا وانه المراد من الخطابات وثالثا بانه لو كان هنا احكام اخر غير ما هو المراد من الخطابات وكان كلها مقصودا بالذات كان الامر بالرجوع الى ذلك المراد من الخطابات الذي هو احد من الاحكام المقصودة بالذات والفحص عنه والوصول اليه مهما امكن دون غيره كما هو المتفق عليه بين الفريقين ترجيحا بلا مرجح بعد كون الكل مقصودا بالذات فتدبر ورابعا بمبناء العقلاء فانهم عند وجود اوامر ونواهي من مواليهم اذا قال لهم المولى ناصبة بالمرادات الاولية والا فاعملوا بمعتقداتكم يفهمون ان المقصود بالذات واحد وما عداه مقصود بالتبع والعرض وخامسا بالاجماع المحقق على التخطئة وسادسا بالاجماعات المنقولة البالغة حد التواتر وسابعا بالايات الثلث ومن لم يحكم بما انزل الله فانها دلت على ان في كل واقعة حكما منزلا لا يجوز التعدي عنهم **فان قلت** المراد منها الايات ان كان المنزل على سبيل الخصوص لزم كون المجتهد فاسقا وكافرا اذا لم يحكم بالمراد وحكم بها في كل الفقه لقلة الخطاء ولو حكم وان كان المنزل ولو على سبيل العموم ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مرادا من الخطاب ام لا فلا يلزم التخطئة بل يجامع التصويب ايضا فلا دلالة في الايات على المقصود **قلنا** المراد الاعم لكن الظاهر منها ان واحدا من الاحكام المجوزة مقصود بالذات دون ما عداه وانه منها وجود مقصود بالذات للشارع فتدبر والحاصل انا نفهم من الايات ذلك فان شئت فقل المراد الاعم وثامنا بما ورد في النبوي المشهور من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطأ وهذا الخبر وان كان واحدا لكن الكل تلقوها بالقبول **فان قلت** لعل المراد الاصابة بالمراد من الخطاب والخطاء فيه لا في الحكم فيخرج ح عن محل الكلام لوقوع الوفاق على امكان الخطاء بالنسبة الى الخطاب **قلنا** اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان كل الاحكام متاصلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطأ المراد واصاب بحكم اخر اصلي واقعي اجر واحد ولمن اصاب بالمراد اجران **فان قلت** هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة اذ على التخطئة نقول وان كان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهدان المساويين في استفراغ الوسع اذا اصاب احدهما بالحكم الاصلي والاخر لا بد ان يكونا متساويين في الاجر لانهما متساويان في الافعال الاختيارية اذ المفروض ان الخبر في شان غير المقصر في استفراغ الوسع فان المقصر لا اجر له اصلا على الظاهر اصاب ام لخطاء وبعد التساوي في الافعال الاختيارية لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل **قلنا** الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا يتعطل به الاحكام فمن استفرغ وسعه المتعدد به لم يجب عليه ازيد من ذلك بل يستحب الفحص الزائد ان لم يوجب التعطيل ففي تلك الزيادة المستحبة نقول ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطا في تلك الزيادة فله واحد ان استفرغ المخطى وتفحص زائدا على الواجب بقدر المصيب فان كان الاصابة اتفاقية للمصيب لان المستحبات يمكن فيها تعدد اجر المصيب وان كان اصابته اتفاقا ووحدة اجر المخطى وان تساوى مع المصيب في الاستفراغ والفحص الا ترى ان شخصين لو اجتهدا وسعيا في طلب زيارة الحسين ع وتساويا في الافعال الاختيارية فوجد احدهما الطريق من باب القضية الاتفاقية وحضر خدمته دون الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيارة والاخر للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باب شايع في المستحبات فنقول ان مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزائد المستحب لا في القدر الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل وهل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق ام من باب التفضل ظ الخبر الاول وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة من الافعال التوليدية للمجتهد وهي افعال حقيقية فيصح الاستحقاق بها لفعل التوليدي زائدا على السعي المولد لذلك الا ان يقال الاصابة هي الموافقة الاتفاقية وهي ليست بفعل المكلف توليدا ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التوليدية افعال حقيقية مع انه لو كان هنا فعل توليدي وقلنا انه فعل حقيقي وصار استحقاق الزايد من الاجر بسببه احتيج ح الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحبات بل يتم في الواجب من الفحص ايضا فالاحسن ان يقال انه من باب التفضل وان مورد الخبر المستحب من الفحص والفعل وان كان عاجزا عن ادراك وجه التفضل باحدهما دون الاخر الا انه واقع بالوجدان وناسعا بالنصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد كونها متواترة ووجه الدلالة ان قوله حكما الظاهر ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في المنونات فيكون ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة يقولون بتعدد الحكم في الواقعة **فان قلت** المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم **قلنا** الظاهر من الواقعة هو نفس الكلي القدر المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم والجهل واذا كان حكم نفس الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرا الخبر المروي في نهج البلاغة عن علي ع المقطوع متنا الصريح في بطلان التصويب في امامنا فانه لما تعمل المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برايه لاجل دلالته على وحدة حكم الله سبحانه ظاهرا او واقعا نحو غيره مضرا اذ المنفي بالاجماع هو الجزء الدال على وحدة الحكم الظاهري ويبقى الجزء الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض ومما يوهن ان مراده ع بطلان العمل بالقياس والراي لا مط فنقول ان ذلك ينافي الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مراده ع هو ابطال العمل بالقياس والراي يكون المراد اتحاد حكم الله سبحانه بالنسبة الى التعدد الحاصل من القياس والراي فيكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو

التخطئة والتصويب

اصل في التقليد الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك لقضاء الاستعمال والتبادر وعدم صحة السلب بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي **اصل** في التقليد في اصول الدين الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين بان يسئل المجتهد عن عقائده ويبرهنها في قلبه ويجعلها نصب عينيه ويعترف بها لسانا ولو يعمل بمقتضاها وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات وذلك لاستصحاب الامر والاجماع وايات النهي عن التقليد وايات النهي عن التقول من صحة عدم صحته ومن وجوده لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا صوابا عندالمصوبة وهم لا يقولون به ومنه عدم وجوده او لانهم يقولون بصحته اولا لانهم يقولون بالتصويب في الفرعيات لا في المسئلة الاصولية التي هي من العقايد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا عن شاذ وكلامه ماول فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان راي كل مجتهد واقعي له لا لكل احد فراى احد ليس حجة على الاخر واقعا له بل لنفسه والقائلون بالتصويب لا يبالون عن القول بان التخطئة واقعية للقائل بها فتدبر ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عممناه للموضوعات الصرفة تظهر فيما لو اجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف في الوقت فساده **فان قلنا** بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية فلا يتوجه الامر بالاعادة وادراك ما فات لانه اتى بالواقعي الاولي **وان قلنا** بالتخطئة وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية وان الحسن لا يتعلق الا بالقدر المشترك الكلي وانه مورد الحسن والقبح وجب الاعادة الا ان يرد دليل على عدم وجوب الاعادة كفهم العرف وهو مفقود نعم ذلك في البدليات الجعلية صحيح لا في البدليات العقلية كما فيما نحن فيه من المثال فلا مقتضي لسقوط الامر بالواقع بعد سقوط الامر بالعمل بالمعتقد فالقاعدة اذن اشتغاله بالمط الواقعي الذي تعلق به الامر والحسن فيفيد وجود الامر الواقعي الاولي بعد انكشاف الفساد اذا كان البدل عقليا لا جعليا فقد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخطئة فانها تقتضي بقاء الامر الاولي ووجوده لان مذهب المخطئة ان الحسن والامر انما تعلق بالواقع وهو لم يات به قطعا كما هو في المفروض فلا بد من الاتيان به اجتهادا بعد كشف الفساد قطعا نظرا الى تلك القاعدة كما انه لا بد من الاتيان به وفاقا لاصل الاشتغال **فان قلت** لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء فلا اعادة عليه فلا يلزم القول بالتخطئة الاعادة **قلنا** القول بالاجزاء حتى في العقليات لا يجامع القول بالتخطئة فالقول به ح سهو لما ذكرنا من الدليل الدال على القول بالتخطئة وتعلق الحسن والامر بالواقع الذي هو واحد قطعا وهو لم يات به قطعا في المثال المفروض فلا بد ان ياتي به بعد كشف الفساد والحاصل ان ثمرة القول بالتخطئة الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان البدل عقليا مع قطع النظر عن الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الاجزاء وقد يقال ان قلنا بالتصويب جاز الاقتداء بمن يناف رايه او راي مجتهده مع راي الماموم او راي مجتهده لان صلوة الماموم واقعية كالامام ومن انه لا بد من ملاحظة الادلة الدالة على جواز القدوة فان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عنده لا عند الماموم صح القدوة مطلقا سواء قلنا بالتخطئة او التصويب وان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عند الماموم وباعتقاده لم يصح القدوة مع المخالفة سواء قلنا بالتخطئة او التصويب نعم لو دل دليل على انه يصح القدوة بمن صلوته صحيحة في الواقع ولا يجوز القدوة بغيره ترتب الثمرة المذكورة اذ على التخطئة لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفة اعتقاد الامام مع الماموم بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فانه نحكم كل مجتهد واقعي في حقه لكن نحو هذا الدليل غير الموجودة ترتب الثمرة ايضا لو دل دليل على جواز القدوة عند المخالفة اذا علم ان صلوة الامام واقعية دون ما اذا لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية صلوة الامام ح الا على التصويب ولا يمكن على التخطئة وقد يقال انه على التصويب يجوز للحاكم انفاذ حكم الحاكم السابق لا على التخطئة وفيه ما مر في الثمرة السابقة بعينه بل الظ وقوع الاجماع على لزوم الانفاذ اذا لم يعلم بطلان حكم الحاكم السابق بان كان ظانا في المسئلة نعم اذا علم خطاءه لزم عليه الحكم بالخلاف **ضابطة** المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو واجب كفائي عند اكثر الامامية وبعض القدماء منهم مع فقهاء حلب اوجبوا الاستدلال على كل احد واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة متنا ودلالة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنص محصور وبعض البغداديين من المعتزلة على انه يجب على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان يراجع المجتهد ليذكر المجتهد له ادلة الطرفين ويحيل الترجيح على نفسه فيرجح وياخذ باحد الطرفين وهذه المرتبة انزل من سابقها في الاجتهاد في السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه ثم اعلم ان الاصل في الواجب الذي شك في انه واجب عيني او كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين في الواجب الكفائي فانهم قالوا الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيئين احدهما تعلق الوجوب على كل المكلفين ولا والاخر ان الكل اثم عند عدم صدور الفعل عن احد منهم ويفترق معه في شئ واحد وهو ان العيني لا يسقط بفعل البعض عن الباقين بخلاف الكفائي ولذا شك في العينية والكفائية رجع الشك الى الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه ولا ريب ان الاصل بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الاحكام مضافا الى اصل الاشتغال فمقتضى تلك الاصول العينية **فان قلت** قد يكون الشخص عند تعلق التكليف فاقدا لشرط الوجوب كالصبي فلو مات احد وصلى عليه بعض وبلغ هذا الصبي بعد صلوة البعض فان كان الواجب عينيا تعلق به الصلوة على الميت مثلا قبل دفنه وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص شك في حدوث التكليف والاصل البرائة عنه فيكون الواجب كفائيا لاصل البرائة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ولا تستفيد الا الاباحة فيما كان الشئ ولكنها ان صار واجبا وشككنا في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ايضا فلا معنى لاطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص **قلنا** لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة الى الاشخاص فيتعارض الاصلان من الطرفين بضم الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال واستصحابه وارد على اصل البرائة واستصحابها فيكون الاصل مطلقا العينية هذا تاسيس الاصل بالنسبة الى نفس الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال المذكورة فالحق فيه انه ان كان الاجتهاد بالمعنى الذي يدعيه فقهاء الحلب فبعد ما قد تبين تفنا بين الفرق الثلثة في مقام الامتثال وبرائة الذمة وكان النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل

في التقليد

في جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد

فيما اذا شك في ان الواجب عيني او كفائي

الظن المستلزم للمنهي عن التقليد مطابقة او التزاما للاولوية ولاصل الاشتغال نعم لو كان احد لا يتمكن الا من التقليد فان كان له دين سابق وتردد بقي على ما كان لبناء العقلاء والا سقط عنه التكليف لاصل البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له واذا علمت وجوب الاجتهاد في العقائد فان تمكن من تحصيل القطع وجب لاصل الاشتغال والاستصحاب والاجماع والاكتفاء بالظن اذ الامر دائر بين نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهرا او تكليفه بالعلم فهو تكليف

مع فقهاء حلب او بغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكل ويكون قول المشهور خلاف الاصل وان لم يكن الاجتهاد بالنحو المذكور قدرا متيقنا بل يدعي المشهور لزوم التقليد عنده وان الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد ويدعي المخالف عكس ذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عينا ايضا كما يقول فقهاء حلب وبغداد لان الاجتهاد الذي هو عمل المكلف بظنه اقل محذورا من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاده نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا بل هو واجب كفائي للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الاصحاب وللاجماعات المنقولة المتواترة وللاية الشريفة لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية حيث اوجب النفر على البعض لا على الكل ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك تمام اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وللزوم العسر الشديد بل التكليف بما لا يطاق المستلزم لاختلال نظام العالم ولبناء العقلاء كما يظهر من ديدنهم وسيرهم فان بناءهم واعتقادهم على الكفاية فان **قلت** غاية ما لزم من الادلة نفي العينية بالنسبة الى الكل لا يكون واجبا عينيا على البعض وهم المستعدون القابلون وواجبا كفائيا على من عداهم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا فلا بد من الحكم بالتبعيض بالنحو المذكور قلنا نفي التبعيض يظهر من الادلة المذكورة ايضا كالاجماع على الكفائية بالنحو المذكور بدون التبعيض فالتبعيض بالنحو المذكور خلاف الاجماع ويدل عليه اية النفر ايضا واية السؤال ان تمت واذا ظهر ان الواجب كفائي فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة واما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد والاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضا لازما للمرافعة وهي لا تكون الا في حضوره فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعات عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى انه من مجتهد على هذا مع قلة المجتهد وعدم كفايتهم يكون القادر على عليه كلهم اثمين مقصرين ثم ان مراد من قال انه يجب الاجتهاد عينا ويكفي فيه معرفة الاجماع او النصوص الظاهرة والا فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص او الاصل اذا وجدها بعد الاجتهاد في مباني تلك الادلة واقامة الدليل على حجيتها وتميز موارد الحجية بالدليل وعدمها واما انه يأخذ بها مع العلم بحجيتها عن المآخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليدا والكل مشترك الورود لان الاقتصار في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافا الى ذلك الادلة المتقدمة وكذا الاول ويرد على الثالث ايضا ان ذلك الشخص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزه في الاصول ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك ايضا ليس اجتهادا في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول البغداديين ففيه ايضا ما سبق مضافا الى العسر والحرج على المجتهد في بيان الادلة لكل عامي وافهامها اياه **ضابطة** اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسألة فيجدد النظر فان وافق رايه الاول اخذ به والا فباللاحق ورابعها الوجوب ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة او اطلاع على الماخذ والحق ان المجتهد اذا لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا يتردد فيه ترددا اعتقاديا بمعنى الالتفات الى الدليل تفصيلا والتردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد قطعا ام ظنا او تردد فيه بالنحو المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام هو وجوب التكرار مطلقا لقاعدة الاشتغال لان صورة تجديد النظر قد تيقن في الصحة ولا يجري اصالة البراءة عن وجوب تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديده للاحكام المامور بها من الصلاة وغيرها فان تجديد النظر ليس واجبا نفسيا بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا بد من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايضا لما كان قابلا للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن الحق عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرناها لاستصحاب صحة الاجتهاد السابق المستلزم لصحة البناء عليه ولاستصحاب جواز البناء على الحكم السابق والاجتهاد السابق ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي تعلق به ظنه بسبب الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر مطلقا واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد الالتفات اليه تفصيلا فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافؤها الاصول المتقدمة بعد تمامية اصل الاشتغال بها ولعدم جريانها ايضا منها اذا عرفت ذلك فاعلم انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق يبنى العمل حين النظر الذي هو زمان المهلة على اجتهاده السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من الموجبين لتجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد نظر للاجتهاد الاول واذا اراد النظر تفصيلا يبني ايضا حين النظر على الاجتهاد الاول مطلقا على الاولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل منهم يوجب التجديد بخصوصه عدم الاعتقاد بالفساد والتردد قال بعدم الوجوب هنا ايضا مضافا الى ان بناء العقلاء على ذلك وبهذين الدليلين يرد اصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل الحق اخراج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر في الاجتهاد السابق والقول بانه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يبني على الاجتهاد الاول من دون نقص لان ما صار بزعمه مفسدا للاجتهاد الاول قد زال باعتقاد فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد بفساده ففي بنائه حين النظر على هذا الاجتهاد الفاسد او على التقليد او على الاحتياط وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان الاحتياط اقرب فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلا فيبني على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقا باجتهاد اخر للاستصحابات المتقدمة واما في صورة الاعتقاد بالفساد فلما انقطع تلك الاصول بالاعتقاد الظني او القطعي كما ان الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه فلذا ذكرنا التفصيل المذكور بخلاف التردد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسألة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقاؤه

في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه

فيما اذا رجع المجتهد عن فتواه

بالمحال وتكليفه بالظن وهو المطلوب ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل هذا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم ثم لا بعد في وجوب ذلك كفاية لحفظ الاسلام عن الشبهات **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق واجتهد في بعض المسائل او كلها فلا يجوز عليه التقليد فيها اجماعا وان لم يكن اجتهد فعلا ففي جواز تقليده فيها ما يجتهد فيه مطلقا واذا ضاق الوقت عن الاجتهاد او اذا قلد الاعلم او اذا كان لعمل نفسه لا مقلده او لا يجوز على الرأي الاول للمجتهد وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء والاولوية فان المجتهد اذا لم يجز له البقاء على رايه الاول فعدم المقلد بطريق اولى **فان قلت** لا اولوية لان المجتهد اعتقد بفساد الرأي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضا يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد واعتقاده بفساد رأيه الاول واذا لم يجز له البقاء على الرأي الاول للمجتهد فهل عليه تقليد هذا المجتهد في رأيه الثاني ام مخير بينه وبين تقليد مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذي كان حاصلا للمقلد قبل الاخذ بالرأي الاول لهذا المجتهد **فان قلت** بعدما اختار رأي ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل برأي هذا المجتهد وحرم عليه غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ولو تبعا مضافا الى ان عمله بغيره حينما كان مقلدا لذلك المجتهد كان حراما اجماعا كما هو الظاهر فيستصحب وهذا يؤيد باصل الاشتغال قلنا الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من احتياط قول هذا المجتهد اذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقي التخيير الذاتي بحاله وانما انتفاء عدم التخيير العرضي لاجل طرو الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير اما ذاتية فالمستصحب ممنوع راسا واما عرضية فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاء واما امر مردد بين الامرين فنقول القدر المتيقن موجود في البين وهو الحرمة العرضية وقد انتفت فيبقى التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال ان اختيار قول هذا المجتهد قد احدث امرين حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده وفساد العمل اذا كان بتقليد الغير فقضية الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل بعد تجدد الرأي فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فيه ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في رأيه الثاني وهل يجب على المجتهد اذا تجدد رأيه اعلام المقلدين مهما امكن ام لا الحق لا لاصل البراءة ومثل ذلك في الموضوعات موجود فيقولون لا يجب اعلام من يرتكب الحرام او يستعمل النجس جهلا بالموضوع او قول واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والاحكام وهل المقلد بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالخيار في طرح بعض والاخذ ببعض ام يعمل بكل فتاويه كما كان الى ان يعلم تفصيلا الحق ان كان المشتبه قليلا في كثير ام كثيرا في كثير لم يعتبر العلم الاجمالي وعمل كما كان للاستصحاب المتقدم وعدم وجود دليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء على ما ذكر وان كان قليلا في قليل فهل هو بالخيار ام لا بد من القرعة ام من طرح الكل ام من العمل بالكل كما كان وجوه اوجهها الاخير للاستصحاب المتقدم وفقد الدليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد ثم **ضابطة** الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك الرفع لرأي المجتهد الرافع للخصومة بالفعل او القوة فبيان للخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة بالقوة فكما لو ولي بكر بالغة رشيدة الى الحاكم واستأذنته في تزويجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم بقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها وبين وليها بان لك الخيار في تزويج من شئت فلك لو اقدم لما كانت من شأنها الخصومة بعد ذلك فامر الحكم فيه بقصد الحكم باحد الطرفين يسمى حكما ويكون رافعا للخصومة البعدية ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت وانفذت او الانشاء كقوله تصرف في مال زيد او خذ منه دينك كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول واجب او يقول لا تقرأ السورة في الصلوة ثم ان هذا التعريف قد يتوهم انه غير منعكس لانه لو شهد عدلان بان فلانا شرب الخمر وامر الحاكم بسبب الشاهد وبعلمه بحده يقال انه حكم الحاكم بحده مع انه لا خصومة اصلا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في تصديق الشارب وتكذيب الشهود فعلا اذا كان الشاهد موجودا او قوة اذا حكم الحاكم بعلمه لكن تعميم الخصومة الى نحو ذلك لا يخلو من خفاء وايضا لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر بالصيام يقال انه حكم بان اليوم اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع الخصومة بالقوة وهي انقضاء العدة واجل الديون ونحوها لكن فيه ان الحيثيات تختلف فالاحسن ان يقال انما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصح سلبه فهو الحكم خصوصا كان تاما لا فيشمل كل افراده ويطرد التعريف وينعكس والفتوى هو الاخبار عن حكم الله سبحانه بلفظ الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثل ان امراة ابي سفيان اتت النبي صلى الله عليه وآله وقالت ان زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني وولدي فقال لها خذي لك ولولدك ما يكفيك فيحتمل ان يكون غرضه الحكم باخذها وتقاصها من مال زوجها بقدر كفايتها رفعا للخصومة بالقوة لعلمه بصدقها وعدم الحاجة الى الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون غرضه صلى الله عليه وآله بيان حكم الله سبحانه بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التمسك من تلك الرواية الى جواز مطلق التقاص في الحقوق اذا ابى عنه من عليه الحق ان كان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة والمناط في الفرق انما هو قصد الحاكم فان كان قصده رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفنا الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل لذلك المجتهد الذي حكم اولا بالتزويج من دون اذن الولي بمقتضى رأيه اذا تبدل رأيه يجوز نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلان رأيه الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلان رأيه الاول ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن الولي الشاملة للابتداء والاستدامة ومقتضى اصالة الفساد هو النقض في جميع تلك الموارد الثلاثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي وهو لزوم الهرج والمرج كلها دالة على عدم جواز النقض في المقام الاول واما المقام الثاني فالاجماع المركب الظني بينه وبين المقام الاول والاطلاقات والاجماعات المنقولة والدليل العقلي وبناء العقلاء كلها دلت على عدم جواز النقض فيه ايضا وربما الدليل العقلي انه ربما يكون رأي المجتهد يتبدل لمرات في مسألة فلا بد ان يحكم في حق الزوجة المفروضة كل يوم بزوجية شخص وهو خروج عن النظم وهرج ومرج **واما المقام الثالث** فلا دليل

في الفرق بين الحكم والفتوى

في نقض حكم الحاكم

علم الجواز لامع عدم تمكنه من الاجتهاد الوقت او لسد اخر وذلك لاصل الشغل وانات النهي وبناء العقلاء والاجماع ولا يضربه مخالفة البعض ولعن ترجيح
المرجوح على الراجح او التسوية بينهما واما استصحاب جواز التقليد الذي كان قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعي واستصحاب الصحة فلا تعارض الادلة المذكورة
مع علم جريان الاستصحابين الاولين لارتفاع فصل الموضوع بعد حصول الملكة واما الجواز مع عدم التمكن فلزوم التكليف بما لا يطاق

مبني على عدم جواز النقض ومبني لقاعدة واصل الفساد والطلاق ادلة الاشتراط بخلاف ما فيجوز النقض واما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات
ففاسد اذ الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى بعمل هو ومقلده برهة من الزمان فتبدل راي المجتهد
فهل الاعمال الصادرة قبل تبدل الراي حكمها ماذا والحق ان الاعمال السابقة على تبدل الراي اما ان يكون آثارها باقيا الى زمان تجدد الراي
او لا مثل انه لو لا بعد انفعال القليل الملاقي للنجاسة فتوضأ منه وكان اثر الوضوء باقيا الى زمان تبدل رايه وحكمه بالانفعال او لا يكون آثارها باقية
انه توضأ امس به لذلك الماء وصلى وفي اليوم الثاني تبدل رايه بعد انتقاض وضوئه السابق اما في القسم الاول فلا يجوز له البناء في الاعمال
بعد تجدد الراي على العمل السابق بان يصلي مع ذلك الوضوء مثلا بعد ذلك بل لابد من تجديد الوضوء بالماء الطاهر على راية الجديد فالحكم
التكليفي الحاصل من الاجتهاد السابق ينتقض بل الحكم الوضعي ايضا فيطهر بدنه وثوبه عن الماء المستعمل او لا يزعم الطهارة فيحكم بنجاسة ماء الاناء
القليل الملاقي قبل تجدد رايه ويغسل كله بعد تجدد الراي وهكذا فلا يشرب لعطشه لعينه لو تجدد رايه بحرمته بعد فتوى بالاباحة لما ذكر من
الاجماع في هذا القسم مضافا الى قاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة انفعال القليل بالملاقاة مثلا واما القسم الثاني
فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة والقضاء ام لا مقتضى التخطئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة جزئية السورة مثلا وهو لم يقرأها باعتقاد
عدم الوجوب هو لزوم الاعادة عليه وعلى مقلده ومقتضى ادلة القضاء عند الفوت هو القضاء ايضا عليهما لكن الحق عدم وجوب الاعادة
والقضاء عليه وعلى مقلده اذ لو لزم الاعادة لزم هتك حرمة الشرع حيث حكم بعد تبدل جهد المكلف بشيء ثم حكم بانه غير صحيح فان العقلاء بعد ورود
الشرع ولعلهم يكون حرمته ويقولون على الشارع اما قدرت على اقامة حكم كلي لا يكون فيه تلك المراجعة او الابتداء بعد الابتداء بل اهل العقول
يقولون لا اعتماد لهذا المجتهد حيث انه كل وقت يحكم ببطلان ما افتى به وباعادته ثم باعادة ما اعاد وهكذا وليس ما نحن فيه قبيل لزوم اعادة
الجاهل القاصر بعد بذل الجهد فانه ليس مثل ان يقول الشارع افعل كذا وان هذا حكمك الواقعي ثم يرجع عنه ويقول انه لم يكن صحيحا
الحاصل ان الهتك الاستهجان موجود هنا دونه وهذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء مضافا الى انه اذا ثبت عدم الاعادة ثبت عدم القضاء بالاولوية
والاجماع المركب وبلزوم الحرج في القضاء دون الاعادة مضافا الى سيرة المسلمين اي الاجماع العملي من المجتهد والمقلد على عدم الاعادة والقضاء
وجوبا وان كانوا يفعلونه احتياطا مضافا الى قاعدة الاجزاء لان الادلة الشرعية دلت على جواز التقليد في العمل بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد
مثل امره عليه السلام باخذ معالم دينهم عن زرارة او يونس وكذا الادلة الشرعية دلت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات ولا ريب ان ظاهر تلك الادلة
اللفظية والبديهيات الجعلية في تلك الموارد هو البدلية على الاطلاق وانه يفهم عرفا من ورودها على الادلة الدالة على لزوم العمل بالاحكام
الواقعية كما انه لو قال لا صلوة الا بطهور ثم قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك يفهم عرفا قيام الطهارة المستصحبة مقام الطهارة اليقينية
وان انكشف الفساد بعد العمل فح نقول ظاهر تلك الادلة اللفظية المجوزة للتقليد والاجتهاد في الموارد الخاصة البدلية على الاطلاق انكشف
الفساد ام لا فلا اعادة في تلك الموارد ولا قضاء وفيما عدا تلك الموارد يتم الامر بالاجماع المركب **فان قلت** في غير تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم
الاعادة والقضاء بالادلة المتقدمة الاربعة ويتم الامر فيما عداها اي في تلك الموارد الخاصة بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لانها
يفهم العرف الوارد بسبب ذلك على جانب مقابله هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد السابق بل ظن به والا وجب الاعادة والقضاء لسلامة الادلة
الاربعة المتقدمة حينئذ عن المعارض اذ لا يلزم ح هتك حرمة الشرع لعله حصول القطع بالفساد هذا في العبادات واما في المعاملات ففيها
مقامان **المقام الاول** في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة ثم تبدل رايه فهل عليهما نقض المعاملة السابقة ام لا مثل ما لو تزوج هذا
المجتهد او مقلده امرأة ارتضع معها عشر رضعات بانيا على الجواز ثم بعد مدة تبدل رايه وحكم بالحرمة فهل له ولمقلده ابقاء الزوجية بحالها
ام يجب الفك ادعى السيد عميد الدين ره في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض ولعله مشهور ايضا ومقتضى الاجماع المنقول والشهرة
والتخطئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة اشتراط عدم ارتضاع الزوجة عشر رضعات الشاملة لصورة الابتداء والاستدامة
هو وجوب النقض على المجتهد اما المقلد فيجري فيه الاربعة الاخيرة لكن يمكن الفرق بينه وبين المجتهد بان المجتهد قد تبدل رايه واعتقد الحرمة
بخلاف المقلد فانه لو ان يقلد مجتهدا آخر فان المقلد لم يعتقد بالحرمة وفيه ان الكلام في بقائه على راي المجتهد الاول بعد تبدل رايه
بقائه على الجواز براي مجتهد آخر خارج عن محل الكلام بل هو في الحقيقة نقض لراي المجتهد الاول هذا والاظهر عدم جواز النقض في المعاملات مطلقا
لا للمجتهد ولا للمقلد في مقامنا هذا لو لا الاول لزوم هتك حرمة الشرع اذ قد يتبدل راي المجتهد في تلك المسألة مثلا عن الجواز الى الحرمة
فلا بد ان يرفع عن البلد الزوجة فيتزوج الزوجة باخر اتفاقا ثم يرجع عن الحرمة الى الجواز فيرد زوجته ثم يرجع الى الحرمة فيرفع يده ايضا وهكذا فيجر
الزوجة كل شهر من زوج الى زوج وهذا هتك للشرع ويوجب عدم اعتناء الناس به الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكر واما الاستدلال على عدمه
النقض بان فائدة الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال فلا يخفى ضعفه اذ لا يبعد ان يكون الفائدة الاصابة بالاحكام الواقعية كما هو الغالب
لكن في بعض الاوقات يصير غير الواقع بدلا عن الواقع وذلك لا يوجب البدلية عند الانكشاف وعدمه ولا يصير سببا للعذر بعد الانكشاف
المقام الثاني في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة فهل لمجتهد آخر نقض معاملة ذلك المجتهد ومعاملة مقلده عند مخالفة الراي وحصول
المرافعة عند المجتهد الاخر ام لا وجهان والحق عدم جواز نقض المجتهد معاملة المجتهد الاخر ومعاملة مقلده وان حصل الترافع عنده اذا لم يكن
قاطعا ببطلانه وكذلك للمجتهد للوجهين المتقدمين في المقام الاول مضافا الى الاجماع المركب بين المقامين والى الاولوية فانه مع تبدل

رأي

فيما اذا تبدل رأي المجتهد في الاجتهاد والتقليد

في وجوب النقض وعدمه في المعاملات لو تبدل رأي العالم

في عدم جواز نقض حكم العالم في المعاملات الراجح عنده

اصل

في لزوم تعيين احد المجتهدين المتوافقين في الراي اذا كان مجتهدان متوافقان في الراي في مسألة مثلا وواحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد العمل
بهذا الفتوى من دون تعيين اسناد عمله الى فتوى احدهما المعين فيكون اقوال المجتهدين المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة للمجتهد مع
كون بعضها اقوى من بعض ام لابد من التعيين وجهان مقتضى اصالة الشغل الاشتراط الا اذا قلنا بان الاصل عند الشك في الاشتراط البرائة

راي المجتهد قلنا بعدم جواز نقض المعاملات السابقة على تبدل رايه مع بقاء المجتهد على رايه لا يجوز للمجتهد الاخر نقض معاملاته ومعاملات
مقلديه بطريق اولى ولي انا نعمل بقول غير ذلك المجتهد الذي عمل المقلدون برايه لا يجوز لهم بعد العمل براي ذلك المجتهد كما قالوه والي ان
عمل المجتهد او مجتهد اذا احدا اذا عامل مع مقلده لا يجوز اذ ليس للمجتهد العمل بقول غيره هذا في معاملات العالم واما معاملات الجاهل من
الطرفين فالحق فيها التفصيل بين المطابق وغيره فيحكم بصحة المطابق لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق ادلة الصحة عند اجتماع
الشروط علم او جهل وبفساد غير المطابق لراي المجتهد الذي يقلده بعد لبناء العقلاء وتبعية الاحكام للصفات واصالة الفساد والطلاق ادلة
الفساد عند فقد الشرط علم او جهل والطلاق ادلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود وحينئذ لا شرط فلا صحة لاطلاق دليل الاشتراط واما الجاهل
بالمعاملة من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم البالغة الرشيدة بغير اذن الولي وهي جاهلة بالمسألة جهلا ساذجا ثم قلدت مجتهدا يحكم
بالفساد ففيه احتمالات الصحة لهما والفساد لهما والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها والفساد للزوجة فلا يجوز لها التمكين لكن الاخير خلاف
الاجماع وموجب للتشاجر المنافي للغرض فلا بد اما من ترجيح الصحة لهما او الفساد لهما لكن الصحة للزوج ثابتة نظرا الى علمه فيتم الصحة في جانب
الزوجة بالاجماع المركب فيصح مطلقا **فان قلت** يمكن العكس **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لوروده على صاحبه بفهم العرف الصحة المطلقة
عند الاذن لاحد الطرفين انكشف فساد الطرف الاخر لان ادلة الصحة في جانب العالم اقوى من ادلة الفساد في جانب الجاهل بعد تعارضهما
بضم الاجماع المركب لفهم العرف وورود الاول على الثاني واذا كان المتعاقدان في طرف المعاملة عالمين متخالفين في الراي اجتهادا ام تقليدا
بان كانت المعاملة فاسدة عند احدهما صحيحة عند الاخر ففي التبعيض او ترجيح الصحة المطلقة او الفساد المطلق اوجه واشكال **ثم اعلم** ان
الحق وان كان في المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدل الراي لكن الاصح عدم خلو المسألة من رعايات الاحتياط وان لم يكن
لازما فالاحتياط في المرتضعة بالعشرة والبالغة الرشيدة بعد تبدل الراي بالحرمة طلاق الزوجة لئلا ينجر الى الهرج والمرج بعد تبدل
رايه الثاني الى الجواز احيانا وكذا اذا بايع احدا ثم تبدل رايه فالاحتياط في بيعه من البايع الاول ثانيا لئلا ينجر الى الهرج والمرج اذا اعطاه بغير
بيع وتبدل رايه الثاني الى الصحة وهكذا **ضابطة** قيل يجوز خلو العصر عن المجتهد وهو الحق وقيل لا يجوز اي يمتنع عند العقل لانه
عرضيا لان وجود المجتهد لطف وكل لطف واجب فهو واجب وللخبر لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ويظهر الدجال لنا على الاول
مضافا الى اصالة الامكان الوقوع فان وجود المجتهد واجب كفائي لاجل حصول الغرض وعدم تعطيل الاحكام ولا بد في الواجب الكفائي
من وجود من به الكفاية فان وجود المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطيل الاحكام ليس بواجب ولا بلطف وقد نرى ان وجود
المجتهد بقدر الكفاية كل الناس في الفنادق والمرافعات مفقود في زماننا هذا بل يمكن القطع بانتفاء ذلك في كل زمان ولو لم يجز ذلك
لم يقع والوقوع اخص من الجواز فتدبر واما دليل اللطف ففيه اولا النقض وثانيا ان اللطف اما مندوب كما فيما يستقل بحكمه العقل فالاظهار
بلسان الشرع ثانيا للطف مندوب لا واجب واما واجب كما فيما لا يستقل بحكمه العقل وهو ايضا قسمان منجز كما في رسال الرسل ومعلق كما في
ظهور الامام فان تصرفه عليه السلام لطف عظيم لكن المانع موجود وهو سوء اختيار العباد فالوجوب معلق اذا ظهر ذلك **قلنا** ان وجود المجتهد لطف واجب
لكن لعل وجوبه معلق بعدم سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم ولا شك في انهم مقصرون في الاقامة بقدر الكفاية فلا يتم الدليل **المقصد**
الثاني في التقليد **ضابطة** قال صاحب المعالم ره التقليد اصطلاحا الاخذ بقول الغير من غير دليل مثل اخذ العامي والمجتهد من مثله
فيخرج اخذ العامي من المفتي واخذ المكلف من النبي صلى الله عليه وآله لقيام الدليل في المقامين والظاهر ان مراده من حق له بلا دليل هو ان لا يكون دليل على الاخذ
ليخرج اخذ العامي من المفتي اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحته في الواقع وان كان على الاخذ دليل لدخل اخذ العامي من المفتي في
التقليد المصطلح بالمعنى الذي ذكره ونحن نقول ان كان مراده من قوله ان التقليد الاخذ بقول الغير من غير دليل على الاخذ بيانا لمصطلح عنده
فلا مشاحة وان كان مراده بيان مصطلح القوم فهو وهم بل التقليد عندهم الاخذ بقول الغير من غير دليل على ذلك القول سواء كان دليل
على الاخذ كالعامي من المفتي ام لم يكن كالعامي من مثله فيخرج على ذلك التعريف الاخذ من النبي دون المفتي اما خروج الاول فلوجود الدليل
فيه على صحة القول للقطع بصدق النبي او الامام للعصمة المانعة عن الخطاء والكذب فنفس قول المعصوم عليه السلام دليل واما دخول الثاني فلعدم
الدليل فيه على اصل القول ويحتمل عنده كذبه نعم على الاخذ دليل فصاحب المعالم ره ادعى انه حقيقة اصطلاحا في احد الفردين وهو الاخذ من العير
من غير دليل على الاخذ ونحن قلنا انه حقيقة في الكلي وهو الاخذ من الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا لنا على كونه
حقيقة في القدر المشترك لا في خصوص الفرد انه لا ريب في استعمال لفظ التقليد اصطلاحا في الكلي كما في قولهم يجوز التقليد في الاصول
فان ذلك يستلزم التقسيم للتقليد الى قسمين احدهما الاخذ الذي هو مع الدليل على الاخذ كما في الفروع والاخر الاخذ الذي هو خال
من الدليل كما في الاصول فلفظ التقليد قد استعمل فيه في القدر المشترك ومثل هذا الاستعمال كثير واذا ثبت الاستعمال في القدر المشترك
نقول ان اللفظ حقيقة فيه اذ لم يثبت لنا استعماله في خصوص الفرد الذي ذكره صاحب المعالم فنقول الاصل عدم الاستعمال فيه فلو كان
حقيقة فيه لا في القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضم الاصل المذكور فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بعد نفي الاشتراك
اللفظي باصالة عدمه مضافا الى انا سلمنا الاستعمال في خصوص الفرد لكن الاستعمال في القدر المشترك اغلب فتعين كونه حقيقة فيه
كما مر في العلائم مضافا الى تبادر القدر المشترك والى عدم صحة السلب بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي فتعين الوضع للقدر

في جواز خلو العصر عن المجتهد

في عدم جواز النقض بعد تبدل الرأي

في التقليد

التقليد في الفروع ولا يجوز

اصل في كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلد الاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن وبقي على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد رمتيقن في البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم مبرئ وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعي على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون حذرا

في جواز التقليد وعدمه في اصول الدين

المشترك واما توهم ان المصطلح عليه او لا كان هو المعنى الذي ذكره صاحب ثم تجدد النقل الى المعنى المشترك فهو مدفوع بان الاصل عدم تعدد النقل
ضابطة اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وعدمه على اقوال وتنقيح البحث برسم مقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد فيها ام لا بان يسئل عن المجتهد مثلا اعتقاداته ويرسم ذلك في قلبه وينصبها في عينه ويعلم بمقتضاه ويعترف بها لسانا وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات عن والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهي استصحاب الامر والاجماع المحقق والايات الناهية عن التقليد في اصول الدين والايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى لانه لا يفيد الظن بالمطابقة وانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقائد بلوجوب شكر المنعم والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال نعم لو كان احد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد **فنقول** فيه ان كان للاعتقاد سابق ودين سابق ثم تردد ولم يتمكن من الجزم فليجب البناء على ما كان عليه سابقا لبناء العقلاء والتكليف بالزائد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا يجوز له الاخذ ممن شاء تقليدا بالاصل المذكور اذ لا دليل على التكليف حينئذ **المقام الثاني** في انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان تمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لان الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر دائر بين امور التكليف بما لا يطاق والحكم بتحصيل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاولين وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف حينئذ فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا يبعد الحكم بوجوبه كفاية لحفظ الاسلام عن الشبهات الباطلة

في جواز التقليد للمجتهد وعدمه

ضابطة هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا في مسئلة من المسائل وفي الكلام يجزي له التقليد فيه العمل بما اجتهد اجماعا وان كان مجتهدا ملكيا ولم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا في جواز تقليده على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا وللطالع ان يزاد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان لعدم التمكن لضيق الوقت او لفقد اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها** انه يجوز له التقليد اذا صارت المسئلة محتاجة له ولعمل بنفسه لا لعمل مقلده الى غير ذلك من الاقوال والحق الثالث لنا على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والايات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير المتمكن وبقي الباقي مع بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن عن الاجتهاد امره دائر بين الاجتهاد وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاجتهاد والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم واحد الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه اذا جاز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى راجعة الى مسالة لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد لذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب صحته واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد وفيه ان لزوم التقليد قد ارتفع فصله بعد حصول الملكة اجماعا لارتفاع لزوم التقليد عينا عنه بعد حصول الملكة وصار على القول بعدم تحريم التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولازم ارتفاع الجنس ويحصل الشك في ان الحكم الحاصل بعد الملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد للقطع بالانتفاء واما الصحة فان قلنا انها من توابع اللزوم التعييني الحاصل من المستصحب في الاستصحاب الاول فهي ايضا تنتفي وان شككنا في انها تعتبر وتعد فالاستصحاب جار ايضا واما استصحاب الحكم الفرعي فهو ايضا غير جار لما ذكر في رد الاستصحاب الاول فان في الاول كان الغسل مثلا في الجبيرة عينيا من دون تخيير وهو قد ارتفع قطعا لما مر واما الجواب عن استصحاب الصحة الذي قلنا بجريانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فلو كان احد منهم غير اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما مر وهذا كما يكون جوابا عن استصحاب الصحة كذا يكون جوابا عن الاستصحاب الاخير على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلي المتقدم

في لزوم تعيين المجتهد اذا اتفق رأي المجتهدين وعدمه

ضابطة اذا كان المجتهدان متوافقين في الراي في المسئلة واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذه الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبنائه على انه عمل لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بد من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان توافقا في الراي وجهان وبعبارة اخرى هل يكون اقوال المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتويه لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني ام ليس كذلك مثله بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره في الراي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن الاكثر فاختار المتاخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين فحينئذ يحتمل اشتراط التعيين واللزوم احتمالا اعقلائيا نظرا الى السيرة والنقل المذكور **فنقول** ح ان اصل الاشتغال يقتضي لزوم التعيين اذا شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القوي جريان اصل البرائة حيث شك في الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين **ضابطة** هل التقليد من باب الوصف او السببية بمعنى ان ظن المقلد بقول المجتهد هل هو من المرجحات لاخذ قول من ظن بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز ان ياخذ بقول غير الاعلم لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يصح عمله بقوله المبتاع لا سواء كان او لا مقلد المجتهد احتمالا لا الا ما خرج بالاجماع يظهر من بعض انه من باب الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون

من ترجيح المرجوح كما في المجتهدين المتساويين في بدو تقليده وهو ظان باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه لاصالة بقاء الخيار وصحة اعماله كما كانا قبل اختيار احدهما الا ان يدفع الاصلان بعد تسليم جريانهما باصل الشغل واستصحاب التكليف ولزوم التقليد والحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماع وايات النهي عن التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية

في ان التقليد هل هو من باب الوصف او السبب

مراد القائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ان ظن بعدم موافقته للواقع الا اذا كان ظنا معتبرا شرعا قائما مقام العلم او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ما لم يظن بعدم قوله **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن سبب للرجحان اي ظن كان ويحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كان يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا دليل على كون التقليد من باب الوصف مطلقا ولا من باب السببية مطلقا بل الحق التفصيل لان الموارد ثلثة احدها ان يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان اولا مقلدا لاحد ثم ظن بقول غيره فان الاستصحاب يوجب بقائه على تقليد الاول وطرح الظن وثانيها ان يكون هناك قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول امره ودار امره بين تقليد الاعلم وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وان كان الظن على خلافه وشك في جواز تقليد غير الاعلم وان كان الظن معه فح مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر المتيقن موجودا كما لو كان في اول امره ودار امره بين تقليد مجتهدين متساويين وليس تقليد احدهما قدرا متيقنا بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فح انه بقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط حرج منفي والاجتهاد تكليف بما لا يطاق والتخيير بين المجتهدين تسوية بين الراجح والمرجوح والامر دائر بين المحذورين فتعين الاخذ بالارجح وهو من يكون الظن معه **فان قلت** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر مطلق وهو يفيد السببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف وعدمه وانه من اي باب فهو خارج عن مورده فلا اطلاق

في جواز الرجوع في التقليد وعدمه

ضابطة في جواز الرجوع عن التقليد وفيها مقامات **المقام الاول** في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين اللذين كان المقلد مخيرا في تقليد ايهما شاء او كان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير بينهما ايضا حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز رجوعه مطلقا بعد تقليد احدهما سواء كان المجتهدان متساويين او لا فصار احدهما وهو من قلده اعلم ام لا بان لم يصر احدهما اعلم او كان احدهما او لا اعلم وقلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم في الاول والحاصل ان كلا منهما كان اولا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع مطلقا امران اصالة بقاء التخيير الاولي واستمراره واصالة بقاء صحة اعماله اذا قلد الاخر فبل تقليد احدهما كان تقليده للاخر صحيحا لانه كان مخيرا بينهما بالفرض فيستصحب صحة تقليد المجتهد الاخر والمعارض للاصلين المذكورين اما اصل الاشتغال لكون البقاء قدرا متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحابين المذكورين واما استصحاب لزوم من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل اولا فهما لا يجريان لان المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التعليقي اي المعلق على اختيار ذلك المجتهد وهو بعد اختياره الاخر قد انتفى قطعا واما اللزوم والحكم التخييري فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض واما ايات حرمة التقليد فالاصلان واردان عليها بعد ثبوت وجوب التقليد في الجملة الا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا ريب في ان اختياره في تقليد ايهما اراد قبل ان يقلد احدهما ثم يرجع موجود وكذا صحة تقليده لعماله على راي كل منهما في ذلك واما التخيير والصحة بعد ذلك فمشكوك **فنقول** ح ان الدليل الدال على التخيير والصحة له احتمالات خمسة اما ان يكون دالا عليهما قبل تقليد احدهما والاخذ بقوله وانما الغير تلك الصورة واما ان يكون دالا عليهما الا قبل التقليد بل بعده واما ان يكون دالا عليهما في الصورتين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا عليهما بطريق الكلي المساوي فيهما واما ان يكون دالا عليهما اجمالا ولا يجري الاستصحاب في شيء من الصور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد فرض وجود مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كذلك مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر في الثالث واما الخامس فسلم لكن القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما او لانه سلمنا جريان الاصلين لكنهما معارضان باقوى منهما المتاخر منهما وهو استصحاب لزوم تقليد من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم ولا كان موجودا وكذا الحكم لكن الشك في انه كان تعليقيا بان يرتفع باختيار المقلد غير ذلك المجتهد ام تخييريا فيكون رافعا للتخيير الذي كان قبل فان كان اللزوم والحكم تخييريين كانا رافعين للمستصحب الاول اي التخيير ويكونان من يلين له لانهما متاخران عنه وان كانا تعليقيين ارتفعا باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول اي استصحاب التخيير يزيله انه يكون التعارض بينهما من باب تعارض المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم سلمنا عدم تقدم الاستصحاب غاية ما في الباب حصول التعارض والتساقط واصل الاشتغال ح سليم عن المعارض مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماعات والايات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد الرجوع اذ حكم الله سبحانه واحد فبعد الرجوع يعلم بالمخالفة في الجملة واما في الاول والثاني وهذا باطل الا ما خرج بدليل في بعض الموارد ووجه البطلان اباء العقل عنه **فان قلت** يلزم مطلق الموافقة القطعية ايضا فيما لحصر الامر بين الامرين **قلنا** المخالفة القطعية حرام والموافقة القطعية ليست بواجبة **المقام الثاني** في انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم ام لا والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين اولا فقلد احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم اولا فقلد الادون على القول بجواز الاستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي والاصح التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن في البين لان منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا يظهر الوفاق لما ذكر واما المخالفة القطعية فلا يبعد التمسك بها نعم لو كان تقليد الاعلم قدرا متيقنا في الامتثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك بالاستصحابين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعي عن البين وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى الجواز فلا استصحاب فتعين الاعلم لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحابين السليمين عن المعارض على البقاء **المقام الثالث**

في جواز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم

فالاحوط عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظهر ثم ان التقليد الملزم للبقاء لا يتوقف على العمل حذرا من التسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاخذ بالفتوى ام بوصول وقت الواجبات بضيق وقتها او بالشروع وجوه اقواها الاول ثم في اشتراط العلم التفصيلي براى المجتهد حين اختيار تقليده ام كفاية البناء الاجمالي مطلقا او بشرط تحقق رايه يوم اختياره احتمالات مقتضى الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني **اصل** المشهور وجوب تقليد اعلم المجتهدين المخالفين في الراى في وجوب تقليد الاعلم

فان الملزوم للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل برايه لا بدونه من العمل والا فيجوز الرجوع فمقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم ومقتضى استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش ببناء العلماء في مثل المقام على العمل بالاستصحاب كما في استصحاب تقليد المتبعض ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن مع ذلك الحكم بلزوم البقاء وان لم يعمل لاجل ان استصحاب التخيير غير جار او غير معتبر او ان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضة ذلك الاستصحاب باستصحابين آخرين وهما استصحاب لزوم التقليد السابق واستصحاب الحكم الفرعي ان حيا في بادى الراى ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الى بعد العمل فانا لنشك في انه بمجرد الاختيار صار لازما ام لا ولا شك في ان الاستصحاب يقتضى العدم لكن بيان جريان الاستصحابين ونوع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم بان يكون شرط اللزوم تحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم ابدا وان عمل لان الامر لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجوب اى الوجوب بغير عالم بتعلقه به لان المفروض ان له الرجوع ما لم يعمل وهو حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب به فلا يمكن له قصد الوجوب والالتزام بذلك القول فيكون عمله على قول القائل بالوجوب فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح آخر سوى ذلك وننقل الكلام اليه وليس له في العمل الثاني ايضا قصد الوجوب لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم عليه اذ المفروض انه مختار الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده لعدم العمل الصحيح الى الان وهكذا فلا يمكن تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك اللزوم معلق على اختيار العبد حتى يصح له الرجوع في البين او ان البناء منجز فلا محالة اللزوم متعلق اما معلقا او منجزا فنحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد واستصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم منجزا ايضا فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم قبل العمل **فنقول** انهما اما واردان على استصحاب التخيير او معارضان معه فيتساقطان ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكر ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم هل يحصل بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجبات او بخصوص ضيق الوقت ام بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله ومقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلق الحكم الفرعي ايضا هو ذلك اى اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم من حين الاختيار ووصل الوقت لا لكن الظاهر وجود الاجماع المركب فان كل من قال بعدم اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم من حين الاختيار فانتفى الاستصحاب وتم اللزوم من حين الاختيار

المقام الرابع في ان الملزوم للبقاء على فرض كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل هل هو الاختيار من دون العلم التفصيلي براى المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض آرائه بالفعل ولم يجتهد بعد ام هو مطلق البناء ولو اجمالا ومع العلم بآراء المجتهد تفصيلا لكن يشترط تحقق آرائه بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي بآرائه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير وليس وجود الاجماع المركب معلوما ولا يجرى الدليل الاجتهادي المذكور سابقا لاثبات عدم مدخلية العمل فيهما عن جزاى اثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهاديا يرد على الاستصحاب واما الفقاهتي اى اصل الاشتغال فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامات **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامان احدهما فيما كان راى الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيهما ان يكون راى الاعلم موافقا مع غيره اما في المقام الاول فالمشهور فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه عندنا وعن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم واما في المقام الثاني فيظهر من بعض القائلين بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول وعدم لزوم تقليد الاعلم هنا فقال اما في صورة التوافق فلا اشكال وفيه الاشكال اما من جهة ان تعيين المجتهد غير لازم كالخبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد واما من جهة انه مخرج في الاخذ من ايه مجتهد شاء وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الاعلم على هذا عند التوافق اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق في المقام الاول عدم اللزوم خلافا للمشهور لان المتصور في المقام اقسام احدها ان يكون قبل التقليد مجتهدا احدهما اعلم من الاخر وثانيها هو ذلك بعينه لكن كانا متساويين وصار احدهما قبل التقليد اعلم وثالثها ان يكون الموجود لا مجتهدا واحدا ثم قبل التقليد وجد آخر دونه من الاول وكان الاول اعلم ورابعها عكس ذلك مقتضى الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم ليس الا ومقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى اعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة احدهما اعلم ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب اذ لزوم تقليده الاتفاقي حينئذ كان ناشئا عن الانحصار وقد تبدل بعد وجود الادون فاللزوم العرضي الحاصل قد تبدل قطعا بعد وجود الادون واما اللزوم الذاتي فمشكوك من الاول فهذا الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الادون ليس الا لكن هذا الاستصحاب لا يجرى ايضا اذ بعد وجود الاعلم قد زال الفصل فذلك اللزوم العيني اتفاقا فان الحكم بعد وجود المجتهد الاعلم اما التخيير او تعيين الاعلم واذا ذهب الفصل ذهب الجنس فظهر ان الاستصحاب لا يجرى الا في القسم الثاني وفي القسم الاول يجرى الاشتغال اذا ظهر ذلك **فنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثاني هو التخيير ويتم في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا اقوى لكونه مضمنه استصحابا وهو مقدم على اصل الاشتغال وايضا الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد ما ذكرناه اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم

وكذا

في ان التقليد يتوقف على العمل ام لا

في كفاية مطلق البناء الاجمالي في التقليد

في وجوب تقليد الاعلم وعدمه

وبقي عند الخلاف في الخيار ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم والتحقيق انه لو وجد مجتهدان احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليده فمقتضى استصحاب التخيير الخيار واذا وجد مجتهد واحد الاعلم ثم حصل آخر دون منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه كان واجبا عينيا حين الانحصار فيستصحب الا ان يقال ان هذا الاستصحاب عرضي ولو صار الاخر اعلم في الفرض قبل تقليده فمقتضى الاستصحاب لزوم

وكذا روايتا ابي خديجة وعمر بن حنظلة مع دلالة آية النبأ بمفهومها على ان العادل لا يتبين عن خبره سواء كان اعلم اولا لكن هذا مؤيد لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم آخر وهو مطلق القبول من العدل لا في بيان الاعلم وغيره كما ان ذلك يمشي في الاية السابقة وخبر عمر بن حنظلة نعم يمكن الاستدلال باية النفر الدالة باطلاقها على التسوية بين المتفقهين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد مورد حكم آخر لان المشاهير كان بنائهم على عدم التفرقة ولولا استصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف المحكي لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك فلا يجرى الاشتغال ولا الدليل العقلي التعليقي والشهرة لا يعارض الاستصحاب وعدم الخلاف اذا كان محققا لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد الدليل المذكور في المقامين وجريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثاني كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع في نظر المقلد **قلنا** نحن لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصدر الاول لانهم لم يكن مجتهد قبلهم حيا وميتا ووجد الاعلم وغير الاعلم ولا نمنع ايضا حصول الظن للعوام المتفطنين لغير المطلعين باحوال المجتهدين الميتين واما البصير من اهل زماننا كما ان كلامنا فيه فلا يحصل له الوصف بقول الاعلم اذ لا ريب في ان في الميتين غالبا من هو اعلم من الاعلم الحي في زماننا او مسائله وربما يكون قول الحي لغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم مخالفا لقول الميت الاعلم من الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد ذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم متساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد ذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم متساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاعلم الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبنائكم على تقديمه على الادلة الاجتهادية اذا تعاضد بالشهرة **قلنا** نعم لكن نحن نعلم ان الداعي في ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان ليس الوصف في جانبه فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على فساد مدركه **فان قلت** ورود النصوص بالرجوع الى الافقه والاعدل والمفهوم منها ان المناط هو قول الافقه والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعارض النصوص ونحن في تعارض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها عرفا ان المناط قول الافقه ايا ما كان خبرا او فتوى **قلنا** ان سلمنا فهم ذلك فانما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منه ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى ايضا لكن قد علمت انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فانتفى ما هو مناط التعدية الى تعارض الفتوى نعم في تعارض الخبرين قول الافقه مظنون حتى في امثال زماننا اذ لم يعرض في تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الاعلمين الميتين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يرتفع الظن عنه هذا كله في الفتوى واما في المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع فيه مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الاعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند المخالفة في الراى يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد عند موافقتهما في الراى لاصل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين باللزوم في الفرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لنفيه الاشكال عن صورة الموافقة كما مر وقد مر ان لنفي الاشكال احتمالين وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره واما لا يجب عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال يرده واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلا اشكال في التخيير عند الموافقة ايضا ايهما شاء لما مر من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة لزوم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما في الباب ان يترك العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول ويعمل بالاشتغال لاعتضاده بالشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة مضافا الى تأيده بالشهرة **المقام الثاني** في بيان المراد من الاعلم وان كنا لا نحتاج الى معرفة معناه بعد قولنا بعدم لزوم تقليد الاعلم الا لمراعاة الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى ملكة من الاخر وقد يكون اقوى ضبطا وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط كثيرا وان لم يكن ضابطا فهل المراد بالاعلم الجامع للثلثة ام الواجد لاحدها واما كثرة التتبع فليس مرادا من الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه فيها حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم في كلمات الفقهاء الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساويا في الملكة فالحكم التخيير سواء كان احدهم اضبط ام اكثر استنباطا ام لا فان الظاهر اتفاقهم اى اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ باقوى الملكة مطلقا فهذا التبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن بعد ثبوت ان مرادهم ذلك لا بد من معرفة دليل اللزوم ولا نستوحش من ان نتمسك في تشخيص معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا نزاع في معنى حديث او كتاب اما نحن فنحكم بالتخيير في كل الصور **المقام الثالث** في ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم اجمالا بوجود اعلم بين الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده واما اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مقتضى الاشتغال بتحصيل الاحكام والعلم بها الاول والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم بعد تسليمه ويبقى الباقي مضافا الى الادلة اللفظية المطلقة كاية النفر واية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها انه لا يجب تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم ويبقى الباقي **فان قلت** تلك الادلة على القول بوجوب تقليد الاعلم مخصصة قطعا ومعه تخرج عن الحجية ما بقي مجملة **قلنا** نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه بالاطلاق قدوما على المختار فلا نحتاج اصلا **المقام الرابع** في انه اذا اختلف المجتهدان في الورع وتساويا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في الاعلم هو التخيير في الاورع ايضا

في التقليد

في بيان المراد من الاعلم

١

تقليد الادون لكن الوجوب رفع يقينا فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني ومقتضاه التخيير ويتم الامر فيما عداه بالاجماع المركب ولا

يعارضه الشغل ويؤيده اية السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا روايتا ابي خديجة وابن حنظلة واية النبأ ويعضده اية النفر

لا خلاف المنذرين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الراي فالتخيير بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى بعض عدم الاشكال فيه ويتفرع

على القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جمة لا حاجة لنا اليها وما ظهر من عدم وجوب تقليد الاورع

مضافا الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاعلم مع غيره ام لا واما القوم ففرقوا بينهما فالزموا تقليد الاورع عند التخالف وحكموا بعدم الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق انه لا يلزم تقليد الاورع ح بل هو مخير في تقليد من شاء وتعيينه ولا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع التخالف كلام من المجتهدين الموجودين يحتمل تقصيرهم في الاجتهاد وقلة الفحص والفتوى تشهيا وهذا الاحتمال في حق الاورع اهون فقول الاورع اكثر اعتمادا وفيه ان هذا الوجه جار في صورة التوافق ايض فان قلت عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص الاورع بل من اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال كذب غير الاورع لا يضر قلنا لا شبهة في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احد اجتهادا باطلا ووافق رايه مع المجتهد من باب العقيدة الاتفاقية او افتى تشهيا ووافق مع مجتهد صحيح لم يكن قوله لذلك معتبرا فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة واحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا غير وافق مع الورع ام خالف فان قلت الكلام فيما كان الكل عادلا وجاز الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعدل فاحتمال الكذب والتشهي غير مضر في الاخذ عن الورع عند الموافقة قلنا سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن نقول في تقديم الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايض والحاصل انا نقول بعد تسليم تقديم الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم تقليد الاورع لحكمنا به حتى مع الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ تمام مجرى الدليل الدال لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فصلنا ثمة وحكمنا هنا باتحاد حكم الصورتين فان الوجه في تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والاخر اعلم فعلى المختار من التخيير في المقامين لا اشكال واما على القول بتقليد الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم ح على الاورع لان مناط الاجتهاد القرب الى الواقع وهو مع الاعلم وانت خبير بان للاعلم المخالف مع الاورع جهتي رجحان وهما كون قول الاعلم اقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظن الاعتباري معارضا لان المتاخرين قدموا قوله على الاورع فيكون الظن الاعتباري مع الاعلم لكن للاورع ايض ح جهتا رجحان وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اهون وكون قوله الى الواقع اقرب فان قلت الجهة الثانية من الرجحان عين الجهة الاولى قلنا ليستا بمتحدتين اذ قد تنفك احديهما عن الاخرى فيما لو كان قول الاعلم موافقا للمشهور فهنا يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفت ان مجرد موافقة المشهور غير كاف في الصحة والاعتماد فيكون قول الاورع اكثر اعتمادا لان احتمال الكذب في حقه اهون فوجد في هذا الفرض الجهة الاولى لا الثانية فعلم انهما مختلفان ففيما لم يكن قول الاعلم موافقا للمشهور يكون الجهة الثانية من الرجحان ايض حاصلة في حق الاورع واذا كان لكل جهتا رجحان وجهتا مرجوحية فنقول جهتا قربية كل الى الواقع تعارض مع الاخر يبقى لكل جهة رجحان ومرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم والاورع وان قلنا في تعارض الاعلم مع غير الاعلم بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع نحكم بالتخيير بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على مذهب المش في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند التعارض حتى على تسليم قول المش في المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايض واما على مذهب المش من تقديم الاعلم على الاورع عند تعارضهما فالظ ان بناءهم على نفي الاشكال ح ايض كما في المقامين الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع والحق ايض التخيير عند توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند التخالف لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقليد الاعلم اعني القرب الى الواقع على فرض تماميته هنا **ضابطة** اذا اتحد المجتهد المطلق الحي او مطلق الحي ولم يجوز تقليد الميت عند وجود الحي او تعدد الحي وفيهم اعلم وقلنا بلزوم تقليد الاعلم فلا شك في عدم جواز التبعيض في التقليد بل يأخذ كل مسائله من الواحد واذا تعدد الحي وتساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل باخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من اخر ام لا مقتضى الاستصحاب الاخير وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم في بعض المسائل مخيرا في الاخذ من ايهم شاء فيستصحب مدفوع بان الشك في ان الجائز اولا هو اخذ كل واحد من المسائل عمن يريد منهم ام الجائز اخذ كل المسائل من ايهم شاء وعلى الاخير لا استصحاب دون الاول واذا شك في الامرين فلا استصحاب فتدبر هذا والحق الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بناءهم ليس على الرجوع الى واحد من اهل الخبرة لبس الا ولاطلاق دليل التقليد كاية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان ههنا اشكالا يرد على القول بجواز التبعيض اذا قلنا بجواز تقليد الميت مط واذا لم يكن حي او لم نوجب تقليد الاعلم ايض فانه ح للمقلد ان يأخذ في كل مسئلة براي من شاء وربما ينجر هذا الى الخروج عن الدين لانه دواعي المقلدين يختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بالوجوب ويختار من مسائل الحل والحرمة بقول من يقول بالحل فربما يصير صلوته صلوة تقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحي اذا وجد ويوجب تقليد الميت الاعلم اذ لا يصح كثرة في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون الاخذ بقول كل في مسئلة خروجا عن الدين في المسائل المختلفة بل يمكن ان يق بورود الاشكال على مذهب من يوجب تقليد الحي ايض اذ على قوله يجوز التبعيض في الاحياء وان كانوا الفا فيلزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو وانه لم يلزم المحذور على هذا القول بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا الا ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالفرض ايض وهو وجود الاعلم لا محالة بين الميتين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل

تلك

ثم المراد بالاعلم هو الاقوى ملكة للتبادر لا الاكثر ضبطا ولا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع وبناء العقلاء واطلاق اية السؤال والنفر وغيرهما وانما يجوز فيما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للاصل **اصل** الاصل وان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ فتاويه لكنها ليست شرطا ويكفي النقل عنه في الجملة اجماعا ومنقولا معلوما مع لزوم الحرج لولاه وبناء العقلاء والقوة العاقلة فيما اذا حصل العلم بالنقل فان السؤال لا يعد سفها ثم ان حصل العلم من النقل ولو بلفظه كفى وان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه وكذا خبر العدل وان لم يفد قطعا بلفظ او معنى للاجماع

تلك الاقوال بالذات وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **والجواب** انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة القطعية واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو تبعد الشارع الا ان يتبين الناس وهو لا يحصل قبل العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت** الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض مط ايض فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد ابدا فهو يقلد مجتهدا كان رايه في كل مسئلة موافقا لراي من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض مط فيلزم من تقليده لذلك المجتهد الواحد الخروج عن الدين ايض **قلنا** لا مجتهد يكون رايه في المسائل بحيث يحصل عند الاجتماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رايه في مثل الصلوة مثلا بعدم وجوب اجزاء يحصل عند عدم الاتيان بها القطع بان الصلوة التي جاء بها النبي ص ليست تلك الصلوة حتى يجوز للمقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار تلك الاقوال في تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه بلا واسطة وان سمع قول المفتي من لسانه من وراء الجدار ام له الاكتفاء بالنقل وجهان مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل اصلا وان حصل منه العلم واما الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل وان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن زيد لكن الظ من هذا الخطاب لزوم التعيين وتحصيل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة وان كان بالواسطة فلو قال لعبده اسئل الدباغ الطرف لم يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الطرف حكم بكذا لاكتفى به في مقام الامتثال بامر مولاه مع ان مفهوم الاية الشريفة انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الاية الشريفة فهي يرد على من الزم السؤال بطريق الشفاه وقال بعدم كفاية النقل مط مع ان اهل العلم يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون اجماع مركب بعدم الفرق بين الامام ونائبه فالدال على لزوم المشافهة مط هو الاصل لا غير لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع المعلوم والمنقول وبناء العقلاء ولزوم الحرج لولاه والقوة العاقلة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعد بالشفاه لغوا وسفها واذا عرفت كفاية النقل في الجملة فنقول حصول العلم من النقل بقول المفتي قد يتيقن اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايض بالاجماع المركب والاولوية ولازمه عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا والمفروض ثبوت كفايته في الجملة فلا بد ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي ولفظه لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بفتوى فلو لم يكف النقل المذكور لزم العسر مضافا الى الاجماع واما اذا اخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا بصدور اللفظ فهو معتبر ايض اذ لو لم يكتف به المقلد للزم عليه اما تحصيل العلم بقول المفتي او الاحتياط فهما مستلزمان للعسر واما الاكتفاء في العمل بقدر ما يعلم انه راي المفتي وطرح ما عداه فهو مستلزم للخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء **فان قلت** حجية خبر الواحد خلافي فكيف تدعى ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي قلنا الخلاف في الاخبار الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بقي الكلام فيما لو كان حاضرا عند المفتي مع عدله ولم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل ايض ام يجب عليه ح السؤال عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب لا يمكن القلب جدا من لزوم المخالفة للعقل مع تو قضيته جانب المخالف ثم اعلم ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فالحق عدم جواز العمل بخبره الا ان يكون في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء ح غير موجود فاصل الاشتغال عن المعارض سليم واما ان يحصل منه الظن طبعا فان كان منضما الى الظن الشخصي ايض فهو القدر المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا وان كان الظن الطبعي موجودا والشخصي مفقودا لمانع خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن القياسي او الشهرة على القول بعدم الحجية فهو لا يخرج قول العدل عن الحجية بل يعمل بقوله ح وان لم يفد الظن الشخصي بل وان كان الظن الشخصي على الخلاف وذلك لبناء العقلاء وان كان المانع عن افادة الظن امرا معتبرا شرعا فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل اخر مثلا وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة الجانب المخالف ولا عتضاده بشيء اخر فلا بد من ترجيح المعارض المظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح والاحتياط وطرح الامرين معا لعلمه اجمالا خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى مجتهد اخر للاشتغال الغاير للعدل المتيقن وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط فهو بالخيار بين الرجوع الى الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايض تخير بين قولي العدلين واخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليده لذلك المجتهد في تلك المسئلة بعد وا الا فلو قلده اولا ثم نسي القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد ولا الاحتياط الا استصحابا لبقاء التكليف ح اذ ذلك المجتهد كالمرفقعليه ان ياخذ باحد الخبرين تخيرا ثم ان هذا كله في التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول المجتهد بطريق يسير كما هو ظ واما خبر معلوم الفسق فالظ جواز العمل بخبره عن المجتهد اذا افاد الظن ولم يمكنه تحصيل المسئلة من غيره للحكم العقل القاطع والحق انه كذلك ايض اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى الزوج والاقارب الغير الفساق كالاجانب العدول لكن مع العسر فيجوز لها ح رجوعها الى الزوج الفاسق الناقل ونحوه من الاقارب ان كانوا فساقا وذلك للعسر ولزوم المرج والحرج في ارجاعها الى الزوج وهل يجوز للزوجة مثلا ان تمكنت من العدل من دون عسر وحرج ان تاخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه ام لا الحق لا لان الضرورات

بتقدير

وبناء العقلاء وعدم تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضرا عندنا خبر من العدل ثم للاجماع المركب ثم ان افاد خبره الظن مخصا وطبعا او تخصيصا فلا كلام او طبعا لا شخصا المعارض لا يعتبر كخبر فاسق ونوم عمل به ايضا وان ظن بخلافه ولا طبعا ولا شخصا فلا عمل عليه للاصل وان عارض خبر عدل مع اخر اخذنا باقوى الظنين وان فقد الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل اخر او مجتهد اخر فان لم يمكن احتاط في العمل فان لم يمكن تخير بين تقليد الميت والاخذ باحد العدلين فان لم يمكن اخذ باحد العدلين ولو كان مسبوقا بتقليد ذلك المجتهد فنسي فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه عنهما لم يرجع الى مجتهد اخر ولا وجب عليه تتبع

تقليد بعد زمانها واصل الاشتغال سليم عن المعارض واما بجهولي الحال فحاله كحال الفاسق فيما ذكر بل سماع قوله عند عدم الامكان اولى

ضابطة قيل بجواز تقليد الميت وقيل يتعين تقليد الحي وفيها مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد

الاستمراري وظاهر كلمات القوم والاطلاقاتهم في الضابطة ارادة المقام الاول فان صاحب المعالم قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق تلك

على خلافه ومن اهل الخلاف من اجازه ولا ريب ان ظاهر قوله الرواية عن الميت هو الابتدائي ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فنقول على

اقسام قسم يكون الظن فيه في جانب الحي وقسم يكون الظن في جانب الميت وقسم لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فيتعين تقليد

الحي لاصل الاشتغال لانه القدر المتيقن لوقوع الاجماع في هذا القسم على عدم تعيين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير فالقطع بالامتثال انما يحصل

اذا اخذ بالحي مضافا الى الدليل العقلي المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامر بالكلية اي كل القولين

وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع والعسر والرابع باطل بالاجماع

لبقاء التكليف قطعا والرابع كذلك والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح لان قول الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه

نوعا فتعين الاخير **الثاني** هو ذلك لكن بطلان الخامس فيه ليس للظن النوعي بل للظن الشخصي اذ المفروض ان تقليد الحي اقرب الى الواقع في

نظر المكلف **واما القسم الاخير** فكذلك للوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة واما في القسم الثاني فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب

الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** قول الميت متعين اذ لا معارض له وتوهم وجود الظن النوعي له اطلاقات الاجماعات المنقولة و

الشهرة مدفوع بان كلمات القوم ونقل اجماعهم هنا معارض بقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان النسبة بين كلاميهم وهما وجوب تقليد الاعلم

وعدم جواز تقليد الميت عموم من وجه فكلماتهم في المقامين متعارضة فانكسر صولة الظن النوعي الحاصل هنا من عموم الاجماع واشباهه

ذلك العقد بينهم بتلك المعارضة وبقي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله **قلنا** لا تعارض بين كلماتهم اذ الظاهر من عنوانهم في بحث وجوب تقليد

الاعلم وعدمه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهدين بالذات كالحيين اللذين احدهما اعلم الا ما يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت على قولهم فكلامهم

في ذلك المقام وان كان مطلقا لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم لانهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات ينصرف كلامه

اليه واما اطلاقاتهم في مقام عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضا فلا تناقض بين الكلمات وبقي الظن النوعي بحاله وحصل التعارض بين الظنين

الشخصي والنوعي فلا بد من الترجيح ثم انه لا ريب في ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل للمقلد

كما عن المحقق الاردبيلي ره ويظهر من الفاضل القمي ره ايضا انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فما حكيناه من القول بجواز

تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب في بعض الصور فظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصورة لان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح الظن

النوعي باصل الاشتغال فلا بد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله التخيير لاعتضاده

بين الامرين واما نحن فقد رجحنا الظن الشخصي بالمرة فنحكم بتقليد الميت هذا والحق جواز تقليد الميت ابتداء في كل الاقسام الثلثة لان تقليد

الميت ابتداء في قسم كان المكلف حين حيوة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جائزا لكن اتفق انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجودا حين حيوة

مجتهد الميت كذلك والمانعون لم يفرقوا بين القسمين والمجوزون كذلك **فنقول** في القسم الاول يجوز تقليد الميت لاستصحاب جواز تقليد هذا

المكلف لهذا الميت الذي كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة حال حيوة المجتهد ويتم الامر في القسم الاخر بالاجماع المركب ولا يمكن

القلب لان ضميمة اجماعنا وهي الاستصحاب اقوى من ضميمة المقابل وهي اصل الاشتغال **فان قلت** لا استصحاب لا يجري لان تقليد المقلد للمجتهد هو

العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد وهو الذهن اي الجسم الصنوبري ويعدم موت المجتهد ينتفي ذلك ويصير ترابا فيذهب الاعتقاد لانتفاء

موضوعه فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد **قلنا** اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد ليس معنى لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحققون

في محله وثانيا انا سلمنا عدم ثبوت كونه امرا ليس الكن لا ثبوت كونه جسما فبقاء الموضوع ايضا مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب او لا

بقاء الموضوع ثم يستصحب بقاء الحكم وهو صحة التقليد وجوازه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على

نفس اعتقاده والمعتقد موجودة والسبب في جواز العمل بمعتقداته انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقائه بل الاعتقاد انما هو حصول

الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقائه بل الاعتقاد انما هو علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لها ايضا غاية ما في الباب الشك في كونه علة

محدثة فقط لا مبقية ايضا ام علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا اي لا احتياج في بقائه الى بقاء تلك

العلة بل يحدث العلة سبب لحدوث المعلول ولبقائه كعلية ملاقاة النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة باقية وان زال عين النجاسة عن

القليل لما مر من ان الشك في المقتضي يجري فيه الاستصحاب **فان قلت** هذا العالم العقلي وبعد الموت يحصل الانتباه فبعد الموت يرتفع ظن عالم

المجتهد ويحصل له العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد وبعد الموت لا يبقى مظنون فالظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب

قلنا اولا انا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد حال حيوته فيجري الاستصحاب فيها ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا

نمنع كون العمل بالظنون من حيث هو مظنون بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب محدث للجواز كما مر **فان قلت** فكيف لا تقول بالعمل

بمعتقد المجتهد اذا علم تجدد رايه حال حيوته مع ان المعتقد باق وكذلك نقول في الجواب الثالث الايراد الاول **قلنا** لولا الاجماع هنا لقلنا

به ايضا لما ذكر **فان قلت** المجتهد في زمان موته انما يحصل له العلم بالخلاف في بعض المسائل فنعلم بالمخالفة اجمالا فيصير من باب الشبهة

المحررة

الاحتياط بل ياخذ باحد العدلين تخييرا وخبر معلوم الفسق لا عمل عليه وان ظن به ولو لم يتمكن من غيره او كان فيه عسر نفي العمل بقوله وقول المستور وجرى سيما في رجوع الزوجات الى الازواج في نقل الفتاوى للزوم الفساد في رجاء عنا هنا **اصل** اذا وجد قبل تقليد مجتهد من حي وميت وكان ظنه مع الحي فتمام حجته تقليد الميت للاشتغال ولان التخيير مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح اذ الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا وشخصا بالفرض فهو راجح من وجهين وكذا اذا فقد الظن في الطرفين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن

المحصورة فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل اراءه **قلنا اولا** انا نمنع العلم الاجمالي بان معتقدات ذلك المجتهد الذي يريد تقليده

كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته فلعل كل معتقداته هذا المجتهد الخاص كان

مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يضر غاية ان لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتى يقطع اجمالا بمخالفته الواقع في اعماله فله العمل بانه

الا بقدر ما يحصل منه العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا يتفاوت فيه الحي والميت فان الحي ايضا لا يجوز العمل بجميع اقواله

اذا حصل منه المخالفة القطعية **فان قلت** الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال

معاضد بمنقول الاجماعات والشهرة فيقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لعدم حصول الوصف منها وكذا

الاجماعات المنقولة ناشئة عن خلافهم اي المتقدم او عن قلة المخالف لاجل ذهابهم الى المشهور فلا تعتبر ايضا ولا يحصل منها الوصف **فان قلت** علم

اية السؤال صريحة في لزوم تقليد الحي اذ السؤال لا يمكن الا عن الحي **قلنا** اولا انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة وثانيا ان المتبادر

من الاية السؤال لمطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال وثالثا انا بعد حجية الاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت عالمون بالحكم وبعد

العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الاحياء بمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله مضافا في اصل جواز تقليد الميت الى بناء العقلاء حيث

لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها **فان قلت** ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل

في الاموات والاحياء **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفس الامرية وليس مطلوبا بالذات فالفرق تحكم والحاصل انه ما يتخيل

لعدم الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب وهما موهونان اولا بادلتهم المذكورة الواهية وثانيا بالظن الاعتباري

العقلي الحاكم بعدم مدخلية الموت والحيوة في العلم فان العقل والاعتبار لا ينكر بدوا مدخلية الاعلم في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت

لا يفرق فلا يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمراري منه فيمكن ان يقال بعدم وجود الشهرة

فيه اذ اطلاقات بعض عنواناتهم ظاهرة في الابتدائي كما نقلنا عن صاحب المعالم ره فيظهر منه عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماعات المنقولة

والشهرة انما هما في الابتدائي واما اطلاق عنوان بعضهم مثل قولهم يحرم تقليد الميت من دون ادراج لفظ النقل او الرواية فيه فهو وان كان

في نفسه مطلقا الا ان انصرافه الى الابتدائي ولكن يمكن ان يدعى شمول اطلاقاتهم للاستمراري ايضا لبعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على

فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات ولما لم يعنونوا عنوانا على حدة فالظاهر دخوله في اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوانات الاعم لكن

يبقى الكلام في ظهور كلمات بعضهم في الابتدائي كما نقلنا وكيف كان ففي الاستمراري احتمالات ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز

الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير او البقاء ان كان الميت

اعلم وان كان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فالاصح لزوم البقاء مطلقا لاستصحاب لزوم البقاء الذي كان

عليه اذ لم يكن له الرجوع حال الحيوة ولاستصحاب الحكم الفرعي المتعلق بتقليد الميت وتوهم ابطال الاستصحاب للوجوه السابقة قد ثبت فساده مما

مر وتوهم عدم جريان الاستصحاب من جهة ان اللزوم قد ارتفع وهنا قدر متيقن في البين اعني تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع

او التخيير فالفصل السابق اعني لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي قد ارتفع واذا انتفى الفصل انتفى الجنس فلا يجري الاستصحاب مدفوع بان القدر

المتيقن غير موجود في البين لاحتمال لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم عدم اعتبار الاستصحاب لمعارضته بالشهرة

والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمراري ايضا مدفوع بما مر من وهنهما بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منهما واما اية السؤال

فقد مر الجواب عنها مضافا الى ان السؤال موجود فلا معنى لتحصيل الحاصل لانه سال عن المجتهد حين حيوته بمقتضى ما تذكره اجمعوا على عدم

اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقا لا بدوا ولا استمرارا وكذلك لو صار المجتهد لبعد عهده عن التحصيل غافلا فاقدا للملكة كلية واما لو صار مجنونا

فاقدا للتكليف من دون فقدان الملكة بحيث متى زال الجنون كان واجدا للاجتهاد ففي صحة البقاء على قوله السابق الذي قلده فيه المقلد وجهان والحق

انه لولا الاجماع في المقام على الحاقه بالفاسق والغافل لالحقناه بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل

ما ذكرناه في اموات المجتهدين انما كان في الفتوى فاما ما ذكرناه فيه التخيير مطلقا وان كان الاحوط الاخذ بالحي اذا كان قد راه قبلها واما المرافعات فلا عبرة

لل الميت قطعا واما الحكومة اي السلطنة على مال الغائب واليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بان يكون احد جعله المجتهد الحي قيما

على مال الغائب مثلا فهل بعد موت المجتهد ينعزل عن القيمومة ام يبقى عليها مستمرا باذن المجتهد الميت الحاصل حين حيوته فيه اشكال مقتضى

استصحاب الصحة بقاء القيمومة بحالها ومقتضى استصحاب فساد التصرفات البعدية ارتفاع القيمومة لكن الاستصحاب الاول مزيل فيقدم مضافا الى انه

يحتمل لزوم البقاء فلا اصل بالنسبة الى الفساد في البين لان اصل الفساد في التصرف البعدي معارض باصل الفساد اذا اخذ من الحي فكان الاصل

فساد التصرفات عند البقاء فكذا الاصل فساد المتصرف عند الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب الصحة ولو نصب المجتهد شيئا حال حيوته واستمر اثره

فلا باس به كان اجر المجتهد ارضا او وقفها الى مدة ومات في اثناء المدة فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد **ضابطة** في شرائط المفتي فاعلم ان

كلما يذكر من الشروط انما هي شرائط صحة الاستفتاء وجواز العمل به وليس شرطا لنفس المفتي ولا لتحقق افتائه ولا لصحة افتائه بالذات نعم قد لا

يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم فتلك الشروط في الحقيقة شروط صحة الاستفتاء وجوازه ففي التسمية بشرائط المفتي

نوع تسامح فمن الشروط البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التميز والصلاح ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ

مع فوق الميت تعارض الظن الشخصي والنوعي و دار الامر بين المحذورين لفقد القدر المتيقن في البين سيما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف ونحن لما رجحنا الظن الشخصي ثابتا فلازم تعين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وصحته فيما اذا كان صحابا قبل تقليده فمات بعد ارادة المقلد تقليده ولازم جواز تقليده في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب لا يعارضه الاجماع المقلوب بضم الاشتغال والبناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما تريهم يراجعون كتب الاطباء والسلف

قد مسبق في الامثال ويؤيده ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب مضافا الى اولوية عدم صحة الاستفتاء منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد الفاسق اذ الفاسق قد يكون له خشية من الله سبحانه فلا يكذب في فتويه ولا يقصر بخلاف الصبي لعلمه برفع القلم عنه ويمكن القدح في الاولوية فيما فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم من البالغ الحي فتحكم بانسداد باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينهما بعد تعين العمل بالظن فانه لا بد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا قدر متيقن في البين ايضا وايضا نفرض مجتهدين متساويين احدهما بالغ ميت والآخر صبي حي فتحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا رجحان لاحد الطرفين فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسئلة الاصولية فالقول باشتراط البلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض الكلام فيما كان المجتهد البالغ اولا اعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم او كان هو مجتهدا ثم طرء اجتهاد الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه من المجتهد البالغ واستصحاب عدمهما من الصبي تعين الاخذ من البالغ وايضا نفرض الكلام فيما كان البالغ او الاحياء ثم مات فيلا استصحاب المذكوران في جانب الميت يلزمنا ان تقليد الميت البالغ وطرح الصبي وقولك لا قدر متيقن في البين في المقامين ثم ما ذكر من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب وليس المراد بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب تممناه بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن القلب قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعك الدليل الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد اقامة الاستصحاب الانسداد غير معلوم ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يسمع منه للاصل والاجماع وبناء العقلاء نعم لو كان جنونه ادواريا يسمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبول ح ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع منه للادلة الثلاثة المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال اذ قد يكون المجتهد ولا مؤمنا ثم يصير من المخالفين او الكفار فمقتضى الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه منه **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني انعقد على اشتراط الامرين **قلنا** المسئلة اصولية لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة تقتضي العدم **قلنا** هي ظنيات ايضا **فان قلت** آية النباء تدل على ذلك فان من لا ايمان له فاسق فضلا عن الاسلام **قلنا** اولا لا دلالة فيها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق بالجوارح لا الاعتقاد فان العالم الصالح بحيث لا يجرح الفاسق باعتقاده لمنع صدق الفاسق عليه وانصرافه اليه وثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق وصدقه يمنع انصراف النباء الى اللغوي ففتوى الفاسق غير نباء فان تمسك بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك ح يصير من باب التمسك بالادلة العامة كادلة حرمة العمل بالظن ح فنقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا عمل فيه بما لا يعلم ولا ندم فيه **فان قلت** اذا لم يجز الاستفتاء من المؤمن الفاسق ففي المخالف الكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ظنية وثانيا ان الاولوية ممنوعة اذ فرض كون المخالف من اتقى الناس ثم يمكن اثبات الشرطين بانه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لو لم ندع عدم صدقه على المخالف اختصاصا بالكفر المقابل للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكنه لعموم مصداقه وكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالآية الشريفة لا تثبت اشتراط الايمان **قلنا** كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله ع من جحدكم كافر ومن حاربكم مشرك فذلك الاطلاق ان كان حقيقة تم الاستدلال بالآية الشريفة وان كان مجازا فعلاقته التنزيل المشابهة وجريان حكم الكافر في المخالف ومن حكم الكافر المقابل للاسلام عدم سماع فتواه اتفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم اللهم الا ان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص ويقال ان الظاهر من التشبيه ان المشبه مثل المشبه به في شدة العصيان والعذاب فلا بد من الاخذ بما هو قريب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انصراف السبيل الى ما نحن فيه لان كون الافتاء سبيلا ثم اما لعدم صدقه عليه او لعدم انصرافه اليه ويمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الآية لان الافتاء سبيل عظيم حقيقة اذ هو رياسة عظيمة على المسلمين ومنع الصدق او الانصراف مكابرة والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ليس مطلقا حتى يقال عدم الانصراف بل هو عام مضافا الى الاعتبار العقلي فان الرجوع الى غير اهل الدين هتك لحرمة الدين وعلى اشتراط الايمان باصل الاشتغال الوارد على الاستصحاب لاجل اعتضاده بالاجماع الظني والاجماعات المنقولة والاعتبار العقلي وهو هتك حرمة المذهب ولا يبعد دعوى تأييد الآية الاخيرة ايضا ذلك واما العدالة فيجيء فيها الاستصحاب والمعارضات المنقولة مع اجوبتها سوى حكاية آية الاخيرة وسوى البحث الاول في آية النبا والمختار فيها ايضا الاشتراط لما ذكر في الايمان مضافا الى تأييد آية النبا اياه **ثم اعلم** ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطيته فهو شرط للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حرا ذكرا بصيرا ناطقا ونحوها لم يذكروه هنا فهل هي شروط للافتاء ام لا والحق فيه ان القوم اشترطوا في القاضي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط والسمع والبصر والنطق والكتابة والقرائة واما الثلثة الاول فهي شرط الفتوى ايضا لاصل الاشتغال السليم عن المعارض **فان قلت** ظاهر الاصحاب عدم الاشتراط ولا خلاف فيه يظهر لانهم ذكروا شرائط الفتوى ولم يتعرضوا للمذكورات وحصروا الشرائط فيما سبق فكيف تقول مع ذلك باصل الاشتغال **قلنا** الظاهر من عدم عنوان الاصوليين للقضاء عنوانا آخر هو ارادتهم من الفتوى هنا اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشروط فيما ذكروه وهو عدم اشتراط التسعة المذكورة في شيء من الفتوى والقضاء فبانضمام الظاهرين يظهر ان ظاهر كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا بعضها في شيء من الامرين ولا ريب في ان ظهور عدم اشتراط كل تلك المذكورات في القضاء هنا معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظهور عدم اشتراط كلها في الفتوى معارض بتعليلهم اشتراط القضاء بالذكورة مثلا بعدم اهلية المرئة لهذا المنصب لانه لا يليق بحالها ذلك وبما روي عن النبي ص من انه لا يصلح قوم ولتهم

امرية

واما الشهرة والاجماعات فلا تقدح ان الوصف هنا بعد ملاحظة ادلتهم اللفظية والاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا سيما اذا كان اعلم واما توهم ان الاستصحاب لا يجري لانه بعد موت المجتهد ينتشر ذهنه الذي هو محل اعتقاداته ويصير رمادا فتذهب اعتقاداته او انه يرتفع ظنه وينكشف له الاشياء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل بما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حيوته بتبدل رأيه او ان الاستصحاب معارض باصل الشغل المعتضد بالشهرة ومنقول الاجماع وباية السؤال ففاسد كما يظهر بالتأمل ما هذا وعندي مع كل ذلك في الجواز تأمل

امرأة وبتعليلهم اشتراط طهارة المولد بنقص ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك التعميم لا التخصيص فالظهور منهم متصادم لتعارض الظواهر فسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** يدل على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كآية السؤال وقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان **قلنا** اما آية السؤال فعلى فرض كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم نقول ان من شرط حمل المطلق على العموم انتفاء التواطي وعدم الورود ومورد حكم آخر وكلا الشرطين في تلك الآية منتفيان بالنسبة الى ما نحن فيه **واما الآية الثانية** فغاية ما دلت عليه هو نفي المساواة ونحن نقول ايضا ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمرأة ولا دخل له بما نحن فيه ولا تنصرف الآية الى ذلك **فان قلت** قوله تع انظروا الى رجل منكم الخ يدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد **قلنا** اولا نمنع الانصراف وثانيا انه تخصص بغير ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه وهو مشروط بعدمها قطعا وكذا قوله من عرف والحاصل انه لا معارض للاصل فيعمل به واما الضبط فالحق اشتراطه في الفتوى اذ مع عدم الضبط كما يعرض لاغلب المجتهدين بعد طول عمره واخر زمانه ليس بناء العقلاء على الاعتبار مضافا الى اصل الاشتغال الذي يعتبر بعده ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط واتمام الباقي بالاجماع المركب واما بقي في الشروط فالحق عدم اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان متصفا بها ثم فقدها ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب لا يمكن القلب بضم اصل الاشتغال لانه لا يقاوم الاستصحاب الذي هو ضميمة اجماعنا واما التعليلات المذكورة لاشتراطها مثل لزوم التمييز بين المتخاصمين ونحوه فمع عدم مدخليتها لما نحن فيه لان ذلك في القضاء الفتوى غير تامة بانفسها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في نبيه ع وشعيب لولا الجواز لم يقع **ضابطة** هل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز فيما لو ظننا بعدم اجتهاده او شككنا فيه ثم بعد ذلك حصل الظن باجتهاده بمعنى الظن بطرو اجتهاده لا حصول الظن بانه كان مجتهدا حين الشك او الظن بالعدم حتى يصير الشك ساريا ويتم الامر في غيره بالاستصحاب بالاجماع المركب **فان قلت** نفرض القطع باجتهاده ثم الظن به فيستصحب الجواز ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** احتمال عدم الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد في السابق ايضا واحتمال الخطأ في القطع السابق فالشك فيه ساري ولا عبرة باستصحابه واما لاجل احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لانا نفرض انه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فيه بل يجب على كل المقلدين الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد والا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين **فان قلت** آية السؤال دالة على جواز الاكتفاء بالظن لان اهل الذكر ان كان المراد به من له علم مجتهدا كان ام لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يصدق عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مقطوع الاجتهاد ومظنونه ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل وبقي الباقي وان كان المراد به الامام او المجتهد اي من علم الاحكام فنقول ان بناء العقلاء في توصيف موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه فيطلقون لفظ الخمر على ما اعتقدوا علما او ظنا بانه خمر وان كان وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيصدق اهل الذكر على من اعتقد علما او ظنا بانه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للآية الشريفة **فان قلت** تعارض تلك الآية آيات النهي عن العمل بالظن **قلنا** النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بسائر الظنون كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فلا بد من ملاحظة المرجحات وآية السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها **قلنا** ان اهل الذكر مجمل في الآية الشريفة فاندفع الاستدلال بالآية بكلا طريقيه مع ان في كل من الطريقين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك الجهة فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد وقال انه لا يكفي الظن وتحصيل العلم للعامي على الاجتهاد سهل لانا نرى بداهة انا نعلم النجارة والتجارة وساير الحرف مع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا يعلم الاجتهاد من اخبار اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص لو لم يكف الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باب منسد لان العلم بكون الشخص مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بان يحصل قوة و يميز الاجتهاد فلا ريب بانه عسر على المكلفين واختلال للنظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد في غاية القلة واخبار العوام لا عبرة به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهدا معروفا في قليل واقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير فهو بذلك مشهورا فغير ان العوام بناؤهم على الاطمينان بمجرد الظن ولو تفتش عنهم انكشف انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا واما الاحتياط فخلاف الاجماع فتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف **فان قلت** اذا جوزنا تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم بالمجتهد منسدا في الغالب لوجود الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ضرورة فالعلم بالمجتهد بابه مفتوح على هذا المذهب وكذا على مذهب المانع من تقليد الميت تمسكا بالدليل الفقاهتي اي اصل الاشتغال فان اللازم على مذهبه في تلك الصورة تجويز تقليد الميت اذ اصل الاشتغال المانع من تقليد الميت معارض باصل الاشتغال المانع عن تقليد مظنون الاجتهاد وبعد تعارض الاصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو هنا في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما الا بقي شهرة عدم جواز تقليد الميت تؤيد الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد الشهرة لزوم تقليده وطرح الميت فهذا يرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غايتهما في الباب تعارض الظن الشخصي مع النوعي والشخصي في جانب تقليد الميت فيقدم فلا تتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشهرة المذكورة **قلنا** ان ما ذكرته في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجيء الدليل

في اشتراط الضبط في الفتوى

في انه هل يكفي للمقلد حصول الظن بالمجتهد ام يحتاج الى العلم

في ان الشهرة في الظن هل هي حجة عند العقلاء

واما البقاء على تقليد الميت فالاصح جوازه بل لزومه للاستصحاب فى هذه المسئلة وفى المسئلة الفرعية وفى شمول الشهرة والاجماع المحكى على عدم جواز تقليد الميت لصورة الاستمرار وجهان وعلى فرضه فقيهما لما مر فى الابتداء فبطل من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان المتابع علم فيجب البقاء او يتخير ولزوم البقاء ان كان الميت اعلم وان كان الحى اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالخيار ولو فسق المجتهد لم يجز تقليده بعده ولا استمرارا اجماعا وكذا لو ضل لبعد عهده عاميا ولو عرضه الجنون مع بقاء الملكة بحيث قد زال الجنون فهو واجد للملكة ففيه اشكال ولو نصب قيما ثم مات بعيت القيمومة للاستصحاب وكذا لو تصرف.

المذكور على كفاية الظن بالاجتهاد فى المرافعات مثلا ويتم فى الفتوى بالاجماع المركب لا يمكن القلب بان يقول كل من اوجب تقليد الميت فى بعض الفتاوى الموجودة للميت حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد فى المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلى ثم ان المدار فى الظن على الاجتهاد انما هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذى لحفظ الاجماع المركب والعسر والترجيح بلا مرجح وما عدا ذلك من سبب الظن لا عبرة به كخبر الفاسق والفاسقين لعدم وجود الاجماع المركب والعسر واما لزوم الترجيح بلا مرجح اذا كان الظن الحاصل من خبره قويا بالنسبة الى الضعيف المجبر بالشهرة مثلا فمدفوع باية النبأ واما اذا صار خبر الفاسق مستفيضا اى بالغا الى الثلثة فما فوقها فقط الاصحاب لعمل به بقول العدل معتبر هنا ذكر وانت ثم انه اذا دار الامر بين معلوم الاجتهاد ومظنونه وحصل التعارض بينهما تعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان مقدمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد منتفية عند التعارض نعم لو لا الاكتفاء بالظن وان كان ظنا مط لا مخصوصا اذا وجد حى مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت طرح الاخذ بالحى المظنون من اى ظن كان وطرح الميت المعلوم ولما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون فى المرافعات والمسائل المستحدثة ويتم جواز الاخذ من الحى المظنون فى مقابل فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فثبت جواز الاخذ بالمظنون الحى مطلقا فى مقابل الميت بالبرهان العقلى المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين مجتهدين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين الاول عملا بالراجح والقدر المتيقن اذا كان الظن المطلق اضعف من المخصوص او مساويا له او اقوى منه لكن لا بحيث يصير قوته سببا لاحتمال تعين المطلق وطرح المخصوص فانه حين تعارض احتمال التعيين كل منهما مع الاخر يبقى قوة المطلق سليمة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن المحتمل للخصوصية والظن المطلق فكالسابق فلماتره وما ذكر يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين والمخصوصين ثم ان شهادة العدلين لم يثبت كونها حجة هنا من باب المطلق لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم ذلك فى الحقوق ثابتة لا فى الموضوعات مثل ما نحن فيه نعم هى فيما نحن فيه حجة من باب الوصف لحجيتها مقطوع وسببيتها غير معلومة **ضابطة** تلك المسائل المذكورة فى باب التقليد مثل وجوب تقليد الاعلم ونحوه هل هى مسائل تقليدية ام يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها لعما مقتضى الاصل الاخير لان الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل الملكة والاستنباط كاف قطعا وكفاية التقليد مشكوكة فاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة يقتضى الاجتهاد مع ان الامر دائر بين تعين الاجتهاد فيها وهو المطلوب وتعيين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح للمرجوح وطرح الامرين وهو موجب للخروج عن الدين والاخذ بهما وهو موجب لاجتماع الضدين وتعيين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول واذا عرفت الاصل فاعلم ان الناس على اصناف صنف يقدر على الاجتهاد فى تلك المسائل بالتتبع كبعض الطلبة المستعدين القريبين من الاجتهاد وصنف دون من ذلك لكن لو القى ادلة الطرفين واقهم ذلك لقدر على التمييز بين الحق والباطل بحسب قوته كبعض الطلبة والعامى الزكى الفطن فى الغاية وصنف دون من ذلك بحيث لا يقدر على الامرين المذكورين لكن لو القى الاقوال المجمع عليها والمختلف فيها والمشهور من الاقوال لقدر بعد التامل على الاخذ فيهم بالقدر المتيقن او المشهور لكونه اقرب فى نظره من الطرف المقابل كبعض العوام الفطنين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بانحاء الثلثة المذكورة وليس له الا التقليد نحن نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدور له من تلك المراتب ولا يجب عليه الترقى الى فوق مرتبته فالاخير يقلد والثلاثة الاول يجتهد كل منهم بالنحو الذى هو مرتبته كما ذكرنا وان ترقى الصنف المتاخر الى فوق مرتبته من باب القضية الاتفاقية وجب عليه ما فى تلك المرتبة الحادثة المتجددة والدليل على المختار انه لو اوجب على تلك الاصناف اما الاجتهاد الاخير واما التقليد الاخير واما التبعيض بين الاصناف اما على الاول فاما يحكم بان اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الاول فى الاجتهاد بالملكة فهو عسر عظيم وموجب لاختلال النظم واما يحكم بان اللازم على الجميع كل صنف للترقى الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه واما يحكم باخذ الجميع المرتبة الثانية او الثالثة فهو عسر بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة وترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين وهكذا واما الثانى فخلاف الاجماع ومثله ما لو قلنا بجواز التقليد للكل لا بوجوبه مع انهما مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير واما الثالث فهو اما بالنحو الذى اخترناه فهو المطلب واما بغير هذا النحو فهو اما مستلزم لترجيح المرجوح او العسر وكلاهما فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد لكل الاصناف الاجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد على الكل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اتم من المدعى لانقول بالتفصيل المختار فان قلت يدل عليه الاجماع المذكور بضم عدم القول بالفصل وهو لم يثبت لنا فالاجماع لم نعلم تحققه نعم يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه اية السؤال قلنا هى محل الاحتمال لكون المراد من اهل الذكر الائمة كما فسرها فان قلت تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع وكل مسئلة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هى من مسائل الاصول لان مسائل الاصول يبحث فيها عن عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسائله ما يبحث فيه عن عوارض دليل الفقه سواء كان الدليل دليلا للمجتهد كالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء او دليلا للمقلد ومتعلقا به كقول الميت وحجيته للمقلد وعدمها ولزوم رجوع المقلد الى الاعلم وجواز اكتفائه بالظن وهكذا فالكلام فى تلك المسئلة ايضا فى عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلد فهى مسائل اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذا عوارض قول المجتهد واما مسائل الفقه فهى ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن منشعبا منه الاحكام المختلفة الكثيرة فان الحكم بحجية قول المجتهد الميت الذى يتشعب منه الاحكام المختلفة فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما على الحرمة وهكذا الى الاحكام الخمسة التكليفية لوضعها انما هو من المسائل الاصولية لا الفقهية ومن هنا قد ماتوهم ان الاستقراء

ووجوبها

في ان المسائل التقليدية هل هي مسائل تقليدية ام اجتهادية

يصرف الاستمرار الى ما بعد موته كما لو اجر وقفا ونحوه ثم مات **اصل** على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد فلا يكفى الظن باجتهاده للشغل والاستصحاب وبان النهى عن الظن الا ان يدعى ان تحصيل العلم غير ممكن غالبا لا غلب الناس من اهل البلد لندور تكاثر اخبار اهل الخبرة بحيث يحصل العلم لكل الناس فلا بد من كفاية الظن او وجوب الاحتياط خلاف الاجماع ونحوهما انا اذا جوزنا تقليد الميت ابتداء فوجود المجتهد الذى اجتهاده معلوم ضرورة حاصل فلا عسر مدفوع بعدم جريانه فى المرافعات والمسائل المستحدثة وسائر تصرفات الحاكم ولم يجد مفصلا ثم على فرض كفاية الظن ففى جواز الاكتفاء بكل ظن ام لا ظن مخصوص وجهان

ووجدنا اكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها والظن يلحق المشكوك بالغالب ذلك لمنع الصغرى او لمنع الكبرى ثانيا اذ حجية كل ظن الى فيما نحن فيه اول الكلام لفقد الاجماع المركب لا يقتضى الترجيح بلا مرجح كذلك ايضا اذ المرجح فى الاجتهاد العلمى فيما نحن فيه بالنسبة الى المسائل الفرعية العملية موجود وهو سهولة ماخذ ما نحن فيه بخلافها ولا عسر ايضا فى الاجتهاد بالنحو الذى ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى ما نحن فيه فان سبب التعميم هو الترجيح بلا مرجح والعسر والحرج والاجماع المركب وكلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه شك فى كون الاجتهاد واجبا عينيا ام كفائيا فالاصل العينية فان وجوب الاجتهاد فى تلك المسائل فى الجملة ولو كفاية متفق عليه وانما الشك فى عينيته مع ان مسئلتنا هذه من تلك المسائل المتنازع فيها فانه يجب الاجتهاد فيها ام يكفى التقليد وجواز التقليد فى تلك المسئلة موقوف على جواز التقليد فى امثال تلك المواضع المسائل التقليدية اى المتعلقة بمسائل التقليد فالتقليد فى تلك المسئلة ايضا مستلزم للدور هذا ولكن الحق بالاتباع هو الحكم بجواز التقليد لكل الاصناف ما لم يجتهد فعلا وحصل الظن وح لا يجوز التقليد فيه يجوز التقليد وقيل يجوز لكل صنف الاكتفاء بالتقليد لا يجب الاجتهاد عينا لبناء العقلاء فان الحكم الجاهل منهم مطلقا من اى صنف كان يرجع الى العالم ويؤيده الادلة المتقدمة من اية السؤال وعدم ظهور القائل بالفصل والاستقراء فى جواز التقليد فى نحو تلك المسائل وان لم تكن ادلة مستقلة والاجماع المدعى ممنوع وترجيح المرجوح مدفوع بعد بناء العقلاء واما الدور فمندفع بالنقض بصورة التبعيض فى الصنف الرابع وثانيا بالحل لان بناء العقلاء على التقليد فى تلك المسئلة ايضا وطبايعهم مفطورة على ذلك فجواز التقليد فى تلك المسئلة نفسى **خاتمة** فى التعارض والتعادل والترجيح **ضابطة** المراد بتعارض الدليلين هنا مطلق التنافى وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين من وجه وقد يكون بين الاعم والاخص المطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض لا يكون الا بين الظنيين واما القطعيان او المختلفان فلا يمكن حصول التعارض بينهما وفيه ان المراد من القطعى والظنى ان كان القطعية والظنية فى الصدق فلا ريب فى جواز التعارض فى كل الصور الثلاثة اى القطعيين والظنيين والمختلفين وان كان القطعية والظنية فى الدلالة فان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما نوعا بمعنى انه لو لا احدهما لافاد الاخر القطع والظن وان لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن فلا ريب فى جواز التعارض بهذا المعنى بين الكل ايضا وان كان المراد قطعية الدليلين وظنيتهما شخصا اى فعلا فلا ريب فى عدم جواز التعارض فى الكل ففى الفرضين الاولين لا وجه لقولهم بعدم الامكان فى القطعيين والمختلفين وفى الفرض الاخير لا معنى لقولهم بالامكان فى الظنيين وان كان المراد فى القطعيين والمختلفين الشخصى وفى الظنيين احد الفرضين الاولين فهو تفكيك خال عن الوجه لكن الظاهر منهم الاخير لزعمهم ان ما سوى الشخصى لا يمكن فى القطع لان العلة التامة للقطع بعد حصولها فى دليل لا يمكن التخلف فيه بالتعارض وفيه انه يمكن ان يكون انتفاء احد الدليلين شرطا لافادة الاخر القطع فيكونان قطعيين طبعا ولا دليل على عدم جواز ذلك عقلا بل هو واقع فى خبر ابان الوارد فى دية اصبع المرئة فان العقل بعد سماع دية ثلثة من اصابعها ثلثين يقطع بان دية الاربع لا ينقص عن دية ثلث لولا الاجماع على الرجوع الى عشرين او السماع عن الامام كما ان ابان توحش عن حكم الامام وقال انا كنا نزعم ان القائل بهذا الحكم الشيطان فان السماع من الامام مورث للقطع وكذا الاولوية المذكورة ولولا السماع من الامام لافادت تلك الاولوية العقلية القطع كما افادت لابان ثم تعارض هذا القطع كالمعارضة لابان ثم تعارض هذا القطع الحاصل من الاولوية مع الامر القطعى الحسى هو سماع الخلاف من المعصوم فزال ذلك القطع الاولى لكون القطع الحسى اقوى فظهر ان العقل القطعى يمكن كون افادته القطع تعليقيا لا تنجيزيا وظهر من ذلك جواز تعارض العقليين القطعيين بالطبع اذا كان حكم العقل تعليقيا لا اصليا فتلك العلة التى زعموها لعدم امكان التعارض فى القطعيين فاسدة واما العقليان القطعيان بالطبع المستقلان فى الحكم وكذا النقليان فلا دليل اجتهادا يا فيه على الجواز عقلا لكن اصالة الجواز والامكان عقلا يثبته لعدم الدليل على عدم الجواز عقلا ثم اعلم انهم قالوا يجوز تعارض الظنيين ولا يجوز تعارض ما عداهما ولا ريب ان التعارض له فردان احدهما التعادل والاخر الترجيح فان كان مرادهم من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه ومن عدم الجواز فى القطعيين والمختلفين عدم جوازه كذلك ففيه ان التعارض على وجه الترجيح يمكن فى المختلفين فان القطع يترجح على الظنى عند التعارض وان سلمنا عدم جواز التعارض مطلقا فى القطعيين للزوم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة فى صورتى التعارض اى التعادل والترجيح اذ فى الاول يلزم خروج كلا العلتين فى الدليلين عن العلية التامة وفى الثانى يلزم خروج علة المرجوح عن العلية واما المختلفين فلا يلزم ابطال العلة عند ترجيح القطعى وان كان مرادهم من جواز التعارض فى الظنيين المصرح به التعادل يكون جواز الترجيح فى الظنيين بديهيا وظاهرا فلا حاجة الى التصريح به ومن عدم جوازه فى غيرهما كذلك اى عدم جوازه بطريق التعادل ففيه ان فى القطعيين لا يجوز على مذاقهم الترجيح ايضا وكذا لا يجوز فى المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع فلم صرحوا بعكس جواز التعادل فى غير الظنيين ولم يصرحوا بعدم جواز الترجيح مطلقا فى القطعيين وفى الجملة فى المختلفين وما الوجه فى حصرهم عدم جواز التعارض فى غير الظنيين بالتعادل الا ان يقال ان البحث معنون لبيان جواز التعادل فى الظنيين فانه مختلف فيه بخلاف الترجيح فانه فيهما قطعى ولما كان غرضهم بيان هذا المختلف فيه قدموا بيان عدم الخلاف فى عدم جواز التعادل فى غير الظنيين استطرادا كما هو طريقتهم فى العنوانات حيث يصرحون بالمتفق عليه فى اول العنوان ثم يذكرون المختلف فيه من الجهة التى كان موضوع البحث مختلف فيه يقدمون المتفق عليه من تلك الجهة فلذا خصوا المتفق عليه بعدم جواز التعادل فى غير الظنيين والمختلف فيه بالتعادل بينهما **ثم اعلم** ان المراد بالدليلين فى عنوان تعارض الدليلين اعم منهما وما فوقهما فيمكن التعارض بين الادلة وايضا المراد بالدليلين فى هذا البحث اعم من الامارتين فيشمل الدليل والامارة والفرق بينهما مقام اخر هو هذا الكلام فى التعارض

في التعارض والتعادل والترجيح

في كون وسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية

واذا تمكن من الحي المعلوم اجتهاده لم يقلد مظنونه لعدم الدليل وشهادة العدلين فثبوت الاجتهاد حجة تامة واذا حصل الظن **اصل** في كون مسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية لكل احد عينا وجها والاوجه التفصيل بان المقلد اما قادر على الاجتهاد فيها كبعض الطلبة المستعدين او دون من ذلك بمرتبة لكنه بحيث لو اطلع ادلة الطرفين ميز بين الحق والباطل بحسب قوته او دون من ذلك بمرتبة لكنه لو اطلع عليه الاقوال والجمع عليه والمختلف فيه والمتم لقلد بعد التامل على الاخذ بعضهم بالقدر المتيقن والمتم لكونه اقرب في نظره او دون من ذلك ايضا بحيث لا يهتدي الا الى التقليد فكل صنف مامور بمقتضى طاقته من الدرجات

في معنى تعادل الدليلين

ضابطة تعادل الدليلين هل هو تساوي نفس الدليلين عند المجتهد او هو تساوي اعتقاد المجتهد بمدلولي الدليلين والاول اخص مطلقا من الثاني فقد يوجد الثاني بدون الاول كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل فعند التعبد فان نفس الدليلين متساويين عند المجتهد بل احدهما ارجح فلا تعادل في نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة الى مدلولهما على السواء اذ الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففي هذا المثال يصدق التعريف الاخير لا الاول ويكون هذا المثال من المتعادلين ويجري فيه احكام التعادل من الاختلاف في الجواز ويقوى على الاخير دون الاول والاظهر في التعريف هو الاول وهل يجوز تعادل الدليلين الظنيين في الشريعة عقلا ام لا بمعنى ان الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنه فيه خلاف لا ان النزاع في الجواز شرعا والاختلاف في الجواز العقلي في الشرع ايضا وقيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين لانه لو جاز فاما ان يكون بين دليل الحظر ودليل الاباحة او يكون بين دليل الوجوب ودليل الحرمة او نحوهما فان كان من قبيل الاول فاما ان يجمع بينهما في العمل فهو محال لفرض التنافي او يطرحا معا لزم لغوية التفوه بهما من الشارع الحكيم او يتعين العمل باحدهما فهو تحكم او يتخير بينهما فهو يرجع الى الاخذ باحدهما لانه اخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة مع لزوم لغوية التفوه من الشارع بدليل الحظر وان كان من قبيل الثاني فلا سبيل الى العمل بهما لفرض التنافي ولا الى طرحهما او تعيين احدهما لما مر ولا الى التخيير لانه طرح لهما وخروج عن كلام الشارع واساسا يلغو التفوه بهما معا **وفيه اولا** انه قد وقع نظيره في الشرع لانا نجوز للمقلد العمل بقول المجتهد في تعدد المجتهد مع التساوي في العلم والورع ويقول احدهما بوجوب شيء والاخر بحرمته او احدهما باباحة شيء والاخر بحظره فنجوز له العمل بقول المجتهد مطلقا فيجيء فيه الاحتمالات الاربعة التي ذكرها هذا القائل وابطلها فما هو جوابه هنا بالنسبة الى المقلد فهو جوابنا عنه في حق المجتهد عند تعارض الدليلين **وثانيا** بان الاحتمالات لا تنحصر في الاربعة التي ذكرها لاحتمال القرعة ايضا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وليس غرضنا اثبات جواز العمل بالقرعة هنا بل المراد ابداء الاحتمال المضر بالدليل العقلي **وثالثا** منع عدم جواز طرحهما قولك يلزم اللغو على الشارع قلنا يلزم هذا اذا قطعنا بصدورهما من الشارع او بصدور احدهما عنه اجمالا والحال ان الكلام في الظنيين ويجوز عدم القطع بالصدور فيمكن طرح الامرين لاحتمال كون حكم الشارع شيئا ثالثا فلا وجه للسلب الكلي لانه لا يتم في هذه الصورة فبطل اطلاق القول بعدم جواز التعادل في النصوص **ورابعا** ان عدم جواز طرحهما انما يتم اذا كان الدليلان متناقضين او متضادين واما اذا كان بينهما عموم من وجه او مطلقا فيمكن العمل بهما في مادة الافتراق وطرحهما في مادة التعارض وهكذا في المطلقين فلا يلزم لغوية الدليلين **وخامسا** بان التخيير لا مانع عنه قولك انه راجع الى الاخذ باحدهما في الصورة الاولى **قلنا** ان الاباحة الحاصلة من التخيير غير الاباحة بين جواز الفعل وتركه فان هذه اباحة اختيار الحظر او الاباحة فبين الاباحتين فرق فليس هذا اخذا باحدهما وكذا لا يلزم لغوية الدليل الاخر فان ذلك يلزم اذا اراد من الدليل الاخر تعيين الحظر او الوجوب في مقابل الاباحة واما اذا اراد الحظر او الوجوب تخييرا فلا لغوية فيه وليس ذلك ببعيد لحمل كلام على التخيير خروجا عن الدليلين وعن كلام الشارع راسا **فان قلت** لعل القائل بعدم جواز التعادل في الشرع اراد الظنيين المقطوع صدورهما من الشارع فلا يمكن التعادل للزوم اللغو ولا يجوز طرح شيء منهما **قلنا** اولا ان ظاهرهم بل صريح بعضهم التعميم وثانيا ان مقطوع الصدور لو لم يجز التعادل فيه لم يجز الترجيح ايضا

في التعادل والتراجيح

ضابطة اذا حصل التعادل وعجزنا عن الترجيح ولزمنا التوقف في مقام الاجتهاد ففي مقام العمل ما ذا نفعل فعن المجتهد التخيير وعن العلامة رده وبعض العامة التساقط والرجوع الى الاصل وعن الاخباريين التوقف والتخيير بانه لا يمضي الوقف في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين الذين دل احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة اذ لا بد حين العمل اما الفعل واما الترك فكيف يتصور الوقف نعم له وجه في المعاملات في مثل ما لو اختلف المتداعيان واقتضى دليل ترجيح احد الطرفين والاخر ترجيح الطرف الاخر فيتوقف في الحكم لكنه يشكل ايضا اذا احتاج هو بنفسه الى تلك المسئلة في المعاملة ليعمل بنفسه فلا وجه للتوقف هنا الا ان يقال ان مراد القائل بالوقف الوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية كالعبادات فيحتاط ان امكن والا فيتخير اذ كان مراده التوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية فيرجع الى الاصل اذا عرفت الاقوال فاعلم ان في كلامهم اضطرابا بالابهام مثلوا للتعادل بدليلين دل احدهما على الحظر والاخر على الاباحة ولم يوجد لاحد الطرفين مرجح واختاروا في مقام العمل تلك الاقوال الثلثة ولم يقل احد منهم ان المثال خارج عن الفرض اذ هو من باب الترجيح بناء على تقديم المقرر او الناقل واختاروا تلك الاقوال في هذا المقام والمثال ولم يرجحوا احد الطرفين على الاخر وذلك كله كاشف عن ان مرادهم بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد كما في احد التعريفين فيكون المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح وهذا السياق منهم معارض ومناقض لجعلهم موافقة الاصل ومخالفته من المرجحات وجعل ذلك من باب الترجيح فمرادهم في هذا المقام غير منقح **فان قلت** لا تهافت فيه اذ لعل كلهم يقولون ان المفروض المذكور من باب الترجيح لكن ذلك فرض مثال منهم للتعادل واختيار قول من الاقوال الثلثة مبني على الفرض المذكور ولعل الاقوال الثلثة في المثال المفروض انما هي ممن لم يقل بكون موافقة الاصل ومخالفته مرجحا فيكون من باب التعادل على التعريف الاول ايضا **قلنا** مع ان التوجيه في غاية البعد ان في المقام تناقضا اخر وهو ان مشهور العلماء فيما اذا دار الامر بين المتباينين في مثل ما لو دل دليل على وجوب الجمعة بناؤهم على اصل الاشتغال والاحتياط والمشهور منهم في هذا المقام على التخيير مع ان الظاهر منهم تعميم عنوان هذا المقام بحيث يشمل التعادل بالنحو الذي قررنا على المتباينين بالنحو المذكور وكيف كان فاعلم ان المتعادلين اما خبران او غير خبرين او مختلفان ففي الاول اما يظن بان الحكم الواقعي لا يخرج عن احدهما اجمالا واما يعلم بذلك فان كان المتعادلان خبرين وظن بعدم خروج الحكم عن احدهما اجمالا فالكلام فيه يقع

في مقامات

المذكورة لانا ان اوجبنا الاجتهاد على جميع الاصناف او اوجبنا ترقي كل صنف الى ما فوقه من المرتبة فهو حرج واختلال او عينا المرتبة الثانية او الثالثة للكل فهو عسر على السافلين وترجيح للمرجوح بالنسبة الى العالين وان جوزنا تقليد الكل فهو خلاف الاجماع فيه وترجيح للمرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير هنا والاصح عندي جواز تقليد من عدا الصنف الاول لا الكل **خاتمة** تعارض الدليلين تنافيهما مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والعامين من وجه والمطلقين قالوا لا يمكن التعارض الا في الظنيين لا في القطعيين ولا في المختلفين [illegible]

فيما اذا اتحد موضوع الحكمين

في مقامات ستة **المقام الاول** فيما اذا اتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة كما لو شككنا في ان سجدة قراءة العزيمة في الصلوة واجبة ام محرمة **فنقول** يحتمل في هذا المقام الطرح والرجوع الى الاصل والتخيير الفقاهتي الاستمراري والقرعة ولو جعلنا القول بالوقف شاملا للوقف في الفتوى ايضا بان يلزم عليه الوقف في الفتوى وان اختار المجتهد احد الدليلين او رجع الى الاصل كان الوقف فيما نحن فيه متصورا ايضا والا فمن حيث العمل لا يتصور الوقف في العبادة واما احتمال التخيير الاجتهادي فلا يتصور في حق الشارع في مثل ما نحن فيه نعم التخيير في العمل بعد الاضطرار وعدم العثور على الواقع غير مستبعد لا في الواقع لا يمكن التخيير بين الوجوب والحرمة اذا عرفت تلك الاحتمالات فاعلم ان الحق منها الاول اذ لا تكليف الا بعد البيان وكوننا مكلفين بالظن الاجمالي لم يثبت وان قام الدليل على اعتبار الظن التفصيلي عموما او خصوصا واما القول بالتخيير بقسميه والقرعة ففيه منع حجية هذا الظن الاجمالي حيث لم ينقل حجيته بطل تلك الاقوال فمن يدعي التخيير فعليه اقامة الدليل عليه بلا واسطة او اقامة الدليل على حجية تلك الاخبار المتعارضة المنتفية من دليل عام او خاص ثم اقامة الدليل على التخيير بواسطة مقدمة عقلية وهي عدم امكان الجمع وعدم امكان الطرح لفرض الحجية وعدم امكان تعيين احدهما حذرا من التحكم فيتعين التخيير بالواسطة وكلا الامرين منتفيان اما الاول فلان الكتاب غير ناطق في باب التخيير وكذا الاجماع اذ غاية ما في الباب وجود الشهرة او عدم ظهور الخلاف وهي تفيد الظن والظن ليس فيما نحن فيه حجة لان المسئلة اصولية ولو سلمنا عدم العلم بكونها اصولية فلا اقل من كونها من المسائل المشتبهة وحجية الظن فيها ممنوع سلمنا ان المسئلة فرعية لكن حجية كل ظن في الفرع حتى ذلك الظن ممنوعة ولا ملحق له بسائر الظنون وعملنا بالشهرة في سائر المقامات لاجل وجود الملحق وهو الترجيح بلا مرجح وما نحن فيه من الظن مرجوح لكون ظننا اجماليا لا تفصيليا دون سائر الموارد واما السنة فهو موجود في الباب لدلالة الاخبار العلاجية على التخيير لكنها لا تفيد اما اولا فلمعارضتها باخبار الوقف فتصير موهونة وان كان اخبار التخيير اقوى واما ثانيا فلانها ضعاف والصحيح منها واحد وهو لا يدل على التخيير في الخبرين بل في العملين فتخرج عما نحن فيه والضعاف منها لا تثمر **فان قلت** ضعفها منجبر بالشهرة **قلنا** يعلم الجواب بالثالث واما ثالثا فبانها ولو بانضمام الشهرة لا تفيد الا الظن والمسئلة اصولية او من المسائل المشتبهة وليس الظن حجة في شيء منها واما العقل فلا دلالة له على التخيير لانا العقل مع ملاحظة الظن الاجمالي لا يحكم بلزوم الاخذ باحد الخبرين لعدم الدليل على التكليف والعقل بعد فقد البيان يحكم بارخاء العنان واما بناء العقلاء فهو ايضا لانه لو دار امرهم بين وجوب شيء وحرمته لتخيروا ولو لم نقل ان بناءهم على الرخصة في الامرين وعلى المعذورية فلو لم يكن بناء العقلاء على الخلاف فلا اقل من عدم كون بنائهم معلوما واما الثاني اي اثبات التخيير بالواسطة فهو ايضا غير ممكن اذ دليل حجية الخبرين المتعارضين المتعادلين اما الدليل العقلي اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية هذا الظن الاجمالي لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع المعممة لاسباب الظن فيما نحن فيه لان اسباب التعميم المذكورة في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلثة الاجماع المركب وعدم الكفاية والترجيح بلا مرجح وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقد الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** اذا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعادلين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من خير فيما نحن فيه بين الخبرين ايضا **قلنا** اولا وجود الاجماع على التخيير في صورة القطع بانتفاء الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن الاجماع المركب ثم لان مقتضى ذلك كون مسئلتنا هذه اجماعية وليس كذلك واما عدم الكفاية فكذلك لا اجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين لقلة وقوع مثل ما نحن فيه بل انكر بعض جواز مطلق التعادل فكيف يمكن ادعاؤه وقوعه كثيرا بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح فكذا لعدم جريان المرجح وهو كون الظن تفصيليا موجودا في سائر الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي شخصي فالترجيح بلا مرجح بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لسائر الظنون ان العمل بالظن التفصيلي في الصحاح مثلا اجماعي وقدر متيقن في الامتثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان العمل بالصحاح اجماعيا فكيف يلحق بها الحسان والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيها الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف نعمم الظن **قلنا** التعميم فيها انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الاجماع **ففيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم راسا سيما فيما نحن فيه من الظن الاجمالي المسبب من تعارض الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الايات فهي ايضا لا تدل على حجية مطلق الاخبار بحيث تشمل ما نحن فيه لعدم عمومه دلالة الايات على حجية الاخبار ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولوجوب التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا عينيا متعارضا كان الخبر مع غيره ام لا فهو غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضات وغيرها فهو معنى مجازي اذ الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخيير في غير المتعارضات غير ممكن اذ ليس لها طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة بمعنى انه مخير بين العمل بغير المتعارضات وبين العمل بالمتعارضات **قلنا** مع انه تعسف بعيد لا يلتفت اليه مستلزم لضد مطلوبك فان للتاخر ان يعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر ويطرح المتعارضات فلا يثبت حجيتها واما وجوب العمل بالاخبار عينا في غير المتعارضات وتخييرا في المتعارضات فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضات بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضات والتخصيص الاكثر والتجوز في جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينا واخراج المتعارضات بالدليل فهو صحيح ولا يوجب الا التخصيص في الايات ولا يخفى عدم دلالة الايات على حجية المتعارضات فتعين الاخير وهو لا يثبت مطلوب الخصم اذ غرضه اثبات حجية الخبرين المتعادلين المتعارضين ا

يثبت

فان ارادوا القطع بالتمسك فهو ممكن في كل الاقسام او بالمضمون لكن نوعا مبتلى به لا احد المتعارضين لا فاد الاخر القطع او الظن فكذا او فعلا فهو ممتنع في الكل وان ارادوا في القطعيين والمختلفين الفعلي وفي الظنيين النوعي فهو صحيح لكنه تفكيك ثم ان التعارض لم يرد ان التعادل او الترجيح والثاني منهما ممكن في المختلفين ايضا فما وجه التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما ومما زاد عليهما واعم من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او تساوي اعتقاد المجتهد بمدلوليهما وجهان اقربهما الاول وهو احض مطلقا من الثاني ولا ريب في جوازه عقلا وشرعا بل نظيره واقع في مثل المجتهدين المتساويين المختلفين

في احكام التخيير بين المتعارضين

بثبت ذلك من الاثبات ولا من غيرها فلا دليل على التخيير اصلا لا بلا واسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل لظهور بطلان القرعة **فان قلت** نعل الايات دلت على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما او طرحهما طرح للمقطوع حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا بد هنا بمقتضى الاثبات من العمل بخبر اما احد المتعارضين لا بعينه اي الكلي او واحد معين منهما فان كان الاول فهو فاسد لان مدلول الاثبات هو حجية خصوص كل خبر على طريق العموم او الاطلاق وليس الكلي وهو احدهما مدلولا للاثبات وان كان الثاني لزم في التكليف به التكليف بما لا يطاق فلو عمل المكلف اي بعد كون المامور به واحدا معينا في الواقع وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما يعاقب عليه فهو قبيح واما لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن الوجوب **فان قلت** يمكن اثبات التخيير بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فنفي الثالث مدلول بالدلالة الالتزامية لهما ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل وبعد ذلك حكم بالمقدمة العقلية من عدم جواز الطرح والجمع والحكم بالتعيين على التخيير لضعف القرعة **قلنا اولا** ان صدق ذلك انما على مثل تلك الدلالة الالتزامية الا ثم **وثانيا** انا نمنع البناء على فرض التسليم **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر المطروح بعد اختيار احدهما والحال ان دلالة الالتزام لا تنفك عن المطابقة واذا انتفى المطابقة انتفى الالتزام فلم يعمل باحد لو ابيين في المعنى الالتزامي ايضا فلا وجه للتخيير اللهم الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او للظن اما على مذهب التعبدية فلان الاخبار العلاجية دلت على التخيير بلا واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الاية دلت على حجية خبر العدل واخبار العلاج جلها ضعاف ومنطوق اية النبأ دلت على طرح خبر الفاسق والصحيح من تلك الاخبار عن الدلالة كما اشرنا قلنا اية النبأ دلت على التبين عند خبر الفاسق وقبوله بعد التبين ولم تدل على رده مطلقا والضعف هنا مسلم لكن حصل التبين لانجبار ضعفها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو نوع تبين فيقبل **فان قلت** المسألة اصولية والاخبار ظنية قلنا ان القائل بحجية الاخبار من باب التعبد يعمل بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **فان قلت** تلك الاخبار معارضة باخبار الوقف وهي صحاح قلنا اولا ان اخبار التخيير اوضح الدلالة على المط واخبار الوقف ظاهرة في ان الوقف انما هو حين انتفاء العلم كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك وامامك القائم ونحو ذلك وثانيا ان اخبار التخيير خاصة بالمتعارضين واخبار الوقف اعم من اخبار التخيير مط فيقدم الخاص وثالثا ان اخبار التخيير ارجح لاكثريتها واشهريتها عملا وبناؤهم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح **فان قلت** كيف لك بالقرعة فقد ورد ان القرعة لكل امر مشكل **قلنا** اولا انه بعد ورود اخبار التخيير ليس الامر مشكلا حتى يرجع الى القرعة وثانيا ان خبر القرعة لا ينصرف الى ما نحن فيه بل الى الموضوعات كما في رواية التزويج على الغنم وثالثا ان اخبار التخيير اخص مطلقا من اخبار القرعة فيقدم الاخص ورابعا ان اخبار التخيير اكثر واشهر فيقدم هذا اذا كان متمسك القائل بالتعبد الايات ولو كان متمسكه في حجية الخبر الاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه ويشكل عليه اثبات التخيير الا ان يدعي الاجماع على حجية الضعاف المنجبرة بالشهرة واما على مذهب الوصفيين فلانا نفرض في مقامنا هذا خبرين صحيحين حصل منهما الظن بنفي الثالث بالظن المتاخم للعلم وهذا الظن بنفي الثالث تفصيلا فلو لم نقل بحجية هذا الظن بنفي الثالث شرعا ونفيها بالاحتياط وعمل المعظم به ووثوقه وتاخمه بالعلم وقلنا بحجية الشهرة المجردة الضعيفة التي ذهب المشهور الى عدم حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح المرجوح وتم الامر بينهما سوى المفروض بان كان الظن بنفي الثالث ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك الظن الذي عرضته متعلقه اجمالي والشهرة في مثل المقامات تفصيلية **قلنا** اذن يكون لكل خبر رجحان ومرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان قلت** لم طرح الوصفيون اخبار القرعة بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصل واثبتوا التخيير بالمقدمة العقلية **قلنا** ان كان عدم جواز العمل بالقرعة اجماعيا فالجواب واضح وان لم يكن اجماعيا فان كان القرعة والتخيير متباينين بمعنى انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ باحدهما فنقول ان اخبار التخيير متعين العمل للوجوه الاربعة المتقدمة اتفاقا في تضعيف القرعة والا فان كان القرعة قدرا متيقنا بمعنى انه لو تخير احد الخبرين بالقرعة لكان مبرئا للذمة قطعا بخلاف ما لو لم يقرع فلا بد من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن نقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يعتنى بمجرد احتمال وجوب القرعة ولا يتمسك على الاشتغال بمجرد احتمال الوجوب للشيء بل يتمسك به اذا كان احتمال الوجوب للشيء عقلائيا والعقلاء بعد ما ذكر من المضعفات لتعين القرعة لا اعتناء لهم باحتمال القرعة فلا يجب القرعة وان كان قدرا متيقنا في الامتثال ثم ان التخيير لكن ابتدائي بدوي لا استمراري لاصل الاشتغال واستصحاب الحكم الفرعي اذا اختار احدهما مع ظهور عدم الخلاف ولظاهر اخبار التخيير في قوله خذ احدهما ودع الاخر او اترك الاخر او تخير احدهما ولان التخيير الاستمراري مرجع الى الرجوع الى الاصل ومستلزم للظن بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني** فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات وصار انتفاء الثالث مظنونا كما لو مات الجد عن ابن بنت وبنت ابن فالسيد على ان للذكر مثل حظ الانثيين لشمول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور على ان لابن البنت نصيب امه ولبنت الابن نصيب ابيه فيختلف السهم باختلاف القولين نعم لو كان الابن للابن والبنت للبنت فللابن مثلا ما للبنت على القولين فيقول لو دار الامر بين هذين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين وتعادلهما وظن بنفي الثالث فالاحتمالات ثمانية طرحهما والاخذ بالثالث الموهوم وجمعهما وتعيين قول المشهور او السيد والتخيير بدوا واستمرارا والقرعة والوقف عن الفتوى بترك الافتاء وكذا عن التصرف والفتوى بالاصل مع الاحتمال الاخر المنهي عن العمل بما لا يعلم فان جاء الدليل على خلافه اخذنا به والا اخذنا بالاصل اما الجمع فغير ممكن وتعيين الاخذ بهذا او ذاك ترجيح بلا مرجح وطرحهما واخذ الثالث الموهوم فاسد لانه مخالف للاصل كما عرفت ولانه مخالف للدليل الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث كما تقدم انفا فانه بعينه جار هنا ولان كل من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الاول قال به هنا وللاولوية اذ في المقام الاول كان الطرح للخبرين والاخذ بالثالث موافقا للاصل ومع ذلك ما طرحنا الخبرين فهنا اولى لان طرحهما والاخذ بالثالث مخالف

للاصل

في الراي بالنسبة الى المقلد لدليل عدم الجواز شرعا عليل من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين ففي التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف وجوه والاخير لا يتصور في مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي المعاملات الغير المعقولة ونحن نقول ان المتعادلين ان كانا خبرين وظن معهما بعدم خروج الحكم الواقعي عن احدهما في الواقع واتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير الابتدائي لنفي الثالث بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ما دل على حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون المال لزيد او

للاصل كما عرفت والقرعة المامور بها في حديث القرعة لكل امر مشكل مدفوعة اولا بانصراف الخبر الى الموضوعات وثانيا بضعف الخبر وثالثا بانه لا يفيد الا الظن والمسألة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العلم بكونها اصولية غاية ما في الباب كونها من المسائل المشتبهة ولا نعمل فيها بالظن ايضا سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوعة واما التخيير فهو ايضا خلاف الاصل لما عرفت من ان الاصل في المعاملة الوقف فلا يصار اليه الا بدليل **فان قلت** يدل على التخيير اخبار العلاج المنجبرة بالشهرة **قلنا** تلك الاخبار ظنية والمسألة اصولية او من المسائل المشتبهة نعم يتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد اما على الوصف فلا **فان قلت** يدل عليه الدليل العقلي الذي دل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول قلنا غاية ما دل عليه الدليل العقلي حجية الظن الحاصل بنفي الثالث اجمالا ونحن نقول به هنا ايضا **فان قلت** فالسر في دلالة ذلك الدليل على التخيير في المقام الاول دون هذا المقام **قلنا** السر انه بعد نفي الثالث في المقام الاول اثبتنا بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب بعد ما طرحنا القرعة بالضعف وتعيين احدهما بالحكم فلم يبق الا التخيير وهنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحتمل الوقف الذي هو الاصل فان التوقف متصور في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن الوقف في العبادات لعدم امكان ترك الفعل والترك معا كذا لا يتصور في المثال الذي فرضناه في المقام في الارث اذ لا بد للتركة والمال المتروك من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الحقين معلقا قلنا الاصلاح بين الخصوم من باب الحسبة ممكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه فتعين العمل بالاصل وهو الوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا تعارض في حكم واحد ظنيين كما لو حكم احدهما بوجوب الظهر والاخر بوجوب الجمعة وكان نفي الثالث مظنونا فالحق هنا الاحتياط وذلك لبطلان الطرح ببناء العقلاء وبالدليل الرابع المتقدم في المقام الاول وبالاجماع المركب والاولوية بالنسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مجبرا بينهما ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا مع انه يمكنه الجمع بتحصيل البراءة اليقينية وبطلان القرعة بالاجوبة المتقدمة من الضعف في السند وعدم الانصراف وعدم افادة غير الظن وبطلان التخيير بان الامر بعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لانه الاصل ولا بد على التخيير من دليل اجتهادي وليس اما الاخبار فلعدم افادتها وان انجبرت بالشهرة الا الظن والمسألة اصولية ولسنا من المتعبدة واما الدليل الرابع فغاية ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع والمقدمة الموجبة للتخيير غير موجودة فتعين العمل بالاصل المقتضي للجمع الموجب للتيقن بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعا الا ان الملحوظ الواقعي بعد نفي الثالث اما احدهما الكلي او احدهما المعين او كلاهما معا وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب لكن ذلك في الاوامر العرفية لان الغالب في اوامرهم الوجوب فيلحق المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبناء العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضا فالكلام ح انما هو مع قطع النظر عن المرجح لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل وبناء العقلاء لو وجد فانما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمالات وهي الطرح والجمع والقرعة والتخيير الاستمراري كلها باطلة وبطلان جميعها مما مر بقي الامر دائرا بين التخيير البدوي نظرا الى الظن بنفي الثالث اذ انتفى الثالث مع سائر الاحتمالات بين التخيير وبين الندب الظاهري على القول باخذ جنس الامر وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل الاجتهادي اذ لا دليل اجتهادا على الفصل فاخذنا الجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجزء من التكليف ثابت باتفاق الخبرين واما الزائد عليه فننفيه بالاصل اعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلم يجيء دليل هنا على العقاب في هذا الطلب حكمنا بعدم العقاب هنا لتلك القاعدة العقلية واخذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت بذلك الندب الظاهري لانتفاء الدليل على التخيير بمجرد هذا الاحتمال اذ لا مقدمة ح بعد نفي الثالث بالدليل الرابع يثبت بها التخيير فتعين الندب الظاهري لما ذكر على اخذ الجنس من البين والفصل من الاصل الفقاهتي اي اصل البراءة نعم ان ثبت عدم جواز التمسك باصل البراءة هنا وانتفى احتمال الاستحباب الظاهري الفقاهتي ايضا كسائر الاحتمالات لتعين التخيير البدوي بانضمام المقدمة العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة هنا لانا نمنع حجية اصل البراءة اما الاستصحاب فهو ان المستصحب هو جواز الترك الذي كان قبل تعلق الطلب مستصحبا ولا ريب ان ذلك الجنس وهو جواز الترك قبل ذلك انما كان موجودا في ضمن الاباحة اعني تساوي الطرفين وقد انتفى الفصل قطعا فانتفى جنسه ايضا اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعا وحدث طلب وفصل اخر جزما والشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب **فان قلت** اذا لاقى ثوبك مائع وشككت انه بول ام ماء فتستصحب طهارة الثوب مع ان الشك في الحادث **قلنا** هذا استصحاب اللازم لا استصحاب كون المائع ماء فان الشك في الملزوم شك في الحادث ولا يجري فيه الاستصحاب في هذا المثال ايضا **فان قلت** هنا ايضا نستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب الحاصل قبل ذلك قلنا فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف نتمسك باستصحاب اللازم بعد ذهاب ملزومه فانه بعد ذهاب الملزوم يذهب لازمه ثم ذلك الملزوم قطعا **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم نقطع بانتفاء الملزوم اعني الماء بل هو مشكوك فبين المقامين فرق واما الاجماع وجوده على اصل البراءة فيما نحن فيه ممنوع بل جمع من لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا نعم الاجماع على البراءة فيما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه هو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه ولا دلالة له على البراءة فيما نحن فيه اذ التكليف هنا معلوم اما وجوبا او ندبا فان الاستحباب ايضا تكليف غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفا وحصول التكليف عليه فلا يتم الاستدلال الا فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفا حقيقة واما السنة فهي في المناقشة فيها كالكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اي تكليف حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بناء العقلاء فلو لم نقل بكونه على الوجوب فيما نحن فيه لم نقل بكونه على الندب فلا دليل على الندب فتعين التخيير وايضا لو سلمنا حجية اصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب لان قولك نأخذ بجنس الامر فانه بعد نفي الثالث معلوم وتعيين الفصل باصل البراءة ثم انه غاية ما في الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوما وذلك يوجب العلم بالحكم الواقعي لا يحصل لك العلم الظاهري بحجية ذلك الا ان تقول ان لكل حكم واقعي ظاهريا واذا ثبت الجنس المعلوم

عرو وجب لو قف عن الافتاء للاصل ولا بنافيه الظن الاجمالي بنفي الثالث فيه او بين الوجوب والندب او الحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة لانهما الاصلح او بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة فالندب في الاول والكراهة في الثاني عرضا للاحتياط لا اصلا او بين الوجوب والاباحة الى الحظر والبراءة فالبراءة لما مر في بحثها او بين المتباينين كالظهر والجمعة فالجمع لانه الاصلح كما مر ولو علم بنفي الثالث اجمالا فالحكم الحكم والدليل الدليل واذا تعارض خبر وغيره وتعادلا او تعارض دليلان غير خبرين فتعادلا فحكمهما يظهر بادنى تامل واذا حصل هذا التعادل في الموضوع الصرف فلم يكن الظن بنفي الثالث حجة لما مر او في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث

فهو حجة كما تقدم فيتوقف في الترجيح لان الاصل في اللغات **اصل** اذا تعادلا الامارتان عند المجتهد بني على التخيير فان كان ذلك في الموضوع الصرف فيه بالتخيير

جواز الترك اذ الجنس لا تقوم الا باحد الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه وح لو تعينا احد الفصلين ظاهرا ... البراءة فمن اين لك العلم بوجود الجنس في الظاهر يحتمل ان يكون الجنس المعلوم وجوده اجمالا في الظاهر التكليف في ضمن ذلك الفصل المنفي بالاصل فيحتمل ح انتفاء الجنس و ينتفي العلم الاجمالي بوجوده بعد انتفاء احد الفصلين في الظ فلا يبقى العلم بالجنس و يبقى احتمال الندب بعد اعمال اصل البراءة في المقدمة الكلية ولا ريب في ان احتمال الندب غير منتج فلابد من الحكم بالتخيير البدوي قلنا اما الجواب عن الدليل على حجية اصل البراءة فيما نحن فيه فهو ان الاية المتقدمة الدالة على الحجية هنا لا تدل الا على نفي التكليف هو الوجوب او الحرمة لا مطلق الطلب فلا يشمل الندب فلا ينفي الوجوب فيما نحن فيه ... الاخر فلا ريب في مقابل البداهة اذ القطع بالحكم الظاهري في ضمن الفصل الاخر ...

المقام الخامس فيما دار الامر بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة ...

فان قلت ...

قلنا اولا انهم ياخذون بالثالث مع العلم الاجمالي بانتفائه ...

[illegible]

المقام السادس فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة والحظر والبراءة ...

المقام الاول ...

واما المقام الثاني ...

في حكم تعادل الامارتين على الجهة الاولى في الوجه الاول: في التعادل والتراجيح

[illegible]

واما المقام الثالث ...

لظهور الوفاق ولزم تعطيل الاحكام لولا بل ثبوت وجوب الافتاء لانه اذا جاز وجب لعله لا مفصل لذهاب بعض الاخباريين الى حرمة الافتاء فاسد وان كان الاصل معاني الصواب بعد **الاولى** في الموضوعات الصرفة كتعارض امارتي القبلة ولا ريب فيها من جهة لزوم الافتاء بالتخيير لان المجتهد لا يكون ثمة مع المقلد حتى يختار احد الطرفين و يفتي لمقلده بالمختار مضافا الى عدم الخلاف **الثانية** في المعاملات كتعارض البينات **والثالثة** في المعاملات لكن نحو مسئلة الارث المشار اليها و يفتي المجتهد فيها بين الصورتين بالمختار لظهور عدم الخلاف ولان الحكم بالتخيير لا يرفع الخصومة من البين وشان الحاكم رفع الخصومة **الرابعة** في الاحكام وفيها اشكال اقتضى ان التعادل من عوارض الادلة و ترجيح احدهما على الاخر واختياره من افعال المجتهد لا المقلد وان الاستقراء حاكم بان المجتهد مقلده سيا غالبا ... كلاهما مصيبان او كلاهما مخطئان واذا افتى بالتخيير فربما يختار المقلد غير ما يختار المجتهد فقد يكون في الواقع احدهما مصيبا والاخر مخطئا وهو خلاف الاستقراء هو الحكم والافتاء بالمختار ومقتضى عدم تعرضهم لاخراج تلك وعدم حكمهم فيها بان الافتاء بالمختار واطلاق كلامهم حيث حكموا بان الافتاء على التخيير الا المرافعات ولم يستثنوا ما عداها كالعلامة هو الحكم والافتاء بالتخيير مضافا الى عدم ظهور الخلاف متعين الخبر لما ذكرنا و لا اعتبار بتلك الاعتبارات الموجبة للافتاء بالمختار تم هذا

الكتاب في يد اقل الكتاب ابن المرحوم المغفور له علي محمد الخوانساري غفر الله له ولوالديه بسعي عاليجناب آقا علي اكبر

وآقا محمد نصير صورت اتمام پذيرفت والتماس دارم از حضرات طلاب كه در وقت

مطالعه طلب مغفرت و آمرزش نمايند في تاريخ غرة شهر رجب المرجب من شهور سنة ١٢٧٠

هو

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين
و بعد فلا يكاد يذهب على اولى النهى
وذوى الفطنة والحجى ان
الباعث على الهام
الوحى

و لما كان السبيل الى نيل القرب والفوز بالزلفى لدى العلى الاعلى منال المقصد الاسنى والطريق الى تلك الغاية القصوى بعد التحلى بالمعارف الربانية
ثم الفضائل النفسانية اجتنابا محاسن الافعال والانتهاء عن مساوى الفعال المنوطين بمعرفة الحسن والقبح والمربوطين بتمييز السقيم من الصحيح كانت
العقول الانسانية لانغمارها فى الغواشى البدنية وانهماكها فى ظلمات القوى الحيوانية بمعزل عن قطع سبيل تلك المعرفة ونائية عنها هدانا الله القوة المميزة بعث
بلطفه العميم وكرمه الجسيم الى العباد للارشاد الى السداد رسلا مبشرين ومنذرين بالزبر والبينات والمعجزات الباهرات فدعوهم الى
سبل النجاة واسسوا اساس الايمان وشرعوا الملل والاديان الى ان انتهت الدولة وبلغت النوبة الى من به ختم النبوة والملة الحنيفية البيضاء

محمد المصطفى عليه وآله ارباب المقامات العاليات
صلوات زاكيات وتسليمات ناميات فقضت شريعته الواضحة ببيان
ما فيه الحكم والمصالح وتبيان المساوى والمقابح وتبيين الحلال والحرام وتقنين الحدود والاحكام
وكانت اوائل المؤمنين المهتدين بمناره المقتفين لآثاره من الظافرين بلقائه الاخذين من شفاهه
او التابعين من ودائه الفائزين بصحبة امنائه واوصيائه الذين آنسوا نار هدايتهم واقتبسوا من انوار مشكاة
ولايتهم مستغنين بتيسر شفاههم وامكان الاخذ من افواههم عن النظر والاستدلال والبحث والجدال وترتيب الكتب
الفروع والاصول وتقسيمها على الابواب والفصول ثم فات حفظ الدين فى زمن المتاخرين الى التدوين فاخذ اصحاب الانظار
البالغة والافكار الثاقبة المخصوصين بالفطانة والذكاء والمختصين بالدراية والدهاء فى جمع الاحكام وضبط مسائل الحلال والحرام
والقواعد بعد التحصيل فوق حد الاحصاء كتبا لطيفة وزبرا شريفة ودسائل مضبوطة ودفاتر مبسوطة وسموا العلم بها الفقه ثم لما
شمروا عن ساق الاجتهاد فى تحصيله وحسروا عن ساعد الجد فى استنباطه عن دلائله واوقفوه على علوم اخرى بان يكون منه بمنزلة المبادى
وشبه المدخل اخرى منها علم اصول الفقه الباحث عن ادلة الاحكام وشواهدها فى ارتباطه ودخلها فى استنباطه فكانت العناية بتحصيله
اكثر والاهتمام بتكميله اوفر فتصدى العلماء الاحكام بتبيان قواعده ونقاوة الفوائد بها كثيرا وصنفوا فيه جما غفيرا
ولكن بوشك ان يكون لم يكد يرى فيها مثل كتاب ضوابط الاصول للعالم
الالمعى والفاضل اللوذعى ذى الحسب المنيع والنسب الرفيع السيد السند الكامل والكاشف لمعضلات المسائل شمس الضحى بدر الدجى
فلك المعالى طود النهى كهف التقى علم الهدى جبهات من ابن الشمس ذهن وقاد وابن للقمر طبع نقاد نور حدقة السيادة
ونور حديقة السعادة بل نور السيادة فى جبهته باهر ونور السعادة فى وجهه ظاهر الامام الهمام قدوة الانام جناب السيد
ابرهيم القزوينى موطنا والحائرى مسكنا افاض الله عليه ديم الغفران واسكنه فراديس الجنان ثم لما كان الكتاب المستطاب
فى علو القدر بمثابة وفى سمو المكان بمكانة يجب لم يكد ان يحيط بنطاقه البيان او يضبطه وصف الانسان
اكب عليه رغبات الطلاب واغتنمه علماء الاصحاب و لما كانت الكتابة لا تفى برفع الحاجة
بل طبعه بعض الاجلاء منذ سنين وما وفت تلك الطباعة ايضا برفع تلك الفاقة تصدى
لطبعه ثانيا الواثق بالله القدير آقا محمد نصير والمتوكل على الله العلى
الاكبر آقا على اكبر الخونسارى بان جزاهما الله خير الدارين ورحمهما
من رحمته كفلين و طلبا من الحرى الاثم الضعيف
الخاطى

محمد مهدى غفر الله ذنوبه وستر عيوبه تصحيح مصحفه وتعديل محرفه واكمال ناقصه وابطال زائده فلما لم اجد
بدا
من
اجابتهما
اسعفت مسئولهما
بقدر الميسور وبذلت المجهود فى انجاح
مامولهما بحسب المقدور والحمد لله لاتمامه وقد وقع الفراغ
من الطبعة الثالثة فى عشر الثالث من شهر رمضان المبارك
فى سنة ۱۲۷۲





